

LA PIZARRA VISIGODA DE CARRIO Y EL HORIZONTE CLÁSICO DE LOS χαλαζοφύλακες

FRANCISCO JAVIER FERNÁNDEZ NIETO

Emmanueli C. Díaz y Díaz septuagenario

RESUMEN

Estudio de la pizarra visigoda de Carrio (Asturias). Se trata del texto de un conjuro destinado a proteger los terrenos y plantaciones contra una calamidad como es el pedrisco. El autor analiza su naturaleza, fórmulas y contenidos cuyos orígenes se remontan a la época arcaica de la cultura griega. También reconstruye los diferentes elementos mágicos que con el paso del tiempo han enriquecido esta clase de amuleto.

Palabras clave: pizarra, visigoda, época arcaica griega, conjuro, amuleto.

ABSTRACT

The research is on the visigothic magical slate from Carrio (Asturias). The text is a spell destined to protect the fields and crops against hailstorm. The author analyses its nature, formulaic expressions and contents, whose origins go back to the archaic period of Greek culture. He reconstructs the different magical elements which, with the passage of time, have enriched this kind of amulet.

Key words: Visigothic slate, archaic period of Greek culture, amulet.

Fecha de recepción: diciembre 1993.

Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Ciencias de la Antigüedad y de la Cultura Escrita. Universidad de Valencia. Valencia 46071.

La reciente edición crítica de las pizarras visigodas publicada por Isabel Velázquez va a permitir que me ocupe de un documento ciertamente insólito, pero menos singular de cuanto se ha dicho, puesto que hunde sus raíces en la época arcaica de la cultura griega y condensa la mayor parte de los elementos característicos de la familia a la que pertenece. Nada más apropiado, dentro de esta reunión científica consagrada a la pervivencia y tradición del mundo clásico en la Antigüedad tardía, que dedicar algunas observaciones a la naturaleza, fórmulas y contenido del mismo. Esta inscripción fue encontrada en los alrededores de la pequeña localidad de Carrio (Asturias), situada cerca de la margen derecha del río Navia; fue dada a conocer en 1942 por Gómez Moreno¹ y posteriormente recogida por Canellas². Juan Gil enmendó y mejoró claramente algunas de las lecturas³. El documento ha recibido el número 104 en el catálogo de Velázquez⁴, cuya interpretación, que mejora todas las anteriores ediciones, ofrezco:

- (*Signum*). Per a aq(ua?) dieri[—]uis[.]m recepi nonia q(ue)
necesaria sum sup[—] auitanciu et laوران-
ciu famuli D(e)i Ceci++[—], aguro uos o(m)nes patriarca[s],
- 4 Micael, Grabriel, Cecitiel, Oriel, Ra[f]ael, Ananiel, Marmoniel, qui ilas
nubus conti{ti}netis in manu ues[t]ras, esto; liuera de uila nomine [—]
cau ubi auit[at] famulus D(e)i Auriolus p[—]su cineterius cum fratribus uel vic[i]-
nibus suis [—] o(m)nis posesiones ei(us) [e]diciantur de uila e de 'ilas' auitaciones;
- 8 p(er) montes uada et reuertam, ibi neq(ue) galus canta neq(ue) galina ca-
cena, ubi neq(ue) ar[at]or e(st) neq(ue) seminator semina, ub' i' ui neq(ue) nul(la?)
nomina resun'a'. Adiuro te Sata(n?) p(er) i<u>ssu d(o)m(i)nu(m) n(ost)rium
f(rat)ru(m) qui te plic-
uit in Cirbes ciuitate, ubi non noceas neq(ue) arbori<bus> neq(ue) mens[o]-
12 ribus neq(ue) u[i]ne{ne}is neq(ue) frautiferis neq(ue) arboribus neq(ue)
coliuem obeciatiui, ibi est ≥ mei d(omi)nissim(i) escetrum
cum arte furin[.]a es++[—]eric[—]nc ad ora disp[—]
a++[.]n++ cella p(er) in nome[ne] d(omi)ni Rus[—] bicini die Crit[ofori?—ora?]-
16 cio s(an)c(t)i Critofor[i] sic te [—]re [Crito?]for(um) a gardinen ca ora [—]
cum ad su[.] uicina, orabi s(an)c(t)us Xritofor(us) ad D(omi)nu(m) dices: «D(omi)ne D(eus)
m(eus),
da mici fiducia loq(ue)di». D(ixit) D(omi)nu(s): «s[e]cundum copostulasti, ita [erit]
et non te cotristabo». D(eus) siue locus, siue regio, siue ciui[ta]s,
20 uui de reliq(ue) [g]ratiam [—]jum +san[.]n[.]u. .tor+ D(omi)ne om(ne)s
auites in regio laour culture s'ue' ad[f]luenter uenit ad locum

1 GÓMEZ MORENO, M.: «Las lenguas hispánicas», *BSAA* 8 (1941/42), 28 = ÍDEM: *Misceláneas. Historia-Arte-Arqueología (dispersa, emendada, addita, inédita). Primera serie: La Antigüedad*, Madrid, 1949, 213 s., en donde sólo proporciona una breve noticia; la primera edición y comentario fue publicada por GÓMEZ MORENO en el artículo «Documentación goda en pizarra», *BRAE* 34 (1954), 48-54 (= ÍDEM: *Documentación goda en pizarra*, Madrid, 1966, 95-101).

2 CANELLAS LÓPEZ, A.: *Diplomática hispano-visigoda*, Zaragoza, 1979, 276, n° 231.

3 GIL FERNÁNDEZ, J.: «Notas sobre fonética del latín visigodo», *Habis* 1 (1970), 46 s.; ÍDEM: «Epigrafía antigua y moderna», *Habis* 12 (1981), 161-166 y 176.

4 VELÁZQUEZ SORIANO, I.: *Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio* (Antigüedad y Cristianismo. Monografías, VI), Murcia, 1989, 312-314, n° 104.

- [—] fixi genues amputatus est caput ium
 et consuma martirium i(n) die d[o]mico, ora VII, et r[e]uer-
 24 tes grando in pluua in alia parte mon<te> cimeteri
 [—?] asistasq(ue) in odeiern[o] die, i(n) nomine Patris [et]
 Fili e Sp(iritu)s, i(n) nomine Patris et Fili, Sp(iritu)s S(an)c(tu)s, amen,
 amen p(er) semp(er) amen, al(le)l(ui)a. (*Duo signa*).
 28 (*Signum*).

Procederé a dar ahora la versión propuesta por Isabel Velázquez, la cual, como advierte su autora, no aspira a ser una traducción, sino tan sólo una guía de su propia transcripción y comprensión del texto, manteniendo aquellos lugares oscuros con el significado correspondiente a las palabras, aunque carezcan de coherencia dentro del contexto. Es la siguiente: «(Pentalfa). Para el agua en mala hora [—], recibí las *nonias* que son necesarias sobre [—] de los habitantes y labradores del siervo de Dios Cecit[—]. Os conjuro a vosotros, todos los patriarcas: Miguel, Gabriel, Cecitiel, Uriel, Rafael, Ananiel, Marmoniel, que contenéis las nubes en vuestras manos. Sea. Libra la villa de nombre [—]cau, donde habita el siervo de Dios, Oriol, [¿y su?] cementerio, con sus hermanos y vecinos [—] y todas las posesiones de ésta. Sean arrojados de la villa y de las casas. A través de los montes vaya y vuelva, donde ni el gallo canta ni la gallina cacarea, donde ni el arador está ni el sembrador siembra, donde ningún nombre resuena. Te conjuro Satanás por el Señor de nuestros hermanos, que te confinó en la ciudad de Cirbes, donde no perjudiques ni a los árboles ni a los segadores ni a los viñedos ni a los frutos ni a los árboles ni a cualquier cosa que se te ponga por delante. Allí está el cetro de mi Señorísimo con arte furinea (?) [—] a la hora [—] en la celda (?) [—?], por el nombre del Señor [—] vecino, en el día de San Cristóbal, ¿la oración? de San Cristóbal [—] te [—]. Cuando se acerca a los suyos (?), oró San Cristóbal diciendo: «Señor, Dios mío, dame confianza de hablar». Dijo el Señor: «Tal como lo has pedido, así [será], y no te afligiré». Dios, o el lugar o la región o la ciudad donde sobre las restantes la gracia [—], Dios, todos los habitantes en la región, el trabajo de su cultivo con abundancia. Llegó al lugar, flexionó las rodillas y le fue amputada la cabeza y se consuma el martirio en el domingo, en la hora séptima; y cambiarás el granizo en lluvia en la otra parte, en el monte del cementerio [—?] y nos asistas en el día de hoy, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu, en el nombre del Padre y del Hijo, del Espíritu santo. Amén, amén, por siempre amén, aleluya (Dos pentalfas). (Pentalfa)».

Nos hallamos, evidentemente, ante el texto de un conjuro o invocación mágica redactada para proteger los terrenos y plantaciones de un agricultor contra una de las calamidades de la atmósfera más temidas y habituales, a saber, contra el pedrisco, según cabe deducir de las líneas 23-24: *reue/rtes grando in pluua in alia parte monte cimeteri* («y cambiarás el granizo en lluvia en la otra parte, en el monte del cementerio»). La pizarra se integra así entre las piezas denominadas *φυλακτήρια*, *κωλυτήρια* o *κωλύματα*, es decir, amuletos o talismanes que tienen por objeto defender a su propietario de una potencial amenaza, porque su facultad interna

5 No parece acertado titular esta pizarra ni como *defixio* ni como *ueneficium* —lo cual sucede en la bibliografía anteriormente mencionada—, porque aun siendo verdad que se trata de un encantamiento o hechizo, los textos «filactéricos» carecen de la dimensión de maleficio o sortilegio compuesto para atacar a una persona física y palpable o doblegar su voluntad, propósito consustancial al expediente que los antiguos conceptualizaron como *ueneficia* o *defixiones* (las cuales podían adoptar la forma de filtro, de invocación mental, de gesto o además pernicioso, de fórmula escrita).

(*okkulte Kraft*) levanta un obstáculo capaz de rechazar a los elementos sobrenaturales que impulsan la desgracia⁵. Desde luego, esta serie es bastante extensa y comprende tanto objetos anepigráficos como textos escritos, que eran llevados siempre encima o bien quedaban fijados en lugares concretos con la misión de contrarrestar las enfermedades, los hechizamientos, los accidentes y los peligros cotidianos (caídas, robos, naufragios, rayos, incendios, etc.), las plagas de la naturaleza.

Nuestra pieza forma parte de las filacterias de esta última clase. Es un tipo de textos que de ordinario presentan un carácter polivalente, apuntando en varias direcciones, a fin de que el talismán aproveche para alejar el mayor número posible de daños naturales: vientos y nieves malignas, tormentas, lluvias torrenciales, granizo, así como los peores azotes de origen vegetal y animal (tizón, cornezuelo, langosta). Comprobamos que a veces el conjuro formula incluso una reserva global para salvar lo imprevisto y sugiere que debe evitar καὶ ὅσα βλάπτει χωρίον («y todo cuanto produce quebranto a la campiña»)⁶, pero tenemos también constancia de una serie de amuletos que, como la pizarra de Carrio, circunscriben sus exorcismos solamente a la lucha contra el pedrisco. Basándonos en tales documentos y en cuantos datos suministran los autores clásicos sobre los ritos y ceremonias de alejamiento de las plagas y de las amenazas atmosféricas, intentaremos trazar un cuadro detallado sobre el funcionamiento de los recursos mágicos contra la piedra ideados en el mundo antiguo y de situar a este original documento hispánico en el contexto mental y religioso que le es propio. Éstos son los datos concretos.

La forma más antigua de alejar las tormentas de granizo consistía en pronunciar un conjuro, acompañado o no de determinadas escenas rituales, o bien en realizar sobre la marcha alguna operación de apartamiento. Diversos testimonios concretan las formas de actuación en el mundo griego, el más interesante y extenso de los cuales es, sin duda, el de Séneca (*Nat. Quaest.*, IV B, 6, 1-7, 2)⁷: «afirman que existen hombres cuya especialidad es observar las nubes y predecir cuándo va a granizar. Han logrado saberlo gracias a la experiencia, tomando nota del color que las nubes suelen adoptar antes del granizo. 2 Es increíble que en Cleonas hubiese unos funcionarios públicos, los *chalazophilaces*, encargados de calcular cuándo iba a caer el granizo. Cuando ellos habían dado la señal de que el granizo estaba ahí ya, ¿qué te figuras, que los hombres salían corriendo a buscar los capotes de lana o cuero? No, nada de eso. Cada cual hacía un sacrificio: unos un cordero, otros un pollo. Inmediatamente las nubes se desviaban hacia otro lado, una vez que habían degustado un poco de sangre. 3 ¿Te ríes de esto? Escucha algo que te hará reír más. Si alguien no tenía cordero ni pollo, se hacía a sí mismo una herida que no le suponía ningún gasto; para que veas que las nubes no son ávidas y crueles, se pinchaba un dedo con un punzón afilado y hacía la ofrenda de esa sangre: la granizada se alejaba de su campito, no menos que de aquel donde había sido conjurada con víctimas mayores. 7, 1 Buscan la explicación a esto. Los unos, como conviene a los más sabios, dicen que no puede darse el caso de que nadie haga tratos con el granizo y se libere de las tempestades con regalitos, aunque los obsequios tengan ascendencia incluso sobre los dioses. Los otros dicen que sospechan que en la sangre misma existe cierta energía capaz de desviar y hacer retroceder una nube. 2 ¿Pero cómo en cantidad tan escasa de sangre puede existir energía capaz de abrirse paso hasta las alturas y hacerse sentir por las nubes? Cuánto más fácil sería decir: es mentira y leyenda. Ahora bien, los habitantes de Cleonas sometían a juicio a aquellos a quienes les había sido encomendado el

6 IG XIV 2481, epígrafe al que nos referimos luego con más detenimiento.

7 Traducción de CODÓÑER, C. (Séneca, *Cuestiones naturales*, II, Madrid, 1979).

cuidado de prever la tormenta, en la creencia de que por su falta de interés habían sido azotados los viñedos o se habían abatido las espigas».

