

Los *inmissores tempestatum* en la Hispania tardoantigua*

Juan Antonio Jiménez Sánchez¹

Universidad de Barcelona
jjimenez@ub.edu

RESUMEN: *En el presente trabajo estudiamos la creencia en la existencia de tempestarii o inmissores tempestatum en la Hispania tardoantigua. A pesar de la escasez de fuentes para dicho tema, éstas nos permiten aseverar que en la península Ibérica la gente reconocía como reales los individuos capaces de provocar tormentas con su sola voluntad. Estas fuentes corresponden a dos leyes de Chindasvinto, que manifiestan la preocupación de las autoridades por los «hacedores de tormentas» que arruinaban las cosechas de terceros. Además, dos testimonios epigráficos, que reproducen fórmulas mágicas grabadas sobre pizarra (con una cronología imprecisa que corre entre los siglos VIII y X), sugieren la presencia en Hispania de los defensores mencionados en el reino franco por Agobardo de Lyon, magos que presumían de alejar las tempestades de los campos de cultivo. La pobreza de estas fuentes puede completarse con la información pro-*

* Este estudio se enmarca en los proyectos de investigación HAR2013-42584-P del Ministerio de Economía y Competitividad, cuyos investigadores principales son los profesores Josep Vilella y Juan Antonio Jiménez, y del GRAT, Grup de Recerca 2014SGR-362, de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, dirigido por el profesor Josep Vilella.

Las abreviaturas utilizadas en el presente trabajo son: *AASS* (*Acta Sanctorum*); *CCCM* (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*); *CCSL* (*Corpus Christianorum. Series Latina*); *MGH capit.* (*Monumenta Germaniae Historica. Capitularia regum Francorum*); *MGH capit. episc.* (*Monumenta Germaniae Historica. Capitula episcoporum*); *MGH epist.* (*Monumenta Germaniae Historica. Epistulae*); *MGH leg.* (*Monumenta Germaniae Historica. Leges*); *MGH qgm* (*Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*); *MGH srm* (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum*); *MGH ss* (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*); *PL* (*Patrologiae cursus completus. Series Latina*); *PG* (*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*); y *SC* (*Sources Chrétiennes*).

¹ ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0002-7382-1278>.

porcionada por fuentes de la Galia franca, entre las que destaca el mencionado Agobardo. Finalmente, vemos cómo la Iglesia combatió estas creencias apropiándose de ellas y adaptándolas a su pensamiento, sustituyendo los malos espíritus que provocaban tormentas por Satán y sus demonios, y las divinidades que protegían los campos por los ángeles y los santos cristianos.

PALABRAS CLAVE: *Inmissores tempestatum; tempestarii; defensores; magia; Agobardo de Lyon; pizarras visigodas.*

***Inmissores tempestatum* in Hispania in Late antiquity**

ABSTRACT: *In this work we study the belief in the existence of tempestarii or inmissores tempestatum in Hispania in Late Antiquity. Despite the scarcity of sources on this subject, those that do exist suggest that, in the Iberian Peninsula, people believed individuals to be capable of causing storms with their own will. The sources in question include two Chindaswinth laws, which express the authorities' concerns over "storm-makers" capable of ruining the crops of others. In addition, two epigraphic testimonies, reproducing magic formulae engraved on slate (with an imprecise date between the 8th and 10th centuries) suggest the presence in Hispania of the defensores mentioned by Agobard of Lyon in the Frankish Kingdom, magicians who claimed to know how to move storms away from the fields. These scarce sources can be complemented by information from Frankish Gaul sources, and particularly the aforementioned Agobard. Finally, we consider how the Church sought to combat these beliefs, appropriating and adapting them to its own thought, and replacing the evil spirits that caused storms with Satan and his demons, and the divinities that protected the fields with Christian saints and angels.*

KEY WORDS: *Inmissores tempestatum; tempestarii; defensores; magic; Agobard of Lyon; Visigothic slates.*

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO/CITATION: Jiménez Sánchez, Juan Antonio, «Los *inmissores tempestatum* en la Hispania tardoantigua», *Hispania*, 77/257 (Madrid, 2017): 617-641. doi: 103989/hispania.2017.016

El estudio de las supersticiones ligadas a los fenómenos meteorológicos y al mundo de la agricultura constituye uno de los medios más eficaces de acercarse al complejo terreno de la religiosidad popular, un conjunto de creencias al margen de la religión ortodoxa difíciles de aprehender por el historiador —a causa del menor número de fuentes en comparación con las relativas a la religión oficial—, pero que nos proporcionan una información extraordinaria para el conocimiento de las mentalidades del pasado, y que nos sirven para

acercarnos más y mejor a los temores y los anhelos de los hombres y las mujeres de la Antigüedad².

No cabe duda de la extraordinaria importancia de la que gozaba la agricultura en la economía de tipo preindustrial característica del mundo antiguo, dado que, junto con la ganadería, constituía la base de la producción y de la riqueza. En este equilibrio precario los individuos que dependían de la producción agraria vivían constantemente pendientes del cambio estacional y de que las inclemencias del tiempo no les arruinaran las cosechas. Y en este sentido, uno de los fenómenos más temidos, y también más comunes en el Mediterráneo, corresponde a las tormentas acompañadas de granizo.

Esto generó que muy pronto surgiera la creencia en unos individuos capaces, mediante la palabra y determinados rituales, de conjurar los elementos y de provocar tormentas que con sus granizos echaran a perder la producción agrícola. Conocidos, dependiendo de las fuentes, con el nombre de *inmissores tempestatum* o *tempestarii*, lo más probable es que estas personas, tal como son descritas en la documentación conservada, no existieran jamás, sino que serían personajes creados por el imaginario popular para servir de chivo expiatorio y aliviar así la fuerte frustración de los agricultores ante la pérdida de la cosecha. Sí que existió, por el contrario, otra categoría de gentes que presumían de poseer unos conocimientos que les permitían, si ya no producir tormentas, sí al menos ser capaces de evitarlas mediante una serie de ceremonias mágicas y la fabricación de amuletos y filacterias.

No debemos pensar que tales creencias fueran compartidas únicamente por la gran masa del vulgo y que fueran menospreciadas por la élite dirigente cultivada, quien las consideraría fruto de la imaginación del pueblo ignorante. Al contrario, en el caso de los *inmissores tempestatum* las autoridades creían en su existencia y en el peligro que suponían, por lo que decretaron diversas penas para ellos³. Asimismo, los legisladores se interesaron en diferenciar en

² Respecto a la religiosidad en la Hispania tardoantigua, véanse los importantes estudios: HILLGARTH, 1980: 3-60. CASTILLO, 1999. DÍAZ y TORRES, 2000: 235-261. Acerca de la relación entre religiosidad popular y culto cristiano, véase MALDONADO, 1975: 321-360.