La misma información, en sus aspectos esenciales, figura en Clemente de Alejandría (*Strom.*, VI 31, 1-3): «afirman algunos que las plagas, así como el granizo; las tormentas y otros fenómenos análogos derivan no sólo del desorden de la materia, sino que se originan por cierta agitación de los espíritus y de los ángeles malvados. 2 Por ejemplo, dicen que en Cleonas los magos, vigilando las evoluciones celestes de las nubes a punto de arrojar granizo, desvían la inminencia de esta cólera mediante conjuros y sacrificios. 3 Y no importa que sean sorprendidos sin tener a mano ningún animal, pues con hacer sangrar su propio dedo cumplen ya el sacrificio». Y gracias a Plutarco (*Mor.* 700 E-F) sabemos, por último, que estos χαλαζοφύλακες (*chalazophylaces*) o vigilantes del granizo comisionados por los habitantes de Cleonas, en el Peloponeso, para impedir que aquel fenómeno arruinase los campos, recurrían a la sangre de un topo o a la sangre menstrual que obtenían de los trapos (compresas) utilizados por las mujeres durante el período. La aplicación mágica del flujo catamenial como principio repelente de las perturbaciones atmosféricas fue también conocida entre los romanos, puesto que Plinio (*Nat. Hist.* XXVIII 77) recoge la noticia de que el granizo y las tormentas eran apartadas por una mujer que se desnuda, durante la regla, de cara a los propios rayos, y que este medio era eficaz para desviar la cólera del cielo y las tempestades en el mar⁸. Paladio (*Op. agric.* I 35, 1) alude a otro remedio que defiende del granizo consistente en agitar de forma amenazadora contra las nubes hachas ensangrentadas (es decir, con las que se había sacrificado un animal).

En el mismo territorio de la Argólida, al que pertenecía Cleonas, se hallaba también la ciudad de Metana, en la península homónima. En esta última se practicaban todavía ceremonias «apotropéas» tanto para defenderse del viento del suroeste⁹ —que secaba los brotes de las vides— como del granizo, las cuales fueron descritas por Pausanias (II 34, 2-3) y convienen perfectamente a nuestra exposición: «Mientras cae todavía el viento, dos personas parten en dos a un gallo que tenga las alas absolutamente blancas; salen corriendo por el contorno de las viñas en direcciones opuestas y lleva cada uno consigo la mitad del gallo; cuando han regresado al punto de partida, la entierran allí. Éste es el procedimiento que han ideado para combatir el viento... Y yo vi incluso ahora a unos hombres alejando el granizo mediante sacrificios y

8 Entre muchos pueblos y culturas los menstros fueron considerados tanto un misterioso prodigio como un seguro agente de encantamiento. En algunas sociedades esta sangre tiene además carácter de purificación periódica y de elemento fecundador con poderes curativos y mágicos. Sobre la fuerza y virtudes que los antiguos le atribuyeron puede verse SOLINO, 1, 54-58 (*Colección de hechos memorables*), con mis comentarios (Madrid, 1998). Se usaba también, en efecto, contra los fenómenos atmosféricos marinos, y según los navegantes poseía condiciones tutelares frente al fuego de Santelmo; *cf.*, en general WEINREICH, O.: «Zum Zauber der Menstrualblutes», *ARW* 26 (1928), 150 s.; SCHIERLING, M.J.: «Contaminant or Prophylactic? A Survey of Ancient Greek Opinion on Menstruation», *CB* 57 (1981), 77 s.; DEAN-JONES, L.: «Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle», *TAPHΑ* 119 (1989), 177-192.

Estaba también muy extendida entre griegos y romanos la superstición de que si una mujer, durante el período, daba la vuelta a un campo (o a un árbol) con los pies desnudos, el cabello al aire y el vestido arremangado y desceñido, impedía las plagas de orugas, de gusanos y de escarabajos; algunas fuentes precisan que debía dar tres vueltas, y que el remedio era más eficaz si se trataba de la primera regla (PLINIO, *Nat. Hist.* XVII 266; XXVIII 78; COLUMELA, X 357-362; XI 3, 64; PALADIO, *Op. agric.*, I 35, 3; CLAUDIO ELIANO, *De nat. anim.*, VI 36; GEOPÓNICAS, XII 8, 5-6).

9 Existían en Grecia encantamientos sólo para los vientos, y familias de magos especialistas en ello; *vid. infra*, nota 45.

conjuros». No resulta difícil imaginar que las víctimas de tales sacrificios serían algún miembro de la cabaña ovina o un ave de corral, como en Cleonas, y es posible que la ofrenda se satisficiera con cualquier sustituto a mano (topo, sangre propia, restos menstruales). De todo lo anterior, retengamos por ahora las historias sobre el derramamiento/presentación de sangre como sustancia eficiente del acto del conjuro (porque más adelante volveremos sobre el particular, rastreando su perseverancia hasta el texto visigodo), y sobre la vuelta dada alrededor del campo, viejo rito para demarcar las áreas que deben estar inmunes, del cual aún veremos varios ejemplos¹⁰.

De otros sistemas adoptados al asomar la tormenta dieron noticia Paladio y las Geopónicas y se hallan confirmados, directa o indirectamente, por otras fuentes. Existía la creencia de que se evitaba la piedra paseando alrededor de la finca una piel de cocodrilo, o de hiena o de foca y dejándola colgada en la entrada de la casa o del patio cuando parecía que el riesgo era inminente; se confiaba asimismo en la eficacia de la piel de foca arrojada en mitad del viñedo, encima de una sola cepa, para amparar la totalidad del campo¹¹. Una segunda forma de protección para lograr que las nubes pasasen de largo consistía en recorrer el viñedo llevando en la mano derecha una tortuga palustre con la panza hacia arriba y, al llegar al punto de salida, depositarla en el suelo en la misma posición, rellenando con tierra la convexidad del caparazón para que no pueda darse la vuelta y que permanezca boca arriba¹². Había gente que recurría a un espejo: colocándolo frente al cielo, debía reflejar la imagen de la nube, pues pensaban que de este modo la inclemencia del granizo se alejaba¹³. Las Geopónicas (I, 14) reseñan además que, cuando se cierne el peligro, cabe desviarlos si, mirando hacia las nubes, golpeamos la piedra

10 Rito que ha perdurado de forma traslaticia: entre los eslavos del sur, cuando amenaza una tormenta de granizo se sacan delante de la casa la mesa de comer y el trípode (alegoría de la cosecha y del hogar), se dan vueltas alrededor y se colocan encima una cuchara, pan y sal, mientras que una de las mujeres pronuncia un conjuro; *vid.* EITREM, S.: *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Cristiania, 1915, 322.

11 PALADIO, *Op. agric.* I 34, 14-15; GEOPÓNICAS, I 14; sobre los remedios contra el granizo contemplados en este capítulo de las Geopónicas véase FEHRLE, E.: *Studien zu den griechischen Geoponikern* (Stoicheia, Heft III), Leipzig-Berlín, 1920, 7-26. Sobre el uso de la piel de foca en otra modalidad de filacteria antigranizo, así como el del cuero —seguramente de animal sacrificado—, *vid. infra*, texto de Filóstrato, y nota 20. Las pieles de foca y de hiena también se creía que mantenían los rayos lejos de las embarcaciones, por lo que los marineros las colocaban en la punta de los mástiles (PLUTARCO: *Mor.* 664 C; 684 C; *cf.* PLINIO: *Nat. Hist.* II 146). En el caso de la foca, los antiguos justificaban esa propiedad recurriendo no sólo a la idea de la fuerza oculta, es decir, a la capacidad interna de rechazo u oposición (δύναμις ἀντιπαθής) que aquella piel poseía, sino en particular a la creencia de que este animal era portador de un mal de ojo superior a cualquier otro, convirtiéndose así en un efficacísimo amuleto: *vid.* DETIENNE, M.-VERNANT, J.P.: *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, Madrid, 1988, 237 s. El concepto de fuerza oculta es una de las razones que maneja Séneca, en el texto citado, para explicar por qué la sangre puede desviar y hacer retroceder una nube (la energía interior); sobre dicha teoría, Th. WEIDLICH, *Die Sympathie in der antiken Literatur*, Stuttgart, 1894.

12 PALADIO: *Op. agric.*, I 34, 14; GEOPÓNICAS, I 14.

13 PALADIO: *Op. agric.*, I 34, 15; GEOPÓNICAS, I 14. La nube huía, según Paladio, porque estaba irritada al contemplar su reflejo o porque cedía el campo a la nueva imagen, tomándola por un doble; esta segunda explicación está mejor orientada, pues los espejos funcionan en la magia como objeto fascinante que tiende una trampa a quien lo contempla, pues ve en él aquello que desea: *vid.*, MESLIN, M.: «Significations rituelles et symboliques du miroir», en *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich* (ed. por G. Piccaluga), Roma, 1980, 332-338. Además, la presencia del espejo también podía obedecer a la fuerza atribuida a los objetos metálicos (siguiente nota).

llamada «calacita» con un objeto de hierro¹⁴. Luego tendremos que insistir, recordando estos ejemplos, en el rito de circunvalación de las parcelas por una o dos personas: ya vimos que era propio de Metana, y su importancia radica en el alzamiento de un cerco protector.

Ahora bien, las soluciones antes reseñadas presentaban un grave inconveniente, y es que el ceremonial no siempre podía efectuarse en pleno campo anticipándose al ímpetu de la tempestad. De ahí que fuera aconsejable desarrollar una alternativa estable y permanente, que quedase adscrita al propio terreno y que permitiese despreocuparse de las azarosas circunstancias cuando el cielo pretendiese remitir su ruinoso carga, es decir, contar con un amuleto que, después de haber sido «consagrado»¹⁵, mantuviese una vigilancia constante a la hora de proteger los bienes y la persona de quien lo domina. Es probable que esta solución fuese concebida con posterioridad a la vigencia de los distintos conjuros practicados in situ durante cada alarma. Lo cierto es que una relación de tales remedios perpetuos para apartar el granizo se encuentra en otro pasaje de Paladio (*Op. agric.* I 35, 1-2), aunque trata tan sólo de aquellas filacterias que no incluyen fórmulas: se concedían virtudes «profilácticas» al hecho de cubrir con un paño rojo una piedra

14 Sin embargo, a la χαλαζία o χαλαζίτης («piedra de granizo») no se le atribuían propiedades repelentes del pedrisco, y se denominaba así por su analogía o parecido con los granos de hielo (LAPIDARIO ÓRFICO, 758-761; DECLARACIONES LAPIDARIAS DE ORFEO, 25; PLINIO, *Nat. Hist.* XXXVII 189; SOLINO, 37, 17; ISIDORO, *Orig.* XVI 13, 4). Distinta es la intervención del objeto metálico, pues se halla bien certificada la antigua superstición de que el bronce y su sonido poseían virtudes «profilácticas»; por eso las campanillas de bronce no sólo eran empleadas en ceremonias religiosas como elemento de purificación, sino que cumplían sobre todo la función de amuletos para proteger a las personas, a los rebaños y a las cosechas de la cólera de las divinidades y de sus mensajeros, que se manifestaban en ciertos fenómenos de la naturaleza. Durante los eclipses, por ejemplo, se tocaban las campanas y las trompetas, se golpeaban los calderos y cualquier objeto de bronce (JUVENAL, VI 441-443; TÁCITO, *Ann.* I 28, 2; MARCIAL, XII 57, 16-17); se creía que las campanas puestas en las manos de las estatuillas de Príapo eran salvaguardia de huertos y jardines. Continuando esa práctica, la Iglesia cristiana permitió bendecir (bautizar) y tañer las campanas para poner en fuga a los demonios, calmar las tempestades y combatir el trueno, los rayos y el pedrisco, pero también para ahuyentar a las brujas y hechiceros: y así, desde la Antigüedad tardía hasta el presente siglo, la idea de apartar las tormentas mediante el fragor de los metales ha permanecido viva (véanse, al respecto, las interesantes observaciones sobre esta costumbre, tanto en Europa como entre pueblos de otros continentes, de FRAZER, J.G.: *El folklore en el Antiguo Testamento*, México, 1981, 558-586). En *La leyenda áurea* (cap. 70), al tratar de las Letanías (Mayor y Menor), resume así Jacobo de Vorágine las ideas cristianas medievales heredadas de antiguo: «En estas procesiones se observa el siguiente ritual: abre la marcha la insignia de la Cruz, se enarbolan estandartes, se implora el auxilio de los santos invocándolos nominalmente, se hacen sonar las campanas, y en algunos lugares se lleva una imagen de un dragón con una cola enorme. Se abre la marcha con la santa Cruz y se tocan las campanas durante la procesión para asustar a los demonios y obligarlos a huir... Los tiranos, cuando ven flamear en las tierras que han usurpado los estandartes del verdadero señor de ellas, y oyen los sonidos de las trompetas, se llenan de pavor y huyen. También los demonios, que suelen andar ocultos entre las brumas del aire, al ver las banderas de Cristo, que son las Cruces, y al oír los repiqueteos de las campanas sienten un miedo espantoso y escapan. Esta es la razón, al menos así comúnmente se cree, de que la Iglesia tenga la costumbre, desde muy antiguo, de hacer sonar las campanas cuando amenaza alguna tormenta, porque los demonios, que son quienes alteran el aire y producen las tempestades, en cuanto oyen esas trompetas de Jesucristo huyen despavoridos y abandonan la mala tarea que estaban haciendo» (trad. Fray José Manuel Macías).

15 Se decía que un objeto estaba τελούμενος o *consecratus* cuando había recibido poderes sobrenaturales. La condición de sagrado se adquiría bien por la intervención de una divinidad, bien por la de una persona mediante un solo acto, por ejemplo, una oración: EITREM, S.: «Die magischen Steine und ihre Weihe», *Symbolae Osloenses* 19 (1939), 56-87; FUGIER, H.: *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, París, 1963, 95-99. Sobre la consagración de espejos para la magia, vid. DELATTE, A.: *La catoptrancia grecque et ses dérivés*, Lieja, 1932, 66 s.

de moler¹⁶; o a rodear toda el área del terreno con una planta, la nueza blanca¹⁷; o a crucificar una lechuza con las alas abiertas¹⁸, o a embadurnar con sebo de oso las herramientas destinadas a labores agrícolas. A este respecto, el escritor latino nos recuerda que algunas personas guardan grasa de oso majada con aceite y que con esta mezcla untan las podaderas, operación destinada a preservar los cultivos de los peligros del hielo, de la niebla y de cualquier animal; mas no deja de subrayar la importancia de que semejante antídoto sea administrado en secreto, para que ningún podador caiga en la cuenta: de lo contrario, pierde toda su virtud¹⁹. Un curioso recurso, de origen griego sin duda, fue descrito por Filóstrato (*Heroic.* II, 11 [p. 297]): «¿Hay algo peor que el granizo, que perjudica los vástagos y destroza las ramas?» «En tal caso», dijo Palamedes, «atemos una cinta de cuero alrededor de una cepa y así las restantes vides no sufrirán daños». De nuevo surge la confianza en las cualidades de la piel de cualquier animal, que en su aplicación prístina debía de poseer la condición de víctima o ser un animal ligado míticamente a una divinidad.

Si estos talismanes antigranizo se caracterizan por hallarse físicamente sujetos al lugar que deben proteger, existieron asimismo algunos que acompañaban siempre a la persona, en la creencia de que su fuerza interna evitaría que la calamidad afectase a la salud o a los bienes de su propietario. A ese número pertenecían las amatistas, que, después de consagradas, pasaban por desviar las plagas de langosta y el pedrisco (Plinio, *Nat. Hist.* XXXVII 124); el coral, que envuelto en un pedacito de piel de foca tenía fama de combatir el granizo, y la gema llamada

16 El color rojo estaría en relación con la idea de la sangre, actuando como elemento suasorio sustituto; sobre la intervención de la muela como sede del conjuro, *vid. infra*, filacterias sicilianas de Noto (5) y Palazzolo Acreide (6).

17 Es difícil averiguar cuál pueda ser la conexión establecida entre la nueza blanca o brionia y el granizo, sobre todo teniendo en cuenta que este remedio es también señalado por COLUMELA (X 346-347) como una invención del etrusco Tarcón para evitar los rayos. En mi opinión, tal vez tendría que ver con el hecho de que esta planta se relacionaba con las culebras o serpientes, de donde derivaba uno de sus nombres (ὄφεως σταφυλή, ὀφιοστάφυλον), transmitido por Las CIRÁNIDAS (I 1, 107 Kaimakis) y por DIOSCÓRIDES (IV 182); además, tanto las serpientes como la brionia eran signo de fertilidad, cualidad de la tierra que los conjuros pretendían salvar. ISIDORO (*Orig.* XVII 9, 90), por ejemplo, refiere la noticia de que el jugo de las bayas de la nueza era empleado para hacer volver la leche a las mamas secas. Sobre la relación entre las serpientes y el granizo nos ocupamos luego, a partir del texto de Aín Fourná (4), y al final del trabajo (así como en la nota 19). En cualquier caso, el uso de ciertas plantas para conjurar las tormentas cuenta con paralelos: en el Voigtland se cree que la árnica de montaña, recogida la víspera de San Juan y picada a trocitos sobre los campos, o colgada bajo el techo, protege la casa y las cosechas del rayo y del granizo; véase FRAZER, J.G.: *Le Rameau d'Or*, IV, París, 1984, 232 (trad. francesa de *The Golden Bough*). De las supersticiones existentes respecto a la recogida de la brionia (los lunes, antes de la salida del sol, bajo la influencia de Júpiter y Venus) y de los calificativos mágicos que se le atribuyen (reina de los dioses; divina; dueña de la tierra, del cielo y del agua; madre de las plantas) se ha ocupado DELATTE, A.: *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillite des simples et des plantes magiques*³, Lieja, 1961, 50-52; 60; 134.

18 Según COLUMELA, X 348-350, el origen de este talismán sería griego, puesto que la crucifixión de aves nocturnas para impedir las siniestras voces de sus congéneres y alejar las plagas había sido idea del adivino Melampo, hijo de Amitaón.

19 La grasa de oso, bruto que encarna el vigor salvaje de la tierra, continuó siendo utilizada después de la Antigüedad como materia repelente del granizo, frotándola sobre objetos u otros animales (serpientes); *cf.* FRAZER, J.G.: *Pausanias's Description of Greece*, III, Londres, 1898, 290. Sobre la serpiente en relación con el granizo, *vid. infra*, cruz de Aín Fourná (4).

lychnis, por dar brillo en la oscuridad, y que era probablemente el rubí o el granate (Lapidario Órfico, 271-272; Declaraciones lapidarias de Orfeo, 7)²⁰.

Sin embargo, el grupo que más nos interesa no es el anterior, sino el formado por aquellos amuletos que, estando situados en un lugar fijo, son portadores de un encantamiento expresado mediante una o más fórmulas. Plinio (*Nat. Hist.* XVII 267; XXVIII 29) nos dejó constancia de que en su época era ésta una costumbre bastante generalizada para tratar de desviar el granizo, y aunque parece que conocía la letra de algunos de ellos, juzgó oportuno no registrarlos²¹. Por suerte han llegado hasta nuestros días varias piezas inscritas con diferentes conjuros, halladas en todo el ámbito del Mediterráneo antiguo, las cuales nos ayudarán a encajar la pizarra de Carrio en el marco de la tradición mágica y ritual construida por las poblaciones rurales griegas y romanas. Disponemos de los siguientes paralelos:

1. Inscripción griega sobre una lápida de piedra caliza encontrada en Sidi Kaddou (Bou Arada, Túnez)²². Es, sin ninguna duda, muy completa, pues contiene el texto de un encantamiento que pretende desviar no sólo el granizo, sino también la acción de los vientos, del tizón o negrilla y de las langostas²³. Puede fecharse entre la segunda mitad del siglo II y el siglo III d.C. Dice así:

σσεξι Ορεοβαζαγρα, Ορεοβ[αζαγρα ?]
Αβρασαξ, Μαχαρ, Σεμεσειλαμ, Στεναχτ[α],
Λορσαχθη, Κοριαυχη, Αδωναιε, κύρ[τοι]
4 θεοί, κωλύσατε, ἀποστρέψατε ἀπὸ τοῦδ[ε]
χωρίου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ γεννωμένων[ν]
— ἐν ἀμπέλοις, ἐλαιῶσιν, σπορητοῖς τόπ[οις] —
καρπῶν χάλαζαν, ἐρυσείβην, ὀργή[ν]

20 Del coral se decía que era capaz de proteger frente a los vientos, las olas, la inestabilidad del mar, los rayos, los sortilegios, los torbellinos violentos, los malos espíritus, los piratas, la inestabilidad del mar y los accidentes nocturnos: véase LAPIDARIO NAUTICO, 5; Las CIRÁNIDAS, IV 67, 2-7 (Kaimakis). Lo cierto es que constituía el amuleto náutico por excelencia, pues los navegantes creían que amparaba de todos los riesgos inherentes al mar, singularmente de las tempestades: *vid.* WACHSMUTH, D.: ΠΟΜΠΙΜΟΣ Ο ΔΑΙΜΩΝ. *Untersuchung zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen*, Dissert. Berlín 1960, Berlín, 1967, 442. Sus virtudes provenían, cómo no, de la oculta fuerza interna de rechazo u oposición, propiedad que le valió a una clase de coral el nombre de ἀντιπαθές. No debe, por lo tanto, causar extrañeza que cuando el portador del coral fuera un hombre apegado a tierra firme, se diese por supuesto que ejercía la misma tutela: además, su color era rojo (sangre), y sus poderes estaban reforzados por la piel de foca (*supra*, nota 11). El color rojo (sangre) es propio asimismo de rubíes y granates.

21 Cf. BECKMANN, F.: *Zauberei und Recht in Roms Frühzeit. Ein Beitrag zur Geschichte und Interpretation des Zwölftafelrechtes*, Diss. Münster, Osnabrück, 1923, 15 s. No deben confundirse tales encantamientos, que pertenecían al grupo de las filacterias antigranizo, con la denominada *excantatio frugis*, operación consistente, según los antiguos, en hacer pasar la cosecha desde un campo hasta otro mediante la recitación de un hechizo. VIRGILIO registra este procedimiento en la Bucólica octava (v. 99): *atque satas alio uidi traducere messis*: *vid.* BECKMANN, *op. cit.*, pp. 5-16; TUPET, A.M.: «Rites magiques dans l'Antiquité romaine», *ANRW* II 16.3, Berlín-Nueva York, 1986, 2615-2617.

22 FERCHIOU, N.-GABILLON, A.: «Une inscription grecque magique de la région de Bou Arada (Tunisie), ou les quatre plaies de l'agriculture antique en Proconsulaire», en S. Lancel (ed.), *Actes du IIe Colloque International sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord* (Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, N.S., fasc. 19 B, 1985), París, 1985, 109-125.

23 Sobre la domesticación y conjuros de los vientos *vid. infra*, nota 45.

- 8 τυφόνων ἀνέμων, κακοποιῶν
 ἀκρίδων ἑσμών, ἵνα μηδὲν τῶν ἀ-
 μοιωτικῶν τῶνδε ἄψεται τοῦ-
 δε τοῦ χωρίου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ [κ]α[ρ]-
 12 πῶν πάντων· ἀσινεῖς δὲ αὐτοῦ[ς] καὶ ἀ-
 φθόρους πάντοτε συντηρήσατε,
 ἕως ἂν οἶδε λίθοι γεγραμ-
 μένοι τοῖς ἱροῖς ὑμῶν ὄνομα-
 16 σιν ὑπὸ γῆ περὶξ κείμενοι
 ὄσιν.

Traducción: «sssexi (*letras efesias*) Oreobazagra, Oreobazagra, Abrasax, Majar, Semesilam, Estenajta, Lorsajze, Coriauje, Adonai, dioses tutelares, apartad, desviad de este terreno y de los frutos que en él se producen —en las viñas, en los olivos, en los campos sembrados— el granizo, el tizón, la cólera de los vientos huracanados, el enjambre de maléficis langostas, para que ninguno de tales anticonceptivos afecte a este terreno ni al conjunto de los frutos que crecen en él. Conservadlos, en cambio, siempre intactos y sanos, durante todo el tiempo en que estas piedras, que contienen la inscripción de vuestros sagrados nombres, estén colocadas bajo tierra por todo el contorno». Más tarde volveremos sobre este ejemplo, pero conviene ya realzar varios detalles: la serie de nombres de potencias, que tanto corresponden a entes divinos como son simples palabras mágicas (Majar, Estenajta), por cuya sola mención actúa el conjuro; o el hecho de que estos nombres suman la cifra de nueve, así como la posible existencia de más copias de la lápida, que se distribuyen por algunos puntos de la propiedad delimitando como hitos el área protegida.

2. Dos tablillas de bronce casi idénticas halladas en el sur de Francia, una en Bouchet (Depart. de Drôme)²⁴, la otra en Mondragon (Depart. de Vaucluse)²⁵. En la primera se aprecia un agujero practicado hacia el centro, sin duda para sujetarla en el emplazamiento idóneo. Parece que ambas contienen el mismo exorcismo para evitar el granizo, el temporal de nieve y todas las plagas de un territorio, objetivo que el amuleto ha previsto lograr por efecto de una potencia divina, Oamuza, a la que Abrasax debe prestar colaboración y ayuda: ἀποστρέψον ἐκ τούτου τοῦ χωρίου πᾶσαν χάλαζαν καὶ πᾶσαν νιφάδαν καὶ ὅσα βλάπτει χωρ[ί]α. κελεύει θεὸς Ὡαμούθα, καὶ σὺ συνέργει, Ἀβρασάξ²⁶. La primera línea de la tablilla se halla flanqueada por dos signos estelares, y en el asidero se han escrito varias letras efesias.

24 IG XIV 2481. La tablilla pasó al museo de Avignon; *vid.* LECLERCQ, H.: *DACL* I 2, cols. 3237 s., s.v. **Avignon** (Épigraphie d'); cols. 1840 s., s.v. **Amulettes**.

25 IG XIV 2494. Se conserva tan sólo un fragmento, que coincide con las fórmulas de la inscripción de Bouchet que a continuación citamos. La única diferencia con la anterior estriba en la incisión del cognombre de Julio, que apunta al propietario del campo y sitúa ambos documentos, al igual que los caracteres paleográficos, en época imperial avanzada.

26 La asociación νιφάξ ἢ χάλαζα tiene reminiscencias homéricas (*Iliada*, XV 170).

3. Lápida marmórea mutilada de Filadelfia de Lidia, con el texto griego de un encantamiento para defenderse del granizo²⁷. Pese a las numerosas lagunas, restituidas por Cumont, podemos reconocer que este talismán cristiano dirige su aversión contra un δαίμων anónimo responsable de los cielos agitados y en desorden, que rige las alturas cuando truena, relampaguea y llueve piedra; se presume que este espíritu posee «boca de fuego» (καμνόςτομος). El innominado demonio es conjurado por los poderes de Sabaoth, del trono del Señor y de Ufridiel, pero también por la fuerza «del nombre del huevo de pájaro macho» y por la serie de los siete planetas, representados mediante las siete vocales del alfabeto. Un último detalle, que llama particularmente la atención, es que la filacteria establece los límites del área que debe quedar inmune de la furia de aquel *daimon* y que principian en la Novena Aldea (¿la novena milla alrededor de Filadelfia?), y esta solicitud se complementa con una nueva exhortación, esta vez a los arcángeles Rafael, Ragüel, Istraël y Agatoel, para que levanten con su sello un círculo o precinto hermético de seguridad (περισφραγίξεν), protector de Filadelfia y de su campiña hasta la frontera señalada²⁸.

4. Otro documento de origen africano es la cruz de plomo de Aïn Fournas, la antigua *Furnos Maius*, en Túnez²⁹. Su barra vertical mide 34 cm., la transversal 35 cm.; fue hallada en una zanja, cerca del acueducto romano de la ciudad. La cruz ofrece dos inscripciones latinas muy similares, una por cada lado, y sólo hay entre ellas ligeras variantes. Cronológicamente, podría situarse entre los siglos V y VII d.C. El cotejo de ambos textos pone de manifiesto que se trata de un encantamiento contra el granizo (*scriptura ad grandinem*) verdaderamente original. Entre numerosos arcanos mágicos e invocaciones, la cruz reproduce una especie de diálogo mantenido entre una serpiente, *bipera* (= *uipera*) *serpis*, que sale de una fuente o de la propia tierra y que viene a representar a la guardiana del suelo, y un hombrecillo (*omunculo*) capaz de librarla de las malas aguas y del dañino pedrisco. El conjuro reafirma su coherencia desde el momento en que aquel extraño ser responde a la serpiente: *ego te libero de aquas malas et de grandine mala*.

27 GRÉGOIRE, H.: *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure*, Fasc. I, París, 1922, n° 341 ter (pp. 124 s.).