³ A mediados del siglo V a.C., los romanos ya castigaron el uso de encantamientos destinados a arruinar las cosechas ajenas en una de las Leyes de las Doce Tablas. El texto no ha llegado hasta nuestros días, pero lo recuerdan numerosos autores de la Antigüedad: Seneca, *Nat. quaest.*, IV, 7, 2, ed. Harry M. Hine, *L. Annaei Senecae Naturalium quaestionum libros*, Stuttgart, Teubner, 1996: 195. Plinius, *Nat. hist.*, XXVIII, 17, ed. Ludwig Ian y Karl Mayhoff, *C. Plini Secundi Naturalis Historiae libri XXXVII*, vol. 4, Leipzig, Teubner, 1897: 281. Apuleius, *Apol.*, 47, 3, ed. Rudolf Helm, *Apuleius. Apologia*, Stuttgart, Teubner, 1963: 54. Augustinus, *De ciu. Dei*, VIII, 19, *CCSL*, 47: 236. Según algunos escritores latinos, en ocasiones la práctica mágica servía para robar la cosecha del campo vecino y llevarla al propio: Virgilius, *Eclog.*, 8, 99, ed. Otto Ribbeck, *P. Vergili Maronis Bucolica et Georgica*, Leipzig, Teubner, 1859: 50. Tibullus, *Eleg.*, I, 8, 19, ed. Georg Luck, *Albii Tibulli aliorumque carmina*, Stuttgart-Leipzig,

sus textos entre la *theurgia* (magia blanca) y la *goêteia* (magia negra). Una ley de Constantino (321) constituye un magnífico ejemplo: el emperador ordenaba castigar el uso de la magia maléfica, mientras que permitía la benéfica destinada a evitar que las cosechas fueran dañadas por el granizo⁴.

LOS INMISSORES TEMPESTATUM EN HISPANIA

En el caso de la Hispania tardoantigua, la cuestión de los *inmissores tempestatum* se torna aún más compleja debido a una escasez de fuentes realmente acuciante. Pese a todo, la documentación conservada resulta suficiente para afirmar que también en la península Ibérica se creía en la existencia de los tempestarios.

Un hecho que debemos tener siempre presente a la hora de estudiar este tema es que la cristianización de Hispania no fue un fenómeno homogéneo, sino que se produjo más débilmente en la zona del noroeste peninsular y cornisa cantábrica, así como en determinados territorios de la Meseta, lugares donde el proceso de romanización también fue menor⁵. Lógicamente, en estas zonas las creencias religiosas de la población indígena acabaron por mezclarse con el cristianismo, lo que terminó por generar un sincretismo religioso. Esto sucedió entre la gran masa de la población, de bajo nivel cultural, y también entre el clero local, asimismo con poca cultura clásica y heredero de las mismas tradiciones que sus parroquianos⁶. Al producirse esta mezcla de tradiciones religiosas, las deidades paganas fueron identificadas en muchas ocasiones con los ángeles y santos del cristianismo⁷, mientras que los espíritus

Teubner, 1998: 32. Plinius, *Nat. hist.*, XVIII, 41, ed. Ludwig Ian y Karl Mayhoff, *C. Plini Secundi Naturalis Historiae libri XXXVII*, vol. 3, Leipzig, Teubner, 1892: 153.

⁴ *Cod. Theod.*, IX, 16, 3, ed. Theodor Mommsen, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Nouellae ad Theodosianum pertinentes*, vol. 1/2, Berlin, Weidmann, 1905: 460. Véase SANZ, 7 (Madrid, 2003): 74.

⁵ HILLGARTH, 1980: 6-7 y 11-13. SOTOMAYOR, 1982, vol. 2: 639-683. LORING, 4-5 (Salamanca, 1986-1987): 204. ORLANDIS, 1987: 20. DÍAZ, 1990: 531-539. DÍAZ y TORRES, 2000: 236.

⁶ En relación con la escasa formación intelectual de algunos clérigos hispanos en el siglo VI, cabe recordar la epístola que Liciniano de Cartagena envió a Gregorio Magno, en la que lamentaba que, debido al mencionado problema, se veía obligado a ordenar como sacerdotes a personas indoctas; Licinianus, *Ep.*, 1, 5, ed. José Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas. Edición crítica y estudio histórico*, Madrid, Facultades de Teología y de Filosofía del Colegio Máximo de Oña, 1948: 90-91. Respecto al bajo nivel cultural del clero hispano en época tardía y su pobre formación litúrgica, véase: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 1995: 277 y 293-295. DÍAZ y TORRES, 2000: 252. MONTECCHIO, 2013: 270, nº 72.

⁷ Esto implicó un fuerte auge del culto dedicado a los ángeles y a los santos. Véase SAINTYVES, 1907.

malignos fueron identificados con Satanás y sus demonios. Esto se refleja en la fabricación de amuletos y filacterias: en los conjuros que las acompañan se usan, al lado de las fórmulas mágicas, pasajes de pasiones de mártires o incluso de fórmulas litúrgicas, con el fin de reforzar las invocaciones de carácter mágico. Se trata de desviaciones de la práctica ortodoxa que los obispos intentaron corregir siempre y que nos ponen de manifiesto la delgada línea que siempre ha existido entre religión y superstición⁸.

En el terreno de las supersticiones ligadas a los fenómenos meteorológicos, esto implica que la misma gente que antaño creía que los espíritus malignos eran los responsables de las tormentas comenzó con el tiempo a considerar que los culpables de estos fenómenos eran los demonios del cristianismo. La Iglesia condenó esta creencia por considerarla impregnada de paganismo y además incluso llegó a asociarla al priscilianismo con el fin de criminalizar todavía más esta herejía. Un buen ejemplo lo tenemos en el Concilio I de Braga, del año 561, donde en uno de sus cánones se anatemizaba a cualquier individuo que creyera que el diablo, por su propia autoridad, provocaba los truenos, los relámpagos, las tempestades y las sequías, como, según afirmaban los obispos reunidos en el sínodo bracarense, sostenía Prisciliano⁹.

Lógicamente, al poder civil no le interesaban las connotaciones religiosas de la actuación de los tempestarios, sino su vertiente meramente criminal, al resultar dañadas, como consecuencia de dicha actuación, las posesiones de terceras personas. Así, el rey visigodo Chindasvinto (642-653) publicó una ley destinada a castigar a todos aquellos individuos —independientemente de su condición social (libres o esclavos) o de su género— que perjudicasen mediante procedimientos mágicos, tales como maleficios o ligaduras, a hombres y animales, así como —y esto es para nosotros lo más importante— a campos, viñedos o diversos tipos de árboles: los culpables recibirían, en sus cuerpos y en sus posesiones, el mismo daño que ellos hubieran infligido a terceros¹⁰.

El mismo Chindasvinto promulgó otra ley en la que mencionaba de manera específica a los tempestarios. Esta tenía como finalidad perseguir, entre otros, a los «individuos que desencadenan tormentas, los cuales mediante ciertos encantamientos se dice que envían granizos contra los viñedos y las cosechas» (*inmissores tempestatum, qui quibusdam incantationibus grandines in uineis messibusque immittere peribentur*). El monarca ordenaba que, donde quiera que éstos fueran descubiertos, deberían ser castigados pública-

⁸ SKEMER, 2006: 37-44.

⁹ *Conc. Brac. I (Proposita contra Priscillianam haeresem capitula)*, 8, ed. Claude W. Barlow, *Martini Episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven, Yale University Press, 1950: 108. Véase: SANZ, 2 (Madrid, 1989): 381. FLINT, 1991: 111. SANZ, 7 (Madrid, 2003): 74.

¹⁰ *Lex Visig.*, VI, 2, 5, *MGH leg.*, 1, 1: 260. Véase McKENNA, 1938: 124.

mente con doscientos latigazos, tras lo cual, y después de ser decalvados, habrían de ser paseados a través de las diez ciudades más cercanas, como escarmiento y ejemplo para todos. A fin de que no reincidieran, el juez les confinaría en un lugar donde no pudieran perjudicar a otras personas, con el vestido y el alimento necesario para sobrevivir; en caso de duda, el juez también podía dirigirse al rey, con lo cual sería éste quien impondría su castigo al reo. Los clientes del tempestario también recibirían públicamente doscientos azotes¹¹.

Esta última ley de Chindasvinto constituye la principal prueba para sostener que también en la Hispania tardoantigua pervivía la creencia en la existencia de *inmissores tempestatum*¹². Sin embargo, nos aporta muy poco para el conocimiento de estos personajes. El enfoque, como no podía ser de otra manera, es exclusivamente legal: se especifica el tipo de castigo que deberían sufrir el *inmissor tempestatum* y otros géneros de *malefici*, así como sus clientes, pero nada más. No obstante, esta carencia puede suplirse con la información proporcionada por fuentes de otras zonas del antiguo Imperio Romano de Occidente, especialmente de la Galia franca. En este sentido, el testimonio más conocido, y asimismo el más repetido, corresponde al del obispo Agobardo de Lyon.

Hacia el año 815, Agobardo de Lyon escribió el *De grandine et tonitruis*, un opúsculo destinado a combatir la creencia del vulgo en la existencia de unos individuos, conocidos como tempestarios, capaces de provocar por su sola voluntad tormentas de granizo que destruían las cosechas¹³. Según Agobardo, numerosas personas de su diócesis —independientemente de su género, edad o condición social— creían firmemente en ellos¹⁴ así como en la realidad de un país denominado Magonia, desde donde venían barcos que navegaban sobre las nubes; los aeronautas se llevaban en sus navíos voladores las frutas derribadas por las tempestades generadas por los tempestarios, y a cambio de tal favor ofrecían ricos presentes a estos magos¹⁵. El obispo recuerda, como prueba de la estulticia de los campesinos, cómo en una ocasión

¹¹ *Lex Visig.*, VI, 2, 4, *MGH leg.*, 1, 1: 259. Véase: McKENNA, 1938: 123-124. FLINT, 1991: 110-111. LECOUTEUX, 1998: 153. DÍAZ y TORRES, 2000: 248-249. SANZ, 7 (Madrid, 2003): 74-75; 25/1 (Madrid, 2007): 465.

¹² A esta ley, cabría sumar dos cánones de penitenciales tardíos, el *Paenitentiale Vigilatum* (de la segunda mitad del siglo IX; *Paenit. Vigil.*, 104, *CCSL*, 156A: 12) y el *Paenitentiale Silense* (del siglo XI; *Paenit. Sil.*, 88, *CCSL*, 156A: 25).

¹³ Acerca del obispo Agobardo de Lyon y el *De grandine et tonitruis*, véase PÉRICAUD, 1841. CHEVALLARD, 1869: 73-80. BRESSOLLES, 1949: 96-98. CABANISS, 26/1 (Cambridge Mass., 1951): 52. RICÉ, 117/1 (Paris, 1973): 133-134. SCHMITT, 1992: 59-62. DUTTON, 1995: 111-137. RUBELLIN, 2003: 192-193. JOLIVET, 2006: 15-25. MEENS, 2012: 157-166.

¹⁴ Agobardus, *De grand. et ton.*, 1, *CCCM*, 52: 3.

¹⁵ Agobardus, *De grand. et ton.*, 2, *CCCM*, 52: 4.

un grupo de ellos se presentó ante él llevando consigo a tres hombres y una mujer que, según explicaban, habían caído de una de las naves de Magonia. Deseaban la aprobación del religioso antes de lapidarlos, pero éste, tras muchos razonamientos, les convenció de su error y consiguió que los pobres infelices quedaran en libertad¹⁶.

En algunos otros pasajes de su obra, Agobardo se hace eco del odio que los tempestarios despertaban entre sus contemporáneos, quienes los consideraban dignos de castigo temporal y eterno¹⁷ y deseaban que se les secara la lengua y que les fuera cortada en cuanto oían los primeros truenos¹⁸. Gracias también al obispo de Lyon sabemos que los tempestarios no pertenecían a la sociedad local, sino que, en teoría, eran magos itinerantes¹⁹. Como en tantas otras ocasiones, nos hallamos de nuevo ante el fenómeno de la otredad: el «malo» sería el «otro», el elemento foráneo que había de servir de chivo expiatorio para cargarle las culpas de todos los males que afligían a la comunidad.