28 Surge aquí el motivo de la obediencia de los diablos ante el sello divino, que fue desarrollado en el llamado *Testamentum Salomonis* (Migne, P.G. CXXII, 1315-1358). El sello de Salomón (σφραγίς Σολομῶνος) le había sido entregado al rey por el arcángel Miguel, era de electro y en él estaba representada la «pentalfa»; en virtud de su potencia, Salomón rinde a los demonios y les constriñe a edificar el templo. Entre los siglos IV y VI d.C., en la Iglesia del Gólgota todavía se mostraba a los peregrinos el supuesto sello de Salomón (*anulus, unde Salomo sigillavit demones*), que ligaba al diablo. El Testamento de Salomón es de inspiración judía, aunque fue remodelado por los cristianos; véase DELATTE, A.: *Anecdota Atheniensia*, I. *Textes grecs relatifs à l'histoire des religions*. Lieja-París, 1927, 117, l. 27; PREISENDANZ, K.: *RE Suppl.* VIII, cols. 670-676 y 685, s.v. **Salomo**. GÓMEZ MORENO: *Documentación goda...* (1966), 101, publica un talismán inédito del s. XII, del Museo Arqueológico Nacional (Madrid), con un conjuro contra el granizo, las nieblas y el hielo, que muestra viva la confianza en el poderío de Salomón: «*In isto circulo coligantur opere diabolico nubes cum grandine et nebula mala atque gelata cum ligacione diabolica cum qua religavit illo Salomon, alligo uos diabolos cum exercitu ligo uos Satan Lucifer Belial...alligo uos per Patrem et Filium et Spiritum Sanctum alligo*». Finalmente, el motivo del sello se transfirió sin más a la magia medieval, tal como se aprecia en un pasaje del *Jardín de flores curiosas* (Trat. 3º), de ANTONIO DE TORQUEMADA: «pues es cosa muy notoria que los nigrománticos y hechiceros apremian a los demonios, y los fuerzan a hacer y cumplir su voluntad; y así, muchos los tienen atados y ligados en anillos y en redomas y en otras cosas, sirviéndose de ellos en lo que quieren, y a estos tales demonios llaman comúnmente familiares» (p. 286 de la edic. de G. Allegra, Madrid, 1982).

29 AUDOLLENT, A.: «Double inscription prophylactique contre la grêle, sur une croix de plomb trouvée en Tunisie», *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 43, 2 (1939), 45-75.

La filacteria pide luego expresamente que el granizo se aleje de las cosechas, de las viñas, de las huertas, de los frutos, de las encinas y de los olivos, enumeración que define el catastro agrario de su dueño.

El interés de esta pieza todavía es más amplio y alcanza a muchos aspectos dignos de reseñar. La cruz tiene tres agujeros que fueron practicados después de la grabación del texto, lo que hace evidente que estuvo fijada en algún soporte. De sus fórmulas cabe destacar la que reza *ibi nata es bitis (=uitis) cum senquine (=sanguine) Christi*, en donde resurge el tema de la sangre, y la que recomienda, antes de destapar la energía del talismán, situarse en un punto, dar una vuelta sobre sí mismo y repetir tres veces los exorcismos: *ibi ista (=sta) et ingira modo ter memora*³⁰. Al final de la titulada (por Audollent) parte I encontramos la invocación *in nomine Domini Patris et Filio et Ispirito Dei sento (=sancto) Chisto tuo* —apelación trinitaria que también está en la pizarra visigoda—, cuya simple lectura basta para dotar de flujo eficiente a las palabras del conjuro: *nomen sentu (=sanctum) quia (=ut) baleat (=ualeat) quod ego incento (=incanto)*. La parte I finaliza con la oración *agios, agios, agios, emen, emen, alleluia, alleluia* (3 + 2 + 2 = 7); la parte II modifica la fórmula, pero mantiene la cifra global (3 *agios* + 3 *emen* + 1 *alleluia* = 7). En aquélla se ha trazado hasta diez veces el signo de la «pentalfa», que encabeza y cierra el conjuro, mientras que en la parte II sólo hay cinco «pentalfas», aunque nuevamente una de ellas abre el texto y otra lo clausura.

5. Inscripción griega cristiana de Noto (Sicilia), grabada sobre una losa de piedra calcárea³¹. El conjuro, con algunas variantes, está escrito dos veces, una por cada cara (A y B); puede fecharse entre finales del siglo IV y finales del VI. Es una filacteria cristiana para la protección de un viñedo, y aunque no indica expresamente que persiga un objetivo concreto, resulta evidente que apunta en particular hacia el granizo desde el momento en que las palabras mágicas del encantamiento (cara A) se dirigen contra un espíritu perturbador al que se denomina θεός Μιχαλάζοκος (nombre compuesto de Μιχαήλ + χάλιαζα), es decir, el «demonio Miguelgranicero»³². Tres cuestiones nos interesan de este amuleto. En primer lugar, la invocación de ayuda a Jesucristo, Miguel, Gabriel, Uriel, Rafael, Iao, Atas, Crefiel, Amega, Nef[.]el, Fato, Edanemuel y Ameseel; Cristo y una serie de ángeles son concebidos, así pues, en sincretismo con entidades paganas y con nombres misteriosos (Mamilafinael, Mucatailouejamdaeie), lo que ilustra bien la búsqueda de efectos de acumulación propia de estos amuletos. La losa fue colocada en un lugar del terreno, probablemente enterrada, desde el que deberá irradiar su protección a toda la propiedad, tal como se desprende del giro οὔπου κίτε τοῦ φυλακτίριον τοῦτου (= ὄπου κείτοι τὸ φυλακτήριον τοῦτο). Añadiremos, por último, que el redactor

30 Sobre el valor de la triplicación en los actos mágicos *vid.* WEINREICH, O.: *Triskaidekadische Studien* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 16, 1), Gießen, 1916, 121-123; MEHRLEIN, R.: *RLAC IV*, cols. 269-310 (espec. 291-294), s.v. *Drei*. Algunos interesantes ejemplos figuran en PETRONIO, *Sat.* 131, 5 (escupir tres veces; meterse unas piedrecitas tres veces por el escote) y PLINIO, *Nat. Hist.* XXVIII, 21 (repetir tres veces la fórmula); 33 (piedra o arma arrojada que ha matado en tres golpes a tres animales); 36 (conjurar tres veces, tocar tres veces); 44 (lavarse tres veces los ojos). En conexión con el rito está el número nueve: tres golpes a tres animales; nueve nudos en un hilo (PLINIO, *Nat. Hist.* XXVIII, 33; 48).

31 MANGANARO, G.: «Nuovi documenti magici della Sicilia orientale», *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei* 18 (1963), 57-74.

32 A su vez, en la cara B del talismán la entidad que puede dañar el viñedo consiste en una serie de nombres misteriosos (Misjouton/Linaton/Losjoio), y el conjuro pide que sea «expulsada dentro del cuerpo del cerdo».

del mismo llegó a imaginar que el demonio Miguelgranicero procedió a instalarse o era atraído εἰς τρεῖς ὄρους, es decir, hacia tres piedras de moler que debían hallarse expuestas por el viñedo y que tal vez actuaban de límite protector (de pararrayos) en el que se inmovilizaba a aquel espíritu, para que no pudiese penetrar en el área de la plantación. Y ya vimos antes que Paladio (*Op. agric.* I 35, 1) remitía al expediente de la muela, cubierta con un paño rojo, para evitar el pedrisco.

6. Epígrafe griego de Palazzolo Acreide (la antigua Acras), en Sicilia³³. Es una placa de barro cocido, de 31 por 22 cm., inscrita en sus dos lados; el texto ocupa toda la cara A y una parte de la cara B. Podría datarse entre finales del s. IV y comienzos del VI d.C. Se trata de otro amuleto cristiano destinado a proteger los frutos de una viña. Hay algunas razones para incluirlo en esta serie, pese a que el conjuro no menciona las plagas que pretende combatir. El granizo era, en efecto, la principal ruina de las vides, por lo que cualquier filacteria que pregone la defensa global de ese cultivo se sobreentiende que está pensando, ante todo, en semejante fenómeno³⁴; pero sucede también que en esta placa aparece el término ὀλιστήριον (= ὀλιστήριον), que quizá podría entenderse en el sentido de muela³⁵, y ya hemos visto en el caso anterior —otro amuleto siciliano— cómo estas piedras parecen cumplir una función especial para neutralizar al agente que causa el pedrisco. Por lo demás, el conjuro se abre con el nombre de Jesucristo y se cierra invocando a los arcángeles Gabriel y Miguel, que gozan de preeminencia en este contexto; y entre los varios caracteres representados, aquí se encuentran el crismón y la «pentalfa» (inicio de la cara B).

7. Tablilla latina de plomo hallada en una colina cerca de Trau (la antigua Tragurium, en Dalmacia); mide 12,5 por 9,5 cm. Está escrita por ambas caras; hay 16 líneas en la anterior y 9 en la posterior. Contiene un exorcismo cristiano contra el granizo (l. 13: *grandene nuoceres*)³⁶. Cabe fecharla los siglos VI y VIII d. C. La imprecación se dirige contra el impuro diablo llamado Tartarucu, del que se dice que fue atado con cadenas por el arcángel Gabriel y de cuyas andanzas y fracasos se traza una breve historia, amonestándole para que, en nombre del Señor, procure no repetirlos³⁷. La tablilla muestra dos agujeros en uno de los márgenes, seguramente porque fue fijada mediante clavos.

33 PUGLIESE CARRATELLI, G.: «Epigrafi magiche cristiane della Sicilia orientale», *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei* 8 (1953), 184-189; BURZACHECHI, M.: «Nuove iscrizioni greche cristiane di Comiso», *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei* 14 (1959), 408 s.

34 Conocemos otro amuleto cristiano de Sicilia, hallado en Comiso, destinado a la protección absoluta de un viñedo y que, por lo tanto, comprende asimismo al granizo. De él nos interesa la invocación hecha, como poderes eficientes, a Jesucristo, a una serie de ángeles (Abimel, Lasfén, Amiel, Eloel?, Crefiel, Erael), a entidades divinas judías y mágicas, algunas de las cuales pueden ser concebidas como ángeles (Adonael, Eaol, Eloem ?, Fajzobar, Abra[sa]x), e incluso a Adsaer, nombre mediante el cual se requiere al planeta Zeus; el documento también puede fecharse entre finales del s. IV y comienzos del VI d.C.: *vid.* PUGLIESE CARRATELLI: *loc. cit.*, pp. 181 s.; BURZACHECHI: *loc. cit.*, pp. 405-407; MANGANARO: *loc. cit.*, pp. 60; 63 s.

35 *Vid.* MANGANARO: *loc. cit.*, p. 64 y n. 38.

36 Editada en CIL III p. 961, pero sigo las transcripciones de Barada después de una cuidadosa limpieza del plomo: BARADA, M.: «Tabella plumbea traguriensis», *Vjesnik Hrvatskoga Arheološkoga Društva* 16 (1935), 11-18, con resumen en alemán.

37 Tartarucu es uno de los ángeles caídos, al que sometió Gabriel. Su nombre se emplea también como sinónimo de Satán; *vid.* J. MICHL, *RLAC* V, col. 236, s.v. **Engel V** (Katalog der Engelnamen),

8. El último documento epigráfico que conviene a nuestro estudio es un amuleto compuesto (inscripción + estatua divina) que no tuvo por objeto conjurar el granizo, sino tan sólo las plagas de langosta. A efectos comparativos, sin embargo, tendremos ocasión de verificar la utilidad de sus contenidos. Es una basa de mármol blanco, con inscripción latina por una de sus cuatro caras, sobre la cual se alzaba la estatua de Mercurio, que no hemos conservado; proviene del desfiladero llamado las Puertas de Cilicia (Gülek Boğazl) aunque debió de llegar aquí por haberse desprendido de lo alto de la colina de Kale³⁸. Éste es el texto de la inscripción:

Mercuri sceptripotens, Argifonta, deorum angele,
abige lucustarum nubis de his locis sacrosancta
virga tua, tuum enim simulacrum hoc in loco stat
4 ponendum ad proventum frugum et ad salutar[e]
remedium locorum et nationum harum;
sis propitius et placatus hominibus cun-
ctis et des proventus frugum omnium rerum.

Traducción: «Mercurio, poderoso por tu cetro, matador de Argos, mensajero de los dioses, aleja de estas tierras las nubes de langostas con tu sagrada varita, pues tu estatua se encuentra situada en este punto para procurar abundancia de cosechas y como remedio provechoso para estos lugares y estos pueblos; mira propicio y benévolo a todos los hombres y concédeles el mayor número de frutos de toda clase». El editor no proporciona ninguna datación, aunque el epígrafe debe ser posterior al s. II d. C. El detalle más digno de subrayar es cómo la tradición griega generó en torno a la figura de Hermes una nomenclatura específica cuya influencia aflora en el epíteto *sceptripotens* y en los atributos *angelus* y *Argifontes* del Mercurio romano: los dos primeros vocablos tienden un puente a la absorción sincrética por parte de los cristianos y pueden resurgir inopinadamente en las filacterias más tardías, como patentiza el texto de Carrio.

9. A esta serie debemos agregarle el texto de un conjuro cristiano bizantino publicado por A. Almazov³⁹, que parece sacado de un formulario y contiene puntos de comparación no exentos de interés. Es este: Εξορκισμός τοῦ χαλαζίου· Μάβρον νέφος ἐσηκώθη ἐκ Βηθλεεμ ἀστραπόβροντον χάλαζαν γέμον και ὑπήνητησεν αὐτῷ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου λέγων· Ποῦ ὑπάγεις, μάβρον νέφος ἀστραπόβροντον χάλαζαν γέμον; Λέγει αὐτῷ· Ἐγὼ ὑπάγω εἰς τὰ μέρη τοῦ (δεῖνος) τόπου ἀμπελῶνος ξηράναι κήπους, φθεῖραι δένδρα και γεννήματα, και ὀπωρόφυτα καταλύσαι και πᾶν κακὸν ποιῆσαι. Λέγει αὐτῷ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου· Ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, τοῦ ποιήσαντος τὸν οὐρανὸν και τὴν γῆν και τὴν θάλασσαν και πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς. Ὁρκίζω σε εἰς τὰ τέσσαρα κίονια τὰ βαστάζοντα τὸν ἀσάλευτον θρόνον τοῦ θεοῦ και εἰς τὸν πύρινον ποταμὸν, μὴ ἀπέλθης εἰς τὰ μέρη τοῦ τόπου (τοῦ δεῖνος) ἀλλὰ ἄπελθε εἰς τὰ ἄγρια ὄρη ἔνθα ἀλέκτωρ οὐ κράζει, σημαντήρι οὐ φωνεῖ, οὐκ ἀκούεται, εἰς δόξαν τοῦ ἐπουρανίου και μεγάλου θεοῦ. Ἀμήν.

38 VARINLIÖLU, G.: «Une inscription de Mercure aux Portes de Cilicie», *Epigraphica Anatolica* 11 (1988), 59-64.

39 En *Istoriko-filologicheskoe Obshchestvo: Letopis* 6 (1898), 334 (*non vidi*); fue reproducido en GRÉGOIRE: *op. cit.*, pp. 124 s.