No cabe duda de que Agobardo constituye el principal testimonio, en el reino franco, de la creencia en la existencia de tempestarios, aunque no es el único ejemplo. Podemos recordar aquí a Pirminio, monje benedictino activo durante la primera mitad del siglo VIII, quien pedía a sus feligreses que no dieran crédito a los tempestarios ni les ofrecieran nada²⁰; epístolas, como aquella en la que el obispo Carthwulf exhortaba a Carlomagno a perseguir y castigar una serie de individuos, entre los que mencionaba a los tempestarios, que atentaban contra las leyes divinas y humanas (c. 775)²¹; capitulares carolingias²², y cánones conciliares así como colecciones canónicas²³.

¹⁶ Agobardus, *De grand. et ton.*, 2, CCCM, 52: 4. Véase FLINT, 1991: 82.

¹⁷ Agobardus, *De grand. et ton.*, 5, CCCM, 52: 6.

¹⁸ Agobardus, *De grand. et ton.*, 11, CCCM, 52: 11. Esta maldición que proferían los agricultores al menor signo de tormenta puede estar relacionada con los supuestos métodos empleados por los tempestarios para provocar las tempestades: la pronunciación de una fórmula ritual en el momento de realizar su invocación. Esto concuerda perfectamente con la ya vista ley de Chindasvinto, en la que se afirma que los *inmissores tempestatum* arruinaban las cosechas mediante ciertos encantamientos. Desconocemos cómo se desarrollaba exactamente el ritual de invocación, pero podemos hacernos una idea aproximada de los principales elementos que lo conformarían: junto con la fórmula mencionada —y cuyo texto preciso, por desgracia, asimismo ignoramos— seguramente también se emplearía una cuba (*cupa*), como la que Agobardo menciona en el capítulo 7 de su opúsculo (Agobardus, *De grand. et ton.*, 7, CCCM, 52: 8). Al respecto, véase DUTTON, 1995: 118.

¹⁹ Agobardus, *De grand. et ton.*, 6, CCCM, 52: 7.

²⁰ Pirminius, *Scar.*, 22, *MGH qgm*, 25: 76-77. Véase: FLINT, 1991: 62. MARCOS, 13 (Madrid, 2008): 116.

²¹ *Ep. uar. Car. Magn. regn. script.*, 7, *MGH epist.*, 4: 504. Véase FLINT, 1991: 62.

²² *Admon. gener.* (a. 789), 65, *MGH leg.*, 2, 1: 58-59. *Capit. miss. item spec.* (c. 802), 40, *MGH leg.*, 2, 1: 104.

²³ *Indic. superst. et pag.* (c. 740), 22, *MGH leg.*, 2, 1: 223. *Stat. Rhisp. Frising. Salisb.* (a. 799/800), 15, *MGH leg.*, 2, 1: 228. *Conc. Paris.* (a. 829), 69, *MGH leg.*, 3, 2/2: 669-770.

LOS DEFENSORES EN HISPANIA

Se hace difícil imaginar que alguna vez hubieran existido individuos que recorrieran los pueblos invocando tormentas para arruinar las cosechas, arriesgándose así a ser víctimas de la ira de los campesinos y del castigo de la justicia secular. Como ya hemos insinuado con anterioridad, resulta muy posible que jamás hubieran vivido estos individuos tal como nos los describen las fuentes, sino que tan sólo corresponderían a chivos expiatorios sobre los que descargar la frustración por el pobre resultado de una mala cosecha. Agobardo de Lyon, que confiesa haber buscado testigos oculares de los prodigios de estos tempestarios, reconoce su fracaso al respecto. Narra que muchos afirmaban conocer a alguien que había visto a un tempestario provocando una tormenta; pero siempre se trataba de una cuestión de oídas, dado que nadie podía jurar haberlo visto personalmente. Cuando el propio Agobardo interrogaba a los testigos, y les conminaba a decir la verdad bajo juramento, aun insistiendo los interrogados en que era verdad lo que decían, reconocían al final que no se hallaban presentes en el momento de los hechos²⁴. En el caso de Hispania, no debía de ser muy diferente.

Sí que existió, no obstante, una categoría de magos relacionados con las supersticiones meteorológicas. De nuevo los conocemos gracias al testimonio de Agobardo, pero en Hispania contamos también con preciosos documentos que prueban su presencia en tierras de la península Ibérica. Con todo, antes de pasar al estudio de estos documentos, nos detendremos brevemente en el análisis de las palabras del obispo de Lyon, pues ellas nos ayudarán a comprender mejor la compleja naturaleza de los documentos aludidos. Agobardo denomina *defensores* a unos individuos que declaraban no saber cómo enviar una tempestad pero sí cómo alejarla²⁵. A cambio de sus servicios, los campe-

Herardus Tur., *Capit.* (a. 858), 3, *MGH capit. episc.*, 2: 128. Todavía en una fecha tan tardía como es inicios del siglo XI, el obispo Burcardo de Worms recomendaba a los sacerdotes que a la hora de confesar a los fieles, entre otras cosas, les preguntaran si creían o habían participado en la perfidia de los *inmissores tempestatum*. Si era así, se debía realizar una penitencia de un año. Véase Burchardus Worm., *Decret.*, XIX, 5, *PL*, 140, 961. Al respecto, véase MARCOS, 13 (Madrid, 2008): 116.

²⁴ Agobardus, *De grand. et ton.*, 7, *CCCM*, 52: 8.

²⁵ Se trata de una actitud del todo lógica por parte de estas personas; les convenía aclarar que no sabían cómo enviar tormentas, pues no hacerlo sería igual que reconocer implícitamente que eran tempestarios y, por tanto, exponerse a los castigos reservados para esta categoría de magos. Aparte de las leyes civiles comentadas con anterioridad, debemos recordar que también las autoridades eclesiásticas impusieron penas a los magos que conjuraran tempestades. En la península Ibérica contamos con el testimonio muy tardío del *Paenitentiale Vigilantium* (segunda mitad del siglo IX), que condenaba a los tempestarios a realizar quince años de penitencia (*Paenit. Vigil.*, 104, *CCSL*, 156A: 12). En territorios extrapeninsulares observamos, en penitenciales contemporáneos, que la penitencia era tan sólo de siete años, aunque tres de

sinos les entregaban una porción de sus frutos, en un pago que denominaban «canónico» (*canonicus*). Y esto indignaba sobremanera al obispo de Lyon, pues contemplaba cómo los agricultores cedían voluntariamente una parte de sus cosechas a estos *homines miserrimi* —como él los califica—, mientras que se resistían a pagar el diezmo a la Iglesia y a dar limosnas a los pobres²⁶. Aunque Agobardo presenta a estos individuos como unos personajes opuestos en su comportamiento a los tempestarios —pues desviaban las tormentas en vez de provocarlas—, algunos autores modernos consideran que en realidad nos hallaríamos ante las mismas personas: los tempestarios recibirían el *canonicus* de manos de los campesinos a cambio de no dañar las cosechas con sus tempestades²⁷.