«Exorcismo del granizo: Nube negra se levantó de Belén llena de granizo con rayos y truenos, y fue a su encuentro arcángel del ejército de Dios, diciendo: ¿a dónde vas, Nube negra llena de granizo con rayos y truenos? Le responde: me voy hacia los pedazos de (tal) lugar plantado de viña a secar los huertos, arruinar los árboles y los brotes, y a estropear los frutos y a causar toda suerte de daños. Dícele arcángel del ejército de Dios: te conjuro por el dios invisible, el creador del cielo y de la tierra y del mar y de todo cuanto hay en estos lugares. Te conjuro ante las cuatro columnas que sostienen el trono inmóvil de Dios y ante el río ígneo, no intentes marcharte hacia los pedazos del lugar (tal), vete en cambio hacia los montes salvajes en donde gallo no grita, pastor no habla, no se oye, para la gloria de Dios celeste y grande. Amén». Este encantamiento parece sacado de un formulario y pertenece al tipo de los llamados «Begegungssegen» («exorcismos de encuentro»)⁴⁰.

Todos estos paralelos bastan para manifestar cómo los amuletos antigranizo, con todas sus peculiaridades, se amoldan perfectamente a los cauces y técnicas de la familia de los hechizos, bien conocidas a través de los papiros, de los epígrafes y de las gemas mágicas. La magia no se distingue de la religión por la naturaleza de sus procedimientos ni por el carácter milagroso de sus efectos, sino por lo que presenta de incompatible con el sistema de ideas religiosas heredado y con las imágenes de la tradición, es decir, por forzar los poderes sobrenaturales, en lugar de ofrecerles adoración y reverencia, tratando de conseguir lo que se desea y de evitar lo que se teme⁴¹. Sin embargo, no debe olvidarse que a menudo la magia puede ser antes ciencia que religión, porque partiendo de un empirismo casi institutivo el pensamiento mágico trata de ordenar el mundo de forma relativamente inteligible. Las recetas de los encantamientos son tanto más poderosas cuanto más primitivas y de más lejos vienen. Fácilmente se aprecia que las fórmulas e invocaciones antiguas aparecen, en las diferentes versiones, alargadas o acortadas, e incluso combinadas con otras que proceden de fuentes similares (conjuros de distinta clase, ensalmos, sortilegios, maleficios). Es muy difícil, cuando no imposible, reconstruir los originales de cada género de hechizamiento, porque suelen estar desfigurados por una tradición larga e irregular, que prescinde de la norma de mantenerse fiel a sus modelos y recurre a la improvisación; de ahí resulta que, junto a un núcleo más o menos puro e inteligible de expresiones y objetivos, la mayoría de las fórmulas vienen sugeridas mediante simples alusiones, mientras que algunas otras se desenvuelven de forma incontrolada.

La redacción de los varios elementos formularios que se suman o contraponen dentro del conjuro se halla asimismo presidida por criterios singulares. Cabe asociar tanto citas profanas como oraciones o pasajes sagrados, y de los términos empleados basta con que uno sólo posea

40 Compárese con el conjuro contra la jaqueca publicado y comentado por A.A. BARB («La supervivencia de las artes mágicas», en A. Momigliano y otros, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989 [Oxford, 1963], 139), escrito en griego sobre una hoja de plata hallada en una tumba romana del s. III: Antaura —un demonio femenino— sale del mar llorando y gritando. Artemis de Éfeso —diosa de la magia— la encuentra, le pregunta a dónde va y la exorciza. Los paralelos cristianos del amuleto contra el demonio de la jaqueca reemplazan a Artemis por nuestro Señor Jesucristo o por el arcángel Gabriel. Los exorcismos cristianos de encuentro se perpetuaron en todas las lenguas y países de Europa y de Asia Menor, fieles siempre a la estructura primitiva: Cristo, la Virgen o cualquier ángel o santo se encuentran vagabundeando al demonio de una enfermedad y le ordenan que deje de causar el daño.

41 Respecto a la distinción entre religión y magia, son interesantes las observaciones formuladas por BARB, *loc. cit.*, pp. 117-119; VERSNEL, H. S.: «Some Reflections on the Relationship Magic-Religion», *Numen* 38 (1991), 177-197.

relación con la circunstancia que justifica la operación mágica; la página se refuerza, a veces, con la inclusión de salmos, de jaculatorias o de cualquier fragmento textual de carácter religioso. La evolución de esta rutina desemboca en un condicionamiento emotivo personal, de forma que la atención se centra en los motivos figurados y en los simples signos escritos y pronunciables, sin intentar comprender la cosa significada, hasta el punto de que la palabra desplaza al sentido. Poco a poco, el valor de los conjuros deja de residir en su estructura original, y finalmente todos los amuletos traspasan su poder desde el significado literal de sus frases a las formas de los signos o a las cualidades de los sonidos de que se compone. El encantamiento oral o escrito pasará, en definitiva, de lo inteligible a lo ininteligible y el proceso se consuma cuando esta clase de documentos acaba transformándose en un instrumento mágico cuya virtud emana de su propia recitación o de su existencia material, no del encadenamiento de secuencias capaces de informar⁴².

Los datos hasta ahora analizados han de facilitarnos la comprensión de la pizarra de Carrio, que es tal vez el más rico y amplio de todos los documentos de su categoría tanto por la acumulación de fórmulas como por la forma en que las distribuye (insertando las «enunciativas/inteligibles» entre las «mágicas/carentes de sentido», aunque también estas últimas puedan traducirse). No hay ningún inconveniente en titular este texto visigodo como un talismán contra el granizo, pues salta a la vista que no menciona, fuera del pedrisco (*grando*), ninguna otra perturbación atmosférica ni plaga animal que pretenda domeñar. El conjuro dedica un apartado, como en algunos de los ejemplos antes reseñados, a enumerar los bienes rurales que la filacteria se encarga de proteger: los árboles, los segadores (metonimia de mieses), las viñas o parras, los frutos en general. Pero es probable que esta relación constituyese ya una mera fórmula anquilosada escrita para cubrir todas las contingencias, con independencia de los verdaderos cultivos que el suelo admitiese. En la línea 10 se identifica al diablo (*adiuro te Satan*) como el ente maléfico responsable del daño que el amuleto debe desviar. El señalamiento por su nombre del agente inductor de la desgracia es una costumbre frecuente en estas filacterias: era un δαίμων anónimo, que despedía fuego por la boca, en la lápida de Filadelfia (3); el espíritu llamado Μιχαλάζοκος en la inscripción de Noto (cara A), o la misteriosa advocación Misjouton/Linaton/Loşjoio de la cara B de este mismo epígrafe (5); el diablo Tartarucu en la tablilla de plomo de Trau (7); «Nube negra», a la que se atribuyen cualidades propias de persona, en el exorcismo cristiano bizantino (9). ¿Cómo opera este mecanismo? De modo muy sencillo: estamos ante el viejo principio del conocimiento y apropiación del nombre⁴³. Un mago o un conjuro dominan y tuercen la voluntad del *daemon* porque se encuentran en posesión de su nombre; la inclusión ritual del mismo en la liturgia del acto constituye precisamente uno de los

42 En este proceso influyó sin duda la gran popularidad de las gemas y de otros objetos que poseían virtud «apotropéa» en sí mismos y traspasaron ese valor puramente material de amuleto a los pasajes escritos, de carácter mágico, que en los mismos solían grabarse; sobre los numerosos ejemplos de gemas con letreros «profilácticos» ininteligibles, cf., BONNER, C.: *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950; DELATTE, A. y DERCHAIN, Ph.: *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, París, 1964. Sobre el valor de la palabra, en general, dentro de la recitación mágica, véase BAEUMER, A.: «Die Macht des Wortes in Religion und Magie (Plinius, Naturalis historia 28, 4-29)», *Hermes* 112 (1984), 84-99; ADDABBO, A.A.: «Carmen magico e carmen religioso», *CCC* 12 (1991), 11-27.

43 El nombre de una persona es la persona misma: *vid.*, KROLL, W.: «Namenaberglauben bei Griechen und Römern», *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* 16 (1914), 179-196.

pasos característicos dentro de la ceremonia mágica, porque al desvelarlo, oralmente o por escrito, el hechizo/talismán controla los poderes del portador del mal y los hace inofensivos.

Ahora bien, si la identificación por escrito del ente inductor del daño suele acompañar a esta clase de conjuros, es porque desde muy antiguo existía una forma de pensamiento que avalaba la medida. En virtud de las primitivas creencias religiosas, las tempestades y sus secuelas pertenecían al ámbito de los dioses celestiales que controlaban los fenómenos atmosféricos. Zeus, Júpiter y Yahvé ofrecen rasgos típicos de los dioses del tiempo de las antiguas culturas del Próximo Oriente y de Asia Menor, dioses que distribuían a los humanos tanto los beneficios como las desgracias. Es natural que las gentes de la Antigüedad establecieran una relación causal entre las fuerzas de la naturaleza y las acciones humanas, de modo que las tormentas, las lluvias, el viento y el granizo (junto con otras calamidades) podían tomarse como signo inequívoco de la cólera celestial, que empleaba ese azote para castigar la insolencia y las ofensas del hombre, y esta misma correlación fue confirmada después por el cristianismo, que contaba con numerosos ejemplos en la tradición judía. La divinidad llegaba incluso a destruir a sus enemigos valiéndose de lluvias especiales (piedras, hielo, huracanes, inundaciones). Sin embargo, a partir de la época helenística, caracterizada por una notable difusión de la idea de los espíritus, el vulgo comenzó a atribuir las catástrofes naturales no a los dioses —ni los cristianos, más tarde, a Dios—, sino a la cólera de los *daemones* o de los ángeles caídos⁴⁴.

De forma simultánea, todas aquellas culturas forjaron imágenes de seres especiales que, por sus conocimientos mágico-religiosos, podían influir sobre las fuerzas divinas que generaban esa clase de fenómenos. Estas figuras, a quienes en primera instancia se les concedía la facultad de desviar tempestades (incluido el viento y el granizo), fueron consideradas poco a poco como agentes también cualificados para desencadenar esa misma perturbación. A dicho grupo pertenecieron Zaratrusta y algunos otros magos persas, Moisés y Abraham, los *Telchinoi* de la cultura griega —capaces de esterilizar los animales, de secar las plantas y arruinar las cosechas—, la hechicera Medea, Orfeo, así como ciertos filósofos (Pitágoras, Empédocles)⁴⁵. Esta idea tan común podemos hallarla, por ejemplo, en uno de los textos del Corpus Hipocrático (*De morb. sacr.* 1, 29), en donde se sospecha que las maniobras de los magos, purificadores, adivinos ambulantes y charlatanes influyen en las tormentas y el mal tiempo, en la lluvia y en la sequía. Valga otra muestra, tomada del judío Artapano, contemporáneo de Ptolomeo IV Filopator, cuando relataba los prodigios de esta especie obrados por Moisés con su bastón a fin de que

44 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* VI 3, 31. Un ejemplo típico figura en la conocida narración apócrifa sobre la *Muerte de Pilatos*: después de haber arrojado su cadáver a las profundidades del Tíber, «ciertos espíritus malignos y asquerosos, alegrándose todos ellos con aquel cuerpo maligno y asqueroso, se movían por las aguas y producían espantosamente rayos y tempestades, truenos y granizo».

45 Sobre las semejanzas entre los *Telchinoi* y las focas, a las que se atribuía poder para prevenir el trueno, los rayos, el granizo y las tempestades (*supra*, nota 11), véase DETIENNE, M.-VERNANT, J.P.: *op. cit.*, 240 s. En relación a Medea, es muy interesante la noticia de PAUSANIAS (II 12, 1) acerca del llamado Altar de los Vientos, que se alzaba en Titane; una noche al año, el sacerdote sacrificaba a los vientos y cumplía otros ritos secretos en cuatro hoyos, para rendir la fuerza desatada de los vientos, mientras entonaba los hechizos de Medea. Se decía de Empédocles que había logrado acabar con los vientos que traían enfermedades a Agrigento y que por ello recibió el nombre de «Colysanemon» (el que hace cesar el viento); existía en Corinto un γένος, llamados los Ἀνεμοκοῦτοι, que se ocupaban de calmar los vientos: *vid.*, sobre estos dos últimos casos PANESSA, G.: *Fonti greche e latine per la storia dell'ambiente e del clima nel mondo greco*, Pisa, 1991, 524-527; 534-540; NENCI, G.: «Il sacrificio tarentino dell'asino ai venti (Hesych., s.v. ἀνεμόταξ)». *ASNP* 25 (1995), 1345-1358.

el faraón permitiese a su pueblo salir de Egipto: «golpeando la tierra con su vara, hizo salir ranas, y además langostas y mosquitos... Como el rey permanecía insensible, Moisés produjo por la noche granizo y terremotos, de modo que quienes huían del seísmo perecían a causa del granizo, y los que escapaban del granizo morían a consecuencia del seísmo. Entonces se hundieron las casas y la mayor parte de los templos»⁴⁶. Lo curioso de esta transferencia es que también los ángeles y arcángeles, que son invocados —de inmediato lo examinaremos— como los mejores paladines para alejar las tempestades, aparecerán retratados en ciertos textos mágicos como el espíritu causante de la perturbación: así, Farmacael es ὁ ἄγγελος τῆς βροντῆς καὶ χαλάζης, del trueno y del granizo, y del arcángel Miguel se dice que transporta consigo el pedrisco (ὁ Μιχαὴλ ἀρχιστράτηγος ὁ τὸ χάλαζιν βαστάζων)⁴⁷.

A partir de la doctrina y de las prácticas de los gnósticos, los papiros y demás textos mágicos revelan un incremento del número de los misteriosos *daímones*, con sus extraños nombres, criaturas que ejercían arbitrariamente su inquina respecto al hombre. También entre los cristianos se impuso la idea de que ni Dios ni su corte podían ser responsables de todas las desgracias del mundo, sino que eran otras voluntades —el diablo y sus secuaces, los espíritus impuros— los que provocaban daños tales como las tempestades, y este juicio se reafirma en la leyenda judeocristiana, que posee paralelos en la mitología griega, según la cual la magia, la metalurgia, la astrología, la alquimia y todas las ciencias místicas serían obra de seres intermedios entre Dios y los hombres, salidos de la divinidad pero indisciplinados y malditos, cuya execración pesa sobre las artes que enseñaron. El protagonismo de Satán en el conjuro visigótico asturiano responde a la más pura ortodoxia, porque como cabeza de la legión infernal es el espíritu con mayor competencia y autoridad entre los *inmissores tempestatum*, es decir, la fuente principal que debe anularse, por cuanto sin ella nada pueden los restantes malhechores.