En tierras hispánicas contamos con dos valiosos testimonios de lo que pudo haber sido la actividad de estos *defensores*. Se trata de conjuros contra el granizo inscritos sobre pizarras²⁸. Como veremos, la cronología de estas piezas resulta muy tardía, pero sin duda continúan una tradición de carácter mágico que puede remontarse mucho tiempo atrás.

La primera de estas piezas corresponde a una inscripción sobre pizarra procedente de Carrio (Asturias). Fue descubierta por unos campesinos en 1926, quienes la entregaron a Manuel Gómez-Moreno, su primer estudioso y editor, el cual la dio a conocer en 1942 y publicó la primera edición en 1954²⁹. Posteriormente, ha sido objeto de análisis por parte de numerosos investigadores³⁰, entre los que cabe destacar a Isabel Velázquez³¹. Su cronología resulta en extremo compleja, y todavía no hay un consenso absoluto al respecto. Referencias textuales a la pasión de Cristóbal llevaron en un primer

ellos únicamente a base de pan y agua (*Paenit. Burgund.*, 20, *CCSL*, 156: 29 y 64. *Paenit. Bobb.*, 18, *CCSL*, 156: 29 y 69. *Paenit. Paris.*, 12, *CCSL*, 156: 30 y 76. *Paenit. Oxon. I*, 15, *CCSL*, 156: 31 y 90. *Paenit. Floriac.*, 19, *CCSL*, 156: 31 y 99. *Paenit. Hubert.*, 20, *CCSL*, 156: 32 y 110. *Paenit. Merseburg.*, 167, *CCSL*, 156: 167. *Paenit. ps.-Theod.*, 21, *CCSL*, 156B: 62). Véase LECOUTEUX, 1998: 153.

²⁶ Agobardus, *De grand. et ton.*, 15, *CCCM*, 52: 14.

²⁷ GIORDANO, 1995: 101. LECOUTEUX, 1998: 153.

²⁸ Como ha señalado Manuel C. Díaz y Díaz, la pizarra es un material frecuente y, además, su «exfoliación natural permite obtener unas láminas de superficie bastante lisa, sin necesidad de pulimento alguno, sobre la que escribir con punzón. Se disponía así de un soporte de escritura barato y fácil, porque en las regiones en que abunda la pizarra se suele utilizar con finalidades muy diversas»; véase DÍAZ y DÍAZ, 2001: 140.

²⁹ GÓMEZ-MORENO, 8 (Valladolid, 1941-1942): 28; 1949: 213-214; 34 (Madrid, 1954): 48-54; 1966: 95-101.

³⁰ GIL, 1 (Sevilla, 1970): 46-47; 12 (Sevilla, 1981): 161-163 y 176. CANELLAS, 1979: 275-276, nº 231. FERNÁNDEZ NIETO, 1997: 259-286; 2010: 551-599. DÍAZ y DÍAZ, 2001: 139-148.

³¹ VELÁZQUEZ, 1989: 312-314, nº104 (con comentarios en: 614-617); 2000a, vol. 1: 113-115; 2000b: 289-290 y 337-339; 2004: 368-384; 2010: 625.

momento a algunos de sus editores a fecharla a mediados del siglo VIII³², pero más tarde nuevos estudios han avanzado su datación hasta finales del siglo IX o inicios del X³³. A pesar de todo, y aun manteniendo la fecha más tardía, este documento se erige en heredero de toda una tradición de conjuros contra el granizo que arranca desde la época clásica y que se perpetúa sustituyendo los elementos paganos por otros extraídos del cristianismo.

La propia naturaleza de la pieza³⁴ y el fuerte desgaste de la zona central dificultan enormemente la lectura de su texto. Reproducimos a continuación la propuesta de lectura efectuada por Isabel Velázquez³⁵:

(Signum) Pe'r' a aq(u)a die ri[---]o i s[.]m recepi nonia q(uae) / necessaria sum sup[---] auitanciu et lauoran/ciu famul(us) D(e)i Cecit++[---] aguro uos o(m)nes patriarcas, / Micael, Grabriel, Cecitiel, Oriel, Ra[ffa]el, Ananiel, Marmoniel, qui ila[s] / nubus con{ti}tinetis in manu ues[t]ras, esto; liuera de uila nomine Sf[---]/cau ubi auita famulus D(e)i Auriolus p[---]su cineterius cum fratribus uel uic[i]/nibus suis [et?] o(m)n(e)s posesiones ei(us) [e]diciantur de uila e de 'ilas' auitaciones / p(er) montes uada et reuertam ubi neq(ue) galus canta neq(ue) galina ca/cena, ubi neq(ue) arator e(st) neque seminator semina, ub'i 'ui neq(ue) nula / nomina reson'a'. Adiuro te Sata(n?) p(er) issu 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) menso/ribus neq(ue) u[i]{ne}neis neq(ue) frautiferis neq(ue) arboribus neq(ue) / coliuem obeciari tiui, ibi est m<e>(us?) d(omi)nissimi(us?) scetru ma[nu?] / cum arte furinea eos +[.]++[---]c++ d(o)m(inu)s? +[...]?sc? ad ora die p[rimo?] / amic[---] cella p i n[.] a u [.] 'so' d(omi)ne [..]rus[---]ni bicini ++auci+ oracio s(an)c(t)i Critofori sic c[.] te [---] s(an)c(tu)s Xrito]for(us) a gardinen ea ora [---] / cum ad sui uicina orabi s(an)c(tu)s Xri[t]oforu a<d> D(omi)nu(m) dices: «D(omi)ne D(eu)s m(eus) / da mici fiducia loq(ue)di». D(ixit) D(omi)n(us): «s[e]cumdum co postulasti ita [erit] / et non te cotristabo». D(eus)

³² GÓMEZ-MORENO, 1966: 11. VELÁZQUEZ, 1989: 313 y 615. DÍAZ y DÍAZ, 2001: 147-148 (este autor recuerda que el texto de la pizarra de Carrio reproduce algunos pasajes de la pasión de Bartolomé, apócrifo neotestamentario que comenzó a popularizarse en tierras hispanas a partir del siglo X; no obstante, Díaz y Díaz concluye que «nada obsta a que haya circulado de una u otra manera por la península en tiempo muy anterior»). FERNÁNDEZ NIETO, 2010: 551.

³³ Estos estudios se basan sobre todo en algunas consideraciones lingüísticas (como el uso del término *dominissimus*, muy abundante en el territorio asturleonés entre los siglos IX y —sobre todo— X) y en la dependencia que la pizarra muestra de la pasión de Bartolomé, *passio* que no se difundió en la península Ibérica hasta el siglo X. En este sentido, véase: VELÁZQUEZ, 2000a, vol. 1: 113 (en este trabajo la fecha a finales del siglo VIII o inicios del IX); 2000b: 289 y 338-339; 2004: 368 y 380-381; 2010: 625.

³⁴ VELÁZQUEZ, 2004: 369, la describe así: «pizarra de color gris oscuro, dividida originalmente en dos partes que fueron unidas mediante un clavo, del cual quedan restos en el lado derecho, mientras que el izquierdo muestra el hueco por donde penetraba. Al cerrarse quedaba la inscripción en el interior, para permanecer oculta, al modo de algunas antiguas filacterias y tablillas de defixión».

³⁵ VELÁZQUEZ, 2004: 369-371.

... siue locus, siue regio, siue ciui[itas], / uui de reliq(ue) [g?]ratiam [---]u m[---]s a[---]n[---]tas D(omi)ne om(ne)s / auites in regio lauor culture s'ue' ad[ff]luenter uenit ad locum ++[---] / [---] fixi genues amp{u}tatus est caputium s[uum?] / et consuma martirium i(n) die d[o]mico ora VII{I} et reue[rt]es grando in pluuiia in alia parte mon<te> cimeteri / asistasq(ue) in odeierno 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) / (Signum)³⁶.

Como se puede observar, no nos hallamos ante una *formula ueneficii* —una maldición similar a las de las *defixiones*, como inicialmente se había creído³⁷—, sino ante un *phylacterium*, un amuleto destinado a servir de protección contra la amenaza del granizo. Cabe a Francisco Javier Fernández Nieto el mérito de haber realizado esta apreciación y haber demostrado, mediante una bien documentada serie de paralelismos y *loci simili* con otros documentos de origen grecolatino, que la pizarra de Carrio es la continuación de una tradición de talismanes contra las inclemencias meteorológicas que arranca en época clásica³⁸. Así, Fernández Nieto destaca que la presente pieza representa «el

³⁶ Reproducimos a continuación la propuesta de traducción efectuada asimismo por Isabel Velázquez: «Para el agua, en [este] día [---] recibí las novenas que son necesarias sobre [---] de los habitantes y labradores. El siervo de Dios Cecit[---]. Os conjuro a vosotros todos los patriarcas Miguel, Gabriel, Cecitel, Uriel, Rafael, Ananiel, Marmoniel, que contenéis las nubes en vuestras manos. Libera la villa de nombre [---]cau, donde habita el siervo de Dios Auriolo, [y el monte] y su cementerio, con sus hermanos y vecinos y todas las posesiones de éste. Sea expulsado de la villa y de las casas; por los montes vaya y vuelva, donde ni el gallo canta ni la gallina cacarea, donde ningún arador se halla ni sembrador siembra, donde ningún nombre resuena. Te conjuro, Satán, por el Señor de nuestros hermanos, quien te confinó en la ciudad de Cirbes, donde no causes daños ni a los árboles ni a los segadores ni a los viñedos ni a los frutales ni a los árboles [infructuosos], ni a cualquier cosa que se te ponga por delante: [---] allí está mi grandísimo Señor [con su] cetro [en la mano], con arte [+furinea+? [...] a esos [---] el Señor (?) a la hora del día [primero] en la cilla [---] del señor [---] [del] vecino, [para que sea dicha] la oración de San Cristóbal. Así [---] San Cristóbal desde este momento [aparta de nosotros] el granizo, [---]. Cuando se aproximaba a los suyos. Oró san Cristóbal al Señor diciendo: «Señor, Dios mío, dame confianza de hablar». Dijo el Señor: «Tal como has pedido, así (será). Y no te afligiré [---] Dios, o el lugar o la región o la ciudad donde (haya alguna) de mi reliquias [dales] la gracia [de que recojan], Señor, todos los habitantes en la región, el trabajo de su cultivo con abundancia». Llegó al lugar [Cristóbal], dobló sus rodillas y le fue amputada su cabeza y se consumó el martirio en domingo en la hora séptima. Y [tú] granizo te conviertas en lluvia en la otra parte en el monte del cementerio y así permanezcas en (o desde) el día de hoy. *En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu*, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén, amén, por siempre amén, aleluya». Hemos añadido en cursiva las palabras «*En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu*» por no aparecer incluidas en la traducción de Velázquez. Véase VELÁZQUEZ, 2004: 372-373. Véase asimismo la traducción de DÍAZ y DÍAZ, 2001: 142-143.

³⁷ CANELLAS, 1979: 275. VELÁZQUEZ, 1989: 614-617.

³⁸ FERNÁNDEZ NIETO, 1997: 267-273, para los paralelos. Muchos de los conjuros recogidos por Fernández Nieto en su elenco mencionan indistintamente a personajes de origen

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». En efecto, la inscripción incluye fórmulas enunciativas inteligibles junto a fórmulas mágicas carentes de sentido (aunque traducibles). Además, el conjuro especifica los bienes que hay que proteger —árboles, segadores (*i. e.* mieses), viñedos, frutales—, al mismo tiempo que indica el agente del mal, Satán³⁹. Por otro lado, debemos señalar la presencia de otros elementos destacados, tales como pasajes, bastante remodelados, de las pasiones de Cristóbal⁴⁰ y Bartolomé⁴¹,

pagano —como Abraxas— con otros de tradición cristiana —como Cristo o los arcángeles—, en un ejemplo más del eclecticismo típico de época tardía. No obstante, no es el caso de la pizarra de Carrio, donde no se documenta ningún tipo de sincretismo religioso.

³⁹ FERNÁNDEZ NIETO, 1997: 274.