Con independencia de la mención o no de la potencia causante del granizo, el segundo elemento básico en estos conjuros es la invocación a la persona divina encargada de impedir que el daño se consume. Efectivamente, partiendo de la doctrina recién examinada que atribuía la producción del fenómeno a la voluntad de un espíritu consciente, el δαίμων, teoría que descansaba en la demonología de los platónicos, los autores de los encantamientos contraponen a esa fuerza el freno de una entidad superior. Esto conduce a que la aparición de otros espíritus —pero de ámbito defensivo— en los textos mágicos sea constante, de modo que en los amuletos grecolatinos se recurre tanto a semidioses (del cielo, de la tierra, del mundo subterráneo) como a *daemones* de renombre general (eones, arcontes de los gnósticos, estrellas y planetas, etc.) o de carácter local, e incluso a objetos sacros de afinidad mágica. En la serie de los talismanes del granizo, vemos que se requiere la presencia y tutela de Oamuza, como demonio superior, y de Abrasax como auxiliar (Bouchet, Mondragon) (2); de un anónimo hombrecillo maravilloso (*omunculo*), genio del lugar (Ain Fourn) (4); de Oreobazagra, Abrasax, Semesilam, Lorsajze, Coriauje y Adonai (Sidi Kaddou) (1). Estos *daemones* protectores nunca son verdaderos dioses, sino que están a medio camino entre los hombres y los dioses; su efectividad, en última instancia, no nace de la propia esencia, sino que la reciben de los dioses, de quienes son delegados, servidores y «paredros». Con el tiempo se desarrolló también una

46 En EUSEBIO: *Praep. evang.* IX 27, 32-33, que resumió la obra de Artapano.

47 DELATTE: *Anecd. Athen.* (cit. *supra*, nota 28), I, 112, l. 21; 286, l. 10. Conviene advertir que se trata de textos mágicos griegos recogidos en códices medievales o modernos, aunque las fórmulas arrancan sin duda de la edad antigua.

tendencia a transformar en espíritus beneficiosos a los dioses mensajeros y oraculares, y así sucede que Hermes/Mercurio adquiere un protagonismo «filactérico» como simple representante de Hecate o de otras divinidades. La inscripción de las Puertas de Cilicia (8) nos lo muestra en su papel de figura plenipotenciaria capaz de detener las plagas por ser el hilo conductor entre sus devotos y los dioses (los únicos idóneos para invalidar al agente maléfico).

En los conjuros cristianos, esa función la asumen otros personajes: los nombres de Moisés, Abraham, Jacob y Salomón son repetidos infinitas veces, pues por su intercesión y con los medios recibidos de Yahvé pueden obrar prodigios. A su vez, los demonios de los paganos fueron muy pronto asimilados a los ángeles, que eran considerados los ministros de Dios. Una posición preeminente se concede a los arcángeles Gabriel, Miguel, Rafael y Uriel no sólo por pertenecer a una jerarquía superior, sino también porque la adopción de sus nombres en los hechizos y la magia pagana a título de genios celestes y planetarios, como los arcontes de la filosofía y de los gnósticos, reforzó su papel de potencias tutelares a los ojos de los cristianos⁴⁸. La fascinación que ejercía Miguel, cuyo nombre suele encabezar las listas de ángeles invocados, derivaba del hecho de haber sido el general en jefe del ejército divino (ὁ μέγας ταξιάρχης καὶ ἀρχιστράτηγος τῆς δυνάμεως Κυρίου) y el depositario del poderoso sello con el que Salomón sometía a los diablos⁴⁹. No están ausentes los ángeles en las filacterias cristianas contra el granizo: se llama a Rafael, Ragüel, Istraël, Agatoel y Ufridiel en la de Filadelfia (3); a Miguel, Gabriel, Uriel, Rafael, Crefiel, Nef[.]Jel, Edanemuel y Ameseel en el conjuro de Noto (5); a Gabriel y Miguel en el de Palazzolo Acreide (6); y a Abimel, Lasfén, Amiel, Eloel, Crefiel y Erael en el de Comiso⁵⁰.

Pero la confianza depositada en la intervención angelical no supuso óbice para que los amuletos cristianos apelasen a otros señores, en su afán de duplicar el hálito del conjuro. Nada tiene de particular que se invoque a Dios mismo con las aclamaciones judías: Sabaoth, Yahvé (= Iao o Eao), Eloim), tal como se escribe en los textos de Filadelfia (3), Noto (5) y Comiso⁵¹, o mediante alusiones al «Dios invisible, creador del cielo y de la tierra y del mar y de todo cuanto hay en estos lugares» (conjuro bizantino) (9); ni tampoco la inserción de piadosas oraciones o versículos en los que se alaba a Cristo y Jesucristo, a Dios nuestro Señor, al Padre, al Hijo y al Espíritu. Lo que en apariencia podría resultar más sorprendente es cómo en mitad de tales registros se infiltran numerosos nombres de *daemones* paganos o de palabras mágicas, síntoma evidente del arraigo de la superstición entre todas las capas de la población y de las dificultades objetivas para eliminarla, dada la inagotable capacidad de las manipulaciones mágicas para contaminar las fórmulas, absorbiendo elementos de cualquier linaje que no por contradictorios o condenados se reputan menos eficaces. Entre los paralelos aducidos conservamos excelentes ejemplos, como el epígrafe de Noto (5), que saluda a Atas, a Amega y a Fato (=Fatum?); como el de Comiso⁵², que incluye a Adsær (=planeta Zeus), Fajzobar, Adonael y

48 Cf., MICHL, J.: *RLAC* V, cols. 239-258, s. v. **Engel VI** (Gabriel), **Engel VII** (Michael), **Engel VIII** (Raphael), **Engel IX** (Uriel).

49 Sobre el sello véase *supra*, nota 28.

50 Los datos del epígrafe de Comiso figuran en la nota 34. Sólo una parte de los nombres angelicales inscritos en estos documentos cristianos antigranizo se halla recogida en el citado catálogo de MICHL, *RLAC* V, cols. 200-239; otra relación menos extensa es la compuesta por LECLERCQ, H.: *DACL* I 2, cols. 2150-2159, s. v. **Anges**.

51 Sobre este epígrafe, *vid.*, nota 34.

52 *Supra*, nota 34.

Abrasax⁵³; como el de Filadelfia (3), que admite en el gremio de Sabaoth y los ángeles al «huevo de pájaro macho» y a la «serie de los siete planetas»⁵⁴.

Esta realidad preocupó sin duda a las autoridades eclesiásticas, como se deduce de diversas noticias: el sínodo de Laodicea, en la segunda mitad del siglo IV, decretó interdicción a los excesos que se producían en el culto a los ángeles por sospechar que presentaba connotaciones mágicas, y prohibió asimismo a quienes hubiesen recibido las órdenes sagradas que confeccionasen amuletos o ejerciesen como adivinos, astrólogos, magos o encantadores, bajo pena de excomunicación⁵⁵. El llamado Decreto de Gelasio *de libris recipiendis et non recipiendis*, dado un siglo más tarde, a finales del V, establece la prohibición de todas las filacterias *quae non angelorum, ut illi configunt, sed daemonum magis nominibus conscripta sunt*⁵⁶, defecto al que ya se había referido Ireneo (*Adv. haer.* II 32, 5) tres siglos antes, de forma mucho más rigurosa, cuando recuerda que, en el desarrollo de sus actividades, la Iglesia *nec inuocationibus angelicis facit aliquid, nec incantationibus, nec reliqua praua curiositate, sed munde et pure et manifeste orationes dirigens ad Dominum qui omnia fecit et nomen Domini nostri Jesu Christi inuocans, uirtutes ad utilitatem hominum sed non ad seductionem perficit*. San Juan Crisóstomo, censurando el apego a los amuletos empleados para sanar enfermos, afirma que hay un solo texto de conjuro permitido al cristiano, alabar la voluntad de Dios, y una sola ceremonia eficaz, a saber, trazar la señal de la cruz⁵⁷. Mas a juzgar por la contumacia de los textos «filactéricos» conservados, las recomendaciones no parecen haber surtido sino un relativo efecto, y desde luego las invocaciones angélicas nunca desaparecieron de los conjuros⁵⁸: sustituir una parte de la esencia del encantamiento por simples y devotas preces al Señor, improvisadas en cada circunstancia, como amonestaba Ireneo, o por las alabanzas a Dios y la señal de la cruz, como insistía el Crisóstomo, era exponente de un deseo idealista y sincero, pero condenado al fracaso dado el peso de la tradición en materias mágicosupersticiosas que la mayoría de los fieles no habían abandonado⁵⁹. Y en la práctica, vemos que la pizarra de Carrio prescinde de los *daemonum*

53 Aun cuando debe advertirse que Abrasax y Adonael se cuentan a veces en el número de los ángeles, porque en los textos mágicos también hallamos los nombres de potencias orientales o gnósticas a los que se atribuyó naturaleza angelical; véase el catálogo de MICHL: *RLAC* V, cols. 201-203 (Abrasax, Adonael).

54 La invocación a los siete planetas se repite constantemente en los papiros y gemas mágicas del Bajo Imperio, e incluso aparecen en combinación con los nombres de los siete arcángeles; los siete eones son mencionados en los apócrifos de la infancia de Jesús (*infra*, nota 62). Y es que el propio Evangelio cristiano favorecía estas asociaciones, puesto que Jesucristo había advertido que el espíritu inmundo va siempre acompañado de siete espíritus peores que él (LUCAS, 11, 24-26).

55 *Syn. Laod.*, cc. 35 y 36.

56 Migne, *P. L.* LIX, 179-180.

57 JUAN CRISÓSTOMO: *Homil. in epist. ad Coloss., Hom. VIII, cap. III, v. 15* (pp. 294-299 ed. Piazzino, Torino, 1939).

58 Entre otras razones porque pensadores con tanto predicamento como S. Agustín defendían la bondad de las ceremonias que se valen de las potencias angelicales para luchar contra los demonios (*De civ. Dei*, XXI 6, 1). Y estas escenas solían ser descritas, apoyándose en el Nuevo Testamento, con tanto énfasis, que la gente terminaba creyendo en la existencia real de ambas fuerzas antagónicas tal como se manifestaban también en la magia.

59 FESTUGIÈRE, A.J.: «Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive», *WS* 73 (1960) (Festschrift Johannes Mewaldt), 145-152 (= ÍDEM: *Études de religion grecque et hellénistique*, París, 1972, 271-301), ha mostrado cómo la fantasía popular transfirió muchas ideas sobre los poderes de los magos a los milagros de los monjes (volar por los aires, inmovilizar a personas en un punto, lograr la obediencia de hipopótamos y dragones, devolver su figura a una joven transformada en asno, romper puertas y ataduras de los encarcelados, dispersar al enemigo mediante fenómenos atmosféricos, cruzar el Nilo andando o encima de un cocodrilo).

nomina y se mantiene en la línea más común y equilibrada de la doctrina cristiana, huyendo de las contaminaciones y realizando la mención tutelar de los ángeles, que encabeza el «arquistratego» Miguel, seguido de Gabriel, Cecitiel, Uriel, Rafael, Ananiel y Marmoniel⁶⁰. Es desde luego curioso que a todos ellos los denomine la inscripción *patriarcas*, recurriendo a un título que parece más cargado de respeto y veneración y que en la práctica los desplaza a otra categoría. Teniendo en cuenta que los milagros obrados por los patriarcas y por los santos fueron presentados en las hagiografías como voluntad de Dios, y que el alejamiento del granizo era virtud que muchos de ellos poseyeron en vida⁶¹, ¿cabría considerar este dato como prueba del éxito de la Iglesia visigoda a la hora de velar por una doctrina acorde a las Escrituras y a las enseñanzas de Roma, firmemente opuesta al abuso providencial de los ángeles y a las consiguientes supersticiones?

En estrecha conexión con el tema de las invocaciones a los espíritus tutelares se halla el de las fórmulas para conjurar a las plagas en nombre de un elemento material, mueble o inmueble. Ya hemos comprobado que los amuletos clásicos contienen alusiones a la fuerza intrínseca de ciertos objetos mágicos. Se trata tanto de instrumentos recibidos de los dioses como de piezas sacralizadas en los relatos filosóficos y mitológicos, porque formaron parte de las cosmogonías o son símbolos expresivos de la vida, virtudes y prodigios de una divinidad; su inclusión en la redacción del documento es una forma más de potenciar el hechizo. Interviene aquí el principio de correspondencia, a partir del cual si los dioses y hechiceros del tiempo se valen de palancas para mover la tormenta y crear granizo y plagas —recordemos el caso de Moisés y su vara—, es lícito invocar el poder de los objetos que, estando en contacto con los demonios tutelares y con los ángeles, predominan sobre el germen del daño. En los ejemplos anteriores se concede singular relieve al trono del Señor: en su nombre es conjurado el demonio anónimo del amuleto de Filadelfia (3), y ante las «cuatro columnas que sostienen el trono inmóvil de Dios» se ordena a Nube negra, en el formulario bizantino (9), que retroceda. El «río ígneo» que en este último exorcismo se menciona es una reminiscencia de las descripciones escatológicas y del tránsito por el mundo infernal⁶².

60 VELÁZQUEZ: *op. cit.*, pp. 507 y 615, muestra su extrañeza ante lo que llama nombres de ángeles inventados (en concreto, Cecitiel y Marmoniel). Es cierto que ambos no están atestiguados, pero ya hemos visto cómo cada amuleto incrementa la nómina de nombres desconocidos de ángeles, muchos de ellos sin raíces hebreas, creados por el gnosticismo y la superstición, aunque acaban entrando en las fórmulas cristianas: recuérdense los conjuros de Noto (5) y de Comiso (nota 34), y véase la citada lista que compuso MICHL: *RLAC V*, cols. 200-239, y las fuentes que atestiguan cada término. Por lo demás, algunos de tales nombres son sólo deformaciones de los auténticos: de Sedekiel surgió Setekiel y de este último, por metátesis, podría derivar Secetiel (Cecetiel, Cecitiel).

61 Verbigracia, San Martín, que después de haber hecho oración liberó al territorio de los Senones del granizo durante veinte años (SULPICIO SEVERO, *Dial.* 3, 7, 1-5).