⁴⁰ Juan Gil fue el primero en señalar la dependencia que la pizarra de Carrio tenía respecto de la *passio* de Cristóbal: pasajes tomados —con ciertas deformaciones— de *Pass. Christ.*, 33, ed. Ángel Fábrega, *Pasionario Hispánico*, vol. 2, Madrid/Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955: 308. Véase: GIL, 1 (Sevilla, 1970): 46-47; 12 (Sevilla, 1981): 162-163. Gil veía la razón en el siguiente hecho: «en efecto, S. Cristóbal había obtenido de Dios un don especial: que los hombres que poseyeran alguna reliquia suya estuvieran libres de todo mal, especialmente del azote de las plagas agrícolas [...], y precisamente esta pizarra es una invocación contra el granizo»; GIL, 1 (Sevilla, 1970): 46. Por su parte, Fernández Nieto contempla otro motivo para traer a colación el martirio de Cristóbal. Este autor recuerda el valor del derramamiento ritual de sangre como complemento de los conjuros destinados a alejar el granizo de los campos de cultivo. Este uso, existente ya en la antigua Grecia, pasó a Roma e incluso sobrevivió al mundo clásico. Aunque el cristianismo rechazaba este tipo de remedio, su empleo quedó disimulado en las filacterias cristianas mediante la invocación de la sangre derramada por Cristo y los mártires por la salvación de la humanidad. Tal sería el caso de la pizarra de Carrio, donde, según Fernández Nieto, la clave se hallaría en la decapitación del mártir, que conllevaría el derramamiento de su sangre en el suelo. Véase FERNÁNDEZ NIETO, 1997: 280-282. Véase también DÍAZ y DÍAZ, 2001: 143-145.

⁴¹ También en este caso, fue Juan Gil el primero en señalar la dependencia que el texto de la pizarra de Carrio tenía respecto de la pasión de Bartolomé; véase GIL, 12 (Sevilla, 1981): 176. Se trata, precisamente, del corazón del conjuro, donde se envía al granizo a lugares desérticos, *ubi neq(ue) galus canta neq(ue) galina ca/cena, ubi neq(ue) arator e(st) neque seminator semina, ub i'ui neq(ue) nula / nomina reson'a'* («donde ni el gallo canta ni la gallina cacarea, donde ningún arador se halla ni sembrador siembra, donde ningún nombre resuena»). Estas palabras constituyen una imitación y ampliación de un pasaje de la *passio Bartholomaei*, en concreto de *Pass. Barthol.*, 2, 17, *AASS, Aug.*, V: 37, donde se explica que Bartolomé se enfrentó a un demonio y le ordenó que abandonase el simulacro que ocupaba y marchara a los lugares desiertos, donde ni volaba el ave ni el Labrador araba ni resonaba la voz del hombre (*uade in terram desertam, ubi nec auis uolat, nec arator arat, nec uox hominis resonat*); véase DÍAZ y DÍAZ, 2001: 145-146. En este sentido, resulta significativo que, entre los cambios introducidos por el autor del conjuro, se halle la sustitución de la expresión *nec auis uolat* por *neq(ue) galus canta neq(ue) galina cacena*. Esta identificación del erial con un lugar donde no canta el gallo ni la gallina cacarea se ha perpetuado en el folclore popular hasta nuestros días, como se observa en algunas imprecaciones actuales contra el granizo recogidas por GÓMEZ-MORENO, 1966: 99-100.

juntamente con el uso reiterado de la expresión *amen*⁴² o el símbolo de la pentalfa o estrella de cinco puntas⁴³.

Para comprender bien la esencia de este documento hemos de tener en cuenta que ya a partir de época helenística comenzó a extenderse entre el pueblo la creencia de que los dioses no podían ser los culpables de los desastres naturales que afligían a los mortales, sino que los responsables debían ser la pléyade de espíritus inmundos que poblaban la tierra y los cielos⁴⁴. Esta idea se difundió también entre los cristianos, quienes atribuían a Satán y a sus demonios el granizo y las tempestades, junto con otras desgracias como las epidemias. Igualmente, al mismo tiempo también se creía en unos espíritus defensores cuya naturaleza se hallaba en muchas ocasiones entre la divina y la humana, y cuyos poderes provenían de la potencia divina a la que servían. En el caso de los conjuros de tipo cristiano, los magos y *daimones* paganos fueron sustituidos, respectivamente, por personajes bíblicos y arcángeles⁴⁵.

Todo cuanto acabamos de exponer aparece en la pizarra de Carrio. En ella, el autor del conjuro apela a una serie de arcángeles —a los que extrañamente denomina «patriarcas»⁴⁶— para que protejan los campos de la amenaza del granizo. En algunos casos, se trata de arcángeles extraídos de la literatura canónica (Miguel, Gabriel y Rafael), en otros de la literatura apócrifa (Uriel y Ananiel), y en otros casos se trata de nombres inventados, pero con una fonética similar a la hebrea a fin de hacerlos más verosímiles (Cecitiel y Marmoniel)⁴⁷. En cuanto al agente del mal, Satán, éste aparece confinado en una ciu-

⁴² Como ha señalado Fernández Nieto, el vocablo «amén» posee un valor exorcístico al que hay que sumar un cierto prestigio en tanto que las equivalencias numéricas de las letras griegas que forman la palabra (ἀμήν) suman noventa y nueve, cifra mágica en la Antigüedad. La repetición por tres veces de la palabra en el texto reforzaba además su carácter mágico. Véase FERNÁNDEZ NIETO, 1997: 282-283.

⁴³ En la pizarra de Carrio, la pentalfa abre y cierra el conjuro, con la finalidad de protegerlo y sellarlo desde el inicio hasta el final. Su carácter mágico proviene de su poder de evocación de las fuerzas del universo, de las cuales también es partícipe el mago. Según Fernández Nieto, «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». Véase FERNÁNDEZ NIETO, 1997: 283.

⁴⁴ Clemens Alex., *Strom.*, VI, 3, 31, *GCS*, 15: 446. Véase MAURY, 1877: 101-102. FERNÁNDEZ NIETO, 1997: 275. LECOUTEUX, 1998: 151-152.

⁴⁵ FERNÁNDEZ NIETO, 1997: 275-277. Pablo C. Díaz y Juana M. Torres destacan la «importante impronta judía» de la pizarra de Carrio. Véase DÍAZ y TORRES, 2000: 250, nº 49. Isabel Velázquez especula incluso con la posibilidad de un judío como autor material de la filacteria. Véase VELÁZQUEZ, 2004: 376.

⁴⁶ Como ha indicado Isabel Velázquez, esta confusión «puede estar indicando un error, o un cierto desconocimiento de la angelología y de los personajes bíblicos en general por parte del autor de esta pieza, VELÁZQUEZ, 1989: 507.

⁴⁷ VELÁZQUEZ, 1989: 505-507. En este punto, encontramos muy interesantes las reflexiones que esta autora realiza a propósito de los nombres inventados de algunos de estos

dad denominada Cirbes⁴⁸. Se alude al maligno claramente por su nombre a causa de la gran importancia que, en las prácticas mágicas, tenía el conocer y especificar el nombre del ser al que se quería someter: estar en posesión de dicho nombre permitía al mago dominar la voluntad de la divinidad y obligarla a realizar todo cuanto deseara el autor del conjuro⁴⁹.