62 La idea de este río, concebida como una corriente de metales en fusión, procede del *Avesta* y es propia del mazdeísmo (véase CUMONT, F.: *Lux perpetua*, París, 1949, 209; 225 y 452), difundándose más tarde incluso entre los cristianos. Dos ejemplos tomados de los apócrifos de la infancia de Jesús. En la *Historia de José el carpintero*, XIII (Plegaria de José), leemos: «No permitas que las olas de ese río de fuego, en que han de ser acrisoladas todas las almas, antes de ver la gloria de tu rostro, se vuelvan furiosas contra mí». Y en XXII (Plegaria de Jesús), se pide que Miguel y Gabriel acompañen el alma de José «hasta tanto que haya salvado el séptimo eón tenebroso. De manera que no se vea forzado a emprender esos caminos infernales, terribles para el viajero por estar infectados de genios malignos que por ellos merodean y por tener que atravesar ese lugar espantoso por donde discurre un río de fuego igual a las olas del mar».

Lo mismo hace el talismán de Carrio en el momento en que inserta, inmediatamente detrás de la anotación de los cultivos que deben ser protegidos, este pasaje: *ibi est mei d(omi)nissim(i) escetrum cum arte furin[.]a*, en donde retoña el antiquísimo motivo de la vara mágica o cetro encantado. Con el toque de su bastón (ῥάβδος), como narraba Artapano, consigue Moisés que salgan ranas, langostas y mosquitos de la tierra, y, aunque no se diga expresamente, se infiere que provocó asimismo el granizo y los seísmos. Pues bien, recordemos que por obra y gracia del caduceo esperan los agricultores de Cilicia (8) levantar un obstáculo infranqueable a las nubes de langosta; y no se limitaron los creadores del amuleto a evocar el auxilio llamando a Mercurio *sceptripotens* y confiando en que operase el milagro con aquella su delgada y augusta vara (*sacrosancta uirga tua*)⁶³, sino que erigieron sobre la basa una estatua del propio dios con la maravillosa insignia en la mano. Sabemos que la varita de Hermes se invocaba a menudo en las ceremonias mágicas de los paganos, pero también es cierto que ese instrumento pronto pasó a la jurisdicción de Salomón, cuyo cetro, recibido del Señor, se confunde con la insignia del mensajero de los dioses⁶⁴; y ese cetro será considerado capaz, como el famoso sello, de paralizar a los espíritus malignos. Sospecho que detrás del giro *mei dominissimi escetrum* del documento de Carrio no se esconde sino el recuerdo del divino cetro real del rey de Israel e hijo de David, cuya virtud se invoca desde la convicción de que tal insignia —la vara mágica—, metida en el conjuro, puede desatar prodigiosos efectos merced a su oculta y disimulada ciencia (*cum arte furin[.]a*)⁶⁵.

Hay un tercer aspecto del contenido que merece una breve detención. A partir de la línea decimoquinta nuestro amuleto visigodo contiene una serie de frases referidas a San Cristóbal; la mayor parte de ellas, como descubrió certeramente J. Gil, están tomadas, no sin deformaciones, de la Pasión del santo (*Pass. Christophori* 33) y llegan hasta la expresión *ora VII* de la línea vigesimoprimer^a. Gil ya señaló que la mención del santo podía tener directa relación con la finalidad del encantamiento, puesto que los fieles creían que quienes dispusiesen de alguna reliquia de San Cristóbal se hallarían a salvo de cualquier mal, sobre todo del riesgo de las plagas del campo, y es una hipótesis muy sugestiva. Intuyo, sin embargo, una explicación más

63 Ya HOMERO (Od. XXIV, 1-4) recoge la tradición de que, con su vara (ῥάβδος), Hermes encanta los ojos de los mortales o los saca del sueño. LUCIANO (*Dial. deor.* 7, 4) pone de manifiesto que esta varita, obra del dios Hefesto, causaba efectos prodigiosos (δύναμις θαυμάσια).

64 Sobre la relación entre Hermes y Salomón *vid.* PREISENDANZ, K.: *RE Suppl.* VIII, col. 678, s. v. **Salomo**.

65 Esta secuencia del texto acompaña, en mi opinión, a *escetrum*. GARCÍA RUIZ, E.: «Estudio lingüístico de las *defixiones* latinas no incluidas en el corpus de Audollent», *Emerita* 35 (1967), p. 231, a quien sigue VELÁZQUEZ, *op. cit.*, pp. 562 s., propone un adjetivo *furineus* derivado de *fur*. La hipótesis es muy razonable, puesto que se pretende significar que las artes mágicas inherentes al cetro no son producto del saber de Salomón, sino que se las presta, porque le han sido tomadas (arrebataadas) a Dios, su origen celestial. En realidad, aquí subyace viva la vieja tradición del dios ladrón, donosamente desarrollada por LUCIANO (*Dial. deor.* 7, 3), según la cual el pequeño Hermes le había robado en un descuido su cetro a Zeus: *vid.*, BROWN, N.O.: *Hermes the Thief. The evolution of a myth*, Madison, 1947. Esta idea de la sustracción debió transferirse al cetro salomónico, por lo que mi traducción «oculta y disimulada», un valor también atestiguado en la acción verbal de *furor*, significa realmente que su ciencia es ajena, porque procede de distinto dueño.

Este mismo mecanismo, tan común al folklore universal, de que un instrumento de origen divino puede caer en manos de un ente inferior o maligno y ser manipulado, mal utilizado o envilecido, es lo que debió de conducir a incluir entre las figuraciones demoniacas ciertas representaciones del diablo con lanza, estandarte y cetro: *vid.*, COLLIN DE PLANCY, J.: *Dictionnaire infernal*, París, 1863, s.v. Abigor.

66 GIL FERNÁNDEZ, J.: *Habis* 1 (1970), 46; 12 (1981), 162 s.

cercana a los procedimientos mágicos y casi reclamada por la tradición: la pasión de Cristóbal aparece evocada en esta pizarra contra el granizo por la naturaleza de la muerte del santo, en cruento martirio. La clave interpretativa reside en la línea 22: *amputatus est caput*, es decir, que *su sangre rodó hasta el suelo*. No debemos olvidar que las fórmulas y usos supersticiosos excavan galerías profundas, durante siglos, en la mentalidad colectiva, y puede dar la impresión de que han sido abandonados cuando tan sólo están aletargados; mas inesperadamente, echan nuevos brotes o bien se reencarnan detrás de una imagen híbrida, más o menos consciente e identificable. En mi opinión, no resulta aventurado intentar la siguiente reconstrucción: el derramamiento ritual de sangre como «profilaxis» para alejar el granizo se encuentra atestigüado en los más antiguos conjuros griegos practicados en el Peloponeso, como ya tuvimos ocasión de comprobar; probablemente, se conocía en otras partes de Grecia, pues la costumbre de proteger las viñas con una tira de cuero representa, en el fondo, otra forma de adscribir al terreno la envoltura cruenta del animal sacrificado. Esta tradición nunca llegó a extinguirse en ciertas zonas del Mediterráneo y sobrevivió sin duda al helenismo y a Roma; todavía Paladio (*Op. agric.* I 35, 1) nos recuerda la posibilidad de desviar el granizo levantando amenazadoramente contra el cielo hachas ensangrentadas, aunque de forma paralela la cultura popular llegaría a desvirtuar de tal modo el rito, que apenas cabe reconocerlo en el paño rojo que cubre la piedra de moler o en la excelencia atribuida al coral como inflexible adversario de las tormentas y del granizo⁶⁷. La inspiración de las filacterias cristianas, en cambio, no se toleraba que obedeciese a ritos de esa especie, sino que debía apoyarse en fórmulas que respetasen las creencias en la dicotomía entre los demonios que por voluntad divina ponen a prueba al creyente y la facultad de Dios, delegada a ángeles y santos, para alejar las calamidades. Pero una cosa es el deber y otra la realidad. Pecaríamos de ingenuos si no admitiésemos que con seguridad hubo de producirse resistencia a abandonar una práctica en la que tantas personas que convivían con los cristianos —y ellos mismos antes de abrazar la nueva fe— depositaban sus esperanzas. Era fácil sustituir la sangre tutelar del conjuro por la invocación de aquella sangre que, desde luego, Cristo y multitud de santos habían entregado por los hombres, y ese paso se daría ya en los tres primeros siglos del cristianismo, porque lo encontramos perfectamente integrado en la cruz de plomo de Aïn Fourna (4), en donde se incluye la secuencia *ibi nata est bitis (=uitis) cum senquine (=sanguine) Christi* inmediatamente antes de la recomendación de dar la vuelta sobre sí mismo y de repetir tres veces la fórmula: no hacen falta más pruebas para comprender que estamos ante la perpetuación encubierta de las ceremonias clásicas de protección del campo contra el granizo, que ya expusimos al comienzo del trabajo (sangre+circunvalación+triplicación). Es bastante probable que semejante subterfugio no fuese ignorado por la Iglesia, como tampoco quiso preterir las invocaciones a los demonios paganos condenadas en el decreto gelasiano, y que fuera desautorizado por las jerarquías eclesiásticas, lo cual explicaría muy bien que la gente reaccionase introduciendo en los conjuros un «piadoso» pasaje que mencionase la pasión de los santos, con breves referencias a su forma de martirio, para prestar al reclamo de la sangre el ropaje de un texto absolutamente libre de sospechas

67 La noticia del paño rojo la transmite PALADIO: *Op. agric.* I 35, 1; sobre el empleo del coral *vid. supra*, nota 20.

(puesto que la voz «sangre» no está escrita)⁶⁸. Así, el poso de superstición todavía latente entre los agricultores cristianos adictos a las filacterias quedaba satisfecho, estando persuadidos de que la sangre vertida por aquel intermediario de Dios que era su mártir se había asociado íntimamente al exorcismo. Estimo que no es casualidad, sino más bien resultado de la energía de este razonamiento, que los denominados en algunos lugares «santos de la piedra» (verbigracia, Cosme y Damián), porque se han significado hasta nuestros días por ejercer la defensa contra el granizo, sean siempre mártires que fueron sometidos a suplicios cruentos.

Los restantes elementos de la pizarra no ofrecen mayores problemas. La fórmula *per montes uada et reuertam, ibi neque galus canta neque galina cacena, ubi neque arator est neque seminator semina, ub'i'ui neque nulla nomina resun'a'* (II. 8-10), es una exhortación mágica anquilosada, que aparece con variantes en los encantamientos, a fin de desplazar a la potencia maléfica hasta los ἐσχάτια o límites de la presencia humana, a la región de lo agreste y de lo inculto. Juan Gil localizó un paralelo latino procedente de la Pasión de San Bartolomé⁶⁹: *uade in deserta ubi nec auis uolat nec arator arat nec umquam vox hominis resonat*. En el conjuro cristiano bizantino (9) presenta también una redacción breve, frente a la más completa de la pizarra, con la que coincide en la mención del gallo y en la carencia de sonidos audibles. Ciertamente, esta secuencia mágica alcanzó gran divulgación y fue lo bastante común en todo tipo de textos «apotropeos» como para que sea imposible señalar el modelo del texto visigodo, pues en la serie de tratados y recetas mágicas recopilados por Delatte aparece hasta cinco textos, que van del siglo XV al XVIII (*Anecd. Athen.* I, 23, 9-11; 97, 19-20; 119, 16-18; 121, 31-122, 1; 417, 3-4). Se trata, en definitiva, de una fórmula que, según sospecho y desarrollaré en otro trabajo complementario de éste, arranca del oriente helenístico y tuvo claros ecos en la tradición de los evangelios apócrifos.

La reiteración de las invocaciones sagradas que figuran en la parte final del amuleto de Carrio (lín. 26-27) es un expediente habitual, y desde la propia Antigüedad fue muy apreciado el valor exorcístico atribuido a las voces hebraicas «amén» y «aleluya»⁷⁰. El término «amén» adquirió además una aureola de prestigio en su condición de cifra mágica, ya que las equivalencias numéricas griegas de sus letras (αμην) suman noventa y nueve (1+40+8+50); de hecho, también los paganos hicieron suya esta expresión⁷¹. Sobre la repetición tres veces de una palabra o de una acción ya hemos hablado antes, y es constante en los hechizos⁷². La filacteria africana de Aïn Fourná (4) gusta de dos combinaciones: en la cara I, enlaza *agios* (tres veces), *emen*

68 Cuán intensamente se valoraba la potencia de la sangre en la muerte de San Cristóbal lo explica la historia del martirio transmitida en *La leyenda áurea* (cap. 100): «Una de aquellas flechas... se enfiló hacia donde estaba el rey, se clavó entre sus dos ojos y lo dejó ciego. Inmediatamente después Cristóbal dijo al rey: —«Escucha, tirano: mañana moriré. En cuanto haya expirado, toma del suelo un poco de polvo, empápalo con mi sangre, aplica este emplasto a modo de unguento sobre tus ojos y recobrarás la vista que acabas de perder». Al día siguiente, estando Cristóbal sumido en profunda oración, fue decapitado. En seguida, el rey aplicó sobre sus ojos un poco de lodo formado por polvo de la tierra y la sangre del mártir mientras decía «en nombre de Dios y de Cristóbal» y repentinamente quedó libre de dos cegueras: de la del cuerpo y de la del alma» (trad. de Fray José Manuel Macías).

69 *Passio Bartholomaei* 17; véase GIL FERNÁNDEZ: *Habis* 12 (1981), 176.

70 ENGBERDING, H.: *RLAC* I, col. 298, s.v. **Alleluja**; STUIBER, A.: «Nachträge zum Reallexicon für Antike und Christentum: Amen», *JbAC* I (1958), 153-159.

71 CABROL, F.: *DAFL* I I, cols. 1571 s., s.v. **Amen**.

72 *Supra*, nota 30.

(dos) y *alleluia* (dos), que suman la cifra mágica siete; en la cara II, *agios* (tres veces), *emen* (tres) y *alleluia*. Probablemente, la secuencia escrita en el texto visigodo de Carrio (*amen, amen, per semper amen + alleluia*) es el acortamiento o parte final de otra más larga. La invocación al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo figura asimismo en la cruz de Aïn Fourná y se sitúa, en ambos casos, inmediatamente antes de la serie de voces hebreas.

El símbolo de la «pentalfa» está representado en la pizarra y forma parte del conjuro, mas no demanda grandes precisiones. En los textos mágicos, los signos de estrellas o la invocación de genios cosmogónicos y planetarios tiene por objeto evocar dentro del hechizo a las fuerzas del universo, presentes en todos sitios y de las que participa el mago. Su plasmación material, mediante dibujo o mención escrita, sirve para atraer sobre los signos trazados a los poderes naturales y se supone que hace intervenir realmente en la ceremonia a las influencias planetarias. La estrella de cinco puntas conocida como «pentalfa» es uno de tales símbolos astrales llegados desde oriente que fueron consagrados en la religión y la magia, y la predilección que por la misma sienten los talismanes cristianos, sólo compartida con el crismón, deriva del hecho anteriormente reseñado de que la «pentalfa» posea un inmenso valor tutelar por ser la matriz del sello de Salomón, terror de los demonios⁷³. Por eso la estrella suele representarse para abrir y cerrar el conjuro, que queda absolutamente protegido y sellado de principio a fin⁷⁴, como sucede en la pizarra de Carrio. Verdaderamente instructiva se me antoja la cruz de Aïn Fourná (4), pues en la cara I del texto enmarca la primera línea entre «pentalfas» y lo termina con otras cinco, trazadas en paralelo a la última línea; mientras que la cara II se limita a abrir y cerrar, como el documento visigodo, con sendas «pentalfas». En relación a los símbolos, queda un último detalle que no renuncio a comentar: en la línea 15 de la pizarra, entre *Rus* y *bicini*, se aprecia el llamado *tractus supra*. Si tuviésemos la seguridad de que, en este punto, la línea o señal superior no se utiliza, como en el resto del epígrafe, para acotar una abreviatura, podríamos hablar entonces de una modalidad del *tractus* típica de los textos mágicos, cuya intención es poner de manifiesto el valor interno de ciertos nombres y grupos de letras⁷⁵. Pero tal hipótesis sólo vendría autorizada por una lectura con más garantías del pasaje dañado, cosa que, por desgracia, no sucede.

Antes de acabar, será provechoso dedicar varias reflexiones a un trazo bastante original, que la pizarra de Carrio comparte con otros conjuros antiplagas: el modo de exposición o fijación del amuleto. Ya dijimos que frente a los encantamientos improvisados e interpretados cuando amenaza la tempestad, las inscripciones «profilácticas» contra las plagas están concebidas para ser depositadas en un lugar y lograr que emitan constantemente sus beneficios. Es evidente que una porción de dichos talismanes fue fijada con clavos en un soporte visible dentro de la propiedad; son, en concreto, las filacterias metálicas, que todavía conservan las correspondientes perforaciones: la tablilla bronceína de Bouchet (2), la cruz de plomo de Aïn Fourná (4) y la tablilla plúmbea de Trau (7). Un segundo grupo está formado por las inscripciones en piedra, dejadas también a la intemperie y que presumiblemente se alzaban en puntos que dominaban la

73 Vid., PERDRIZET, P.: *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, Estrasburgo, 1922, 35-38; PETERSON, E.: Εἷς θεός, Gotinga, 1926, 93 y 101; GOODENHOUGH, E.R.: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, VII. *Pagan Symbols in Judaism*, Nueva York, 1958, 198 ss.

74 Recuérdese el imaginario mecanismo del περισφραγίζειν en el talismán de Filadelfia (3).

75 TRAUBE, L.: *Nomina sacra* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 2), Munich, 1907, 45-50.

campiña: es el caso del conjuro de Filadelfia de Lidia (3) y, obviamente, de la basa dedicada a Mercurio en las Puertas de Cilicia (8). Pero es el tercer grupo, en particular, el que centra nuestro interés: se trata de los conjuros destinados a permanecer ocultos. Su ejemplo más notable es el epígrafe de Sidi Kaddou (1), que finaliza solicitando a los númenes invocados que conserven sanos e intactos los productos que se obtienen en la finca mientras las piedras que contienen sus sagrados nombres permanezcan enterradas alrededor. Esto viene a significar que los autores del conjuro escondieron debajo del suelo varias lápidas semejantes —tres, como mínimo, para delimitar una superficie—, y que todas ellas se hallaban ocultas en los bordes de la propiedad. También las filacterias sicilianas halladas en Noto (5) y Palazzolo Acreide (6) pudieron sepultarse directamente, a juzgar por la indicación ὄπου κείται τὸ φυλακτήριον τοῦτο que figura en la primera (expresando la idea de que el amuleto yace, duerme o está enterrado).

Aunque podría aventurarse que estos enterramientos tal vez obedecían a la persecución de que fueron objeto en determinadas épocas las prácticas mágicas y de brujería, y que afectó a veces hasta a las más cándidas señales de superstición⁷⁶, la realidad es que las operaciones mágicas tendentes a defender las cosechas nunca se escudaron en el velo del misterio o de la ocultación, pues eran consideradas actos lícitos y consentidos, por su carácter inofensivo. Desde época temprana, la Iglesia había tolerado, siguiendo la pauta evangélica (Jesús apacigua los elementos), las ceremonias de alejamiento del granizo y de otras temidas perturbaciones atmosféricas, autorizando el empleo de oraciones, filacterias, signos sagrados como la cruz y reliquias de santos. Los Emperadores cristianos declararon que no existía delito en la búsqueda de remedios contra las lluvias y el granizo, pues no intentan perjudicar a personas, sino salvar los esfuerzos de los agricultores. Así lo publica una disposición constantiniana de 321/4, y esta ley la hicieron suya Teodosio II y Justiniano⁷⁷. Una norma equivalente promulgó Chindasvinto poco después del año 554 (*Lex Visigoth. [Chind.] VI 2, 4*).

Las razones son de distinta naturaleza. No sólo resulta lógico que se entregue a la jurisdicción del suelo la salvaguardia de un amuleto potenciado para socorrer las cosechas, sino que además este depósito facilitaba una transmisión directa e inmediata de la fuerza intrínseca del conjuro a la totalidad del territorio. Por otro lado, parece que el enterramiento no se efectuaba al azar, sino procurando colocar el talismán como barrera de demarcación que impidiese el paso del azote y defendiese cuantos cultivos se hallaban en el interior de un área prefijada. Ya certificamos la importancia que en todos los antiguos rituales se concedía al gesto de rodear el campo llevando consigo la pieza «apoptoea», y cómo, en el caso de la tortuga, luego medio se entierra en el punto de partida (y cuando se utiliza la piel de un animal, luego se cuelga). Presumo que piezas tales como las filacterias sicilianas procedentes de Noto y Palazzolo

76 Caracalla llegó a condenar a muerte a quienes usaban talismanes mágicos para librarse de las fiebres palúdicas (SHA, *Vit. Carac.* 5, 7). Constancio II acosó ferozmente todo linaje de prácticas mágicas, incluso inofensivas, y bajo Valentiniano I y Valente se celebraron sonados procesos por supuestos maleficios mágicos y fueron perseguidos de modo implacable todos los actos de brujería, incluyendo a los propietarios de libros diabólicos: vid., BARB, *loc. cit.*, pp. 126-138.

77 C. T. IX 16, 3 (= C. J. IX 18, 4): *...nulli uero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis, ne maturis uindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, innocenter adhibita suffragia, quibus non cuiusque salus aut existimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne diuina munera et labores hominum sternerentur.*

Acreide, y, ¿por qué no?, la pizarra de Carrio, que fueron talismanes únicos sin ninguna copia, serían primero paseados en derredor de la zona que debían tutelar antes de ser tapados bajo un manto de tierra.

Y es que la inscripción visigoda de Carrio muestra todos los indicios de haber sido deliberadamente sepultada por sus beneficiarios. Como advirtió Gómez Moreno, la pizarra se compone de dos trozos desiguales que deben leerse unidos; fue hendida de arriba abajo de un golpe y ambas piezas fueron taladradas por su tercio superior «antes de procederse a su escritura, que llena enteramente una de las haces, bastante lisa, pero áspera, con densidad de líneas que apenas deja hueco entremedias. En la oquedad subsiste un trozo del perno de hierro que mantuvo juntas, cara con cara, ambas piezas, imposibilitando su lectura hasta quitarlo. Así se descubrió casualmente, en 1926, bajo tierra y en circunstancias desconocidas, por unos labriegos de Carrio, localidad insignificante, junto a Villayón, en el confín occidental de Asturias»⁷⁸. Claramente se aprecia, por lo tanto, que la pieza fue preparada para ocultarla intencionadamente en el suelo y, durante todo el tiempo que permaneciese enterrada, producir desde allí beneficios a toda la comarca. El rito de doblar (quebrar) el conjuro y juntar ambas caras del escrito es común a las filacterias y a la tradición de los maleficios o *defixiones*, así como el de perforar con un clavo las tablillas, aunque en el ámbito conceptual de las filacterias el significado de esta operación puede ser muy distinto, pues lo que aquellos otros maleficios intentaban con la perforación y enterramiento era atraer a los demonios infernales. Conservamos, en efecto, algunos modelos de clavos mágicos que estaban decorados, curiosamente, con representaciones de serpientes⁷⁹. Sería tentador vincular también tales piezas con los conjuros sepultados, pues entonces comprenderíamos mejor el misterioso episodio de la cruz cristiana de Ain Fourn (4), es decir, el diálogo mantenido entre la serpiente, que en muchas formas de pensamiento encarna la fertilidad de la tierra, y el *hombrecillo* que se compromete a liberar las cosechas de las malas lluvias y del granizo, y arrojaríamos más luz sobre las distintas conexiones entre los ofidios y los conjuros antipedrisco⁸⁰. Traspasar el encantamiento con un perno y enterrarlo supondría confiarlo al cuidado de un simbólico reptil, resguardado en la madre tierra, que lo tomaría a su cargo y velaría indefinidamente por su cumplimiento, algo muy distinto al simbolismo del dragón/serpiente en los documentos de maleficio⁸¹. No obstante, si bien la tradición pudo persistir, es casi seguro que el verdadero sentido del rito había escapado ya a sus practicantes.

La pizarra de Carrio representa, así pues, un sólido eslabón en la prolífica serie de las filacterias cristianas antiguas destinadas a combatir el granizo, ratificando la idea de que la magia es uno de los campos en los que más clara y certeramente puede dibujarse una tradición

78 GÓMEZ MORENO: *Documentación goda...* (1966), 95.

79 *Vid.*, LECLERCQ: *DACL I 2*, cols. 1791-1793, figs. 477 y 478, s.v. **Amulettes**.

80 *Vid.*, *supra*, notas 17 y 19.

81 Estos clavos, en efecto, también podrían pertenecer a las *defixionum tabellae*, puesto que en algunas de ellas aparece la persona objeto de maleficio presa de un terrible dragón o serpiente. Y es que, desde tiempos remotos, las serpientes poseen tanto el carácter de animales domésticos, oraculares y «apotropicos», como el de malignos demonios: *vid.*, HEICHELHEIM, F.: *RE VI A 1*, cols. 873, 900, 913, s.v. **Tierdämonen**.

ininterrumpida⁸². Como todos los eslabones anteriores, se nutre de mecanismos y fórmulas que se templaron, desde la Grecia arcaica y clásica, en el crisol de los sincretismos religiosos del Mediterráneo antiguo. Mantiene aún creencias y aspectos paganos, que ha disimulado bajo la apariencia de la piedad cristiana, y los combina un tanto irreflexivamente con aquellas invocaciones que la Iglesia permitía y recomendaba. Mas por la extensión de las fórmulas y la acumulación de las mismas, así como por el uso sobrio de los símbolos, esta inscripción visigoda constituye tal vez el más representativo y completo de los amuletos *ad grandinem* de que tenemos noticia. Cabría afearle su redacción descuidada y hermética, pero ya significamos que por delante del orden y del sentido prevalecen las palabras y sus resonancias mágicas; en cualquier caso, detrás de su inspiración se adivina la mano de un acomodado y nada rústico propietario cristiano, tal vez de un clérigo, que conocía bien los modelos heredados del Bajo Imperio, amuletos que estuvieron vivos, sin duda, en todas las provincias; constituye, en suma, un excelente testimonio de la herencia clásica en la cultura visigótica, capaz de manifestarse incluso en las zonas más apartadas de la Península. Al ocuparse de este documento, escribió Gómez Moreno que ahora se abría un «buen campo de investigación sobre este importante y mal conocido episodio de nigromancia»⁸³. Por nuestra parte, confiamos en haber contribuido a que este singularísimo talismán de Carrio, que aún no ha cedido toda su oculta savia⁸⁴, sea desde ahora más inteligible y mejor conocido.

82 BARB: *loc. cit.*, p. 143. Recordemos que la figura de los *malefici* o *inmissores tempestatum*, que hemos tocado someramente en este trabajo, se perpetuó en la cultura galaica originando los *nubeiros*, *tronadores*, *tronantes*, *escoleres* y *legrumantes* (*negrumantes*); a su examen dediqué recientemente otras páginas: FERNÁNDEZ NIETO, F.J.: «El maravilloso guía de Borrow en el viaje al Finisterre», en *Humanitas. Estudios en Homenaje a Prof. Dr. Carlos Alonso del Real*, Santiago de Compostela, 1996, 285-296. Tampoco holgará señalar que en el siglo XVI la agricultura española seguía recurriendo a la filacteria escrita para atajar el gorgojo de la vid: MELCHOR DE SANTA CRUZ: *Floresta española*, IX^a Part., II («Había en un lugar mucho coquillo que destruía las viñas. Y sabido por un pobre hombre que llegó allí, les dijo que él les daría una nómina que pusiesen en el campo, en el lugar más alto de aquella comarca; y dentro de nueve días moriría todo»).

83 GÓMEZ MORENO: *Documentación goda...* (1966), 101.

84 Ahí está, por ejemplo, el término *nonia*. GÓMEZ MORENO: *Documentación goda...* (1966), p. 97, propuso que la voz podría referirse a alguna forma de contribución o de impuesto, y, a falta de otra hipótesis, dicha sugerencia sigue reiterándose: *vid.* GARCÍA RUIZ: *loc. cit.*, p. 232; VELÁZQUEZ: *op. cit.*, pp. 563 y 615. ¿Pero qué hace en el conjuro una contribución y por qué es evidente que se trata de una cosa que recibe el autor del texto? Tengo la sospecha de que *nonia* podría guardar relación con algo parecido a la misteriosa Novena Aldea (Ἐννῶντη Κώμη) del amuleto de Filadelfia de Lidia (3) y de que servía en nuestro documento para designar algún ingrediente del conjuro que se imaginaba necesario para desencadenar su efectividad. Si el sujeto de *recepti* fuese el propio amuleto —cosa no infrecuente en los encantamientos—, la pizarra podría estar indicando: a) que antes de sepultarla ya se había celebrado el rito, real o sustitutorio, de llevar el conjuro hasta el noveno círculo (= límite final del territorio que debe proteger); b) o el rito de darle las nueve vueltas o [c] el de recitarlo nueve veces (es decir, tres por tres): evoquemos el *ingira modo ter memora* del encantamiento de Ain Fournia (4); *vid. supra*, nota 30, así como la nota 82 (en nueve días termina la plaga); d) o el rito de invocar a nueve dioses o nueve potencias, como en la inscripción de Sidi Kaddou (1).