En cuanto a la palabra *nonia* que leemos en la primera línea de la inscripción, Manuel Gómez-Moreno la interpretó como un tipo de impuesto⁵⁰, y en este sentido remitimos a lo afirmado por Emilio García Ruíz en su estudio sobre la lengua de las *defixiones* latinas, quien considera que estaríamos ante un derivado de la palabra *nonus*, referido al pago de una contribución —seguramente una novena parte de la cosecha—, de igual manera que los términos *octavae* y *decimae* hacen normalmente alusión al «impuesto del octavo» y al «impuesto del diezmo», de manera respectiva⁵¹. En tal caso, el autor del conjuro sería el receptor de esa novena. Por su parte, Fernández Nieto propone una interpretación acerca de este vocablo del todo diferente: según él, haría referencia a las nueve vueltas que el amuleto daría al campo que debía proteger antes de ser enterrado en sus lindes o bien a la fórmula mágica repetida nueve veces antes de que el talismán fuera enterrado. En tal caso, el sujeto de la forma verbal *recepì*, que leemos en la primera línea, sería la propia pizarra⁵². En nuestra opinión, y por razones que expondremos más adelante, nos parece más acertada la propuesta de Gómez-Moreno, es decir, la identificación con un pago realizado al autor del conjuro.

El nombre de la villa se menciona asimismo en la pizarra, aunque se trata de un vocablo no conservado en la inscripción; sólo sabemos que posiblemente terminaba en [---]cau. Resultaba primordial especificar el nombre de la aldea, ya que a los patriarcas no debía albergarles ningún género de duda acerca del villorrio que habían de proteger. En esta villa, además de las casas de los vecinos y de los campos de cultivo, había un cementerio situado en un

arcángeles: «el autor de la pieza enumeró en su conjuro una serie de nombres hebreos y otros que le parecieron oportunos en ese momento, sin descartar la posibilidad de que se traten de nombres que circularan en esa época y en ese lugar, dentro de la tradición popular religiosa» (p. 507). Véase también DÍAZ y DÍAZ, 2001: 145.

⁴⁸ Se trata de una ciudad no documentada en otras fuentes. Véase VELÁZQUEZ, 1989: 513. Por su parte, FERNÁNDEZ NIETO, 2010: 596, la interpreta como «la ciudad de Cerbero», es decir, el Hades, a donde Cristo expulsó a Satán por toda la eternidad.

⁴⁹ FERNÁNDEZ NIETO, 1997: 274-275.

⁵⁰ GÓMEZ-MORENO, 1966: 97.

⁵¹ GARCÍA RUÍZ, 35/2 (Madrid, 1967): 232. Véase también VELÁZQUEZ, 1989: 563 y 615.

⁵² FERNÁNDEZ NIETO, 1997: 286, n° 84; 2010: 594-595 (donde propone asimismo que tal vez pueda tratarse de un error de escritura y que en realidad debiera leerse *nenia*, vocablo que alude a los cánticos en la recitación mágica). Véase también: VELÁZQUEZ, 2000a, vol. 1: 113; 2004: 375.

monte, muy probablemente ubicado en los límites territoriales de la comunidad. De ahí que se ordenase al granizo caer, ya convertido en lluvia, más allá del monte del cementerio, es decir, más allá de los términos de la comunidad, donde no pudiera hacer daño; en lugares desiertos donde, recordando las palabras de la *passio Bartholomaei: ubi neq(ue) galus canta neq(ue) galina ca/cena, ubi neq(ue) arator e(st) neque seminador semina, ub'i'ui neq(ue) nula / nomina reson'a'* («donde ni el gallo canta ni la gallina cacarea, donde ningún arador se halla ni sembrador siembra, donde ningún nombre resuena»).

A pesar de que esta filacteria debía proteger a toda la comunidad, en ella tiene un especial protagonismo un tal Auriolo⁵³, que en la inscripción aparece como un *famulus Dei*. Se afirma de él que habita en la villa junto con sus hermanos y vecinos y todas sus posesiones. Sin necesidad de considerarlo un terrateniente, resulta muy verosímil que se tratase de uno de los principales individuos de la aldea y que actuase en nombre de sus conciudadanos a la hora de solicitar la elaboración de ese conjuro.

Antes de pasar a examinar quién podría haber sido su autor, nos detendremos brevemente a ver cómo funcionaría una filacteria de este tipo. De entrada, y como señala Fernández Nieto, debía permanecer permanentemente en el territorio que había de proteger —a diferencia de los sortilegios improvisados cuando la amenaza de la tormenta resultaba inminente—. El mismo autor recuerda que se pueden diferenciar hasta tres tipos de talismanes diferentes: 1) aquellos metálicos fijados con clavos en un lugar visible dentro de la finca; 2) aquellos realizados en piedra y puestos en algún punto elevado desde donde dominasen el territorio, y 3) aquellos destinados a permanecer escondidos bajo tierra en los límites de la propiedad —normalmente tres semejantes, para delimitar la superficie que el conjuro debía proteger—. Fernández Nieto también apunta que, cuando se trataba de un talismán destinado a quedarse enterrado, pero que contaba con un único ejemplar —como sería el caso del de Carrio—, probablemente sería paseado, antes de su ocultamiento, en torno del territorio que debía preservar⁵⁴. De este modo, Fernández Nieto afirma a propósito de este caso:

La pizarra se compone de dos trozos desiguales que deben leerse unidos; fue hendida de arriba debajo de un golpe y ambas piezas fueron taladradas en 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. [...]* Claramente se aprecia, por lo tanto, que la pieza fue preparada para ocultarla

⁵³ A propósito del nombre, véase VELÁZQUEZ, 1989: 487.

⁵⁴ FERNÁNDEZ NIETO, 1997: 283-285.

intencionadamente en el suelo y, durante todo el tiempo que permaneciese enterrada, producir desde allí beneficios a toda la comarca⁵⁵.

En este punto llegamos a una cuestión clave relacionada con la pizarra de Carrio, la de su autoría. Fernández Nieto abogó en su día por «un acomodado y nada rústico propietario cristiano, tal vez un clérigo»; se trataría, pues, de un individuo culto que, junto con los textos de la tradición cristiana, conocería bien los modelos de conjuros heredados del Bajo Imperio⁵⁶. No obstante, nada hay en la inscripción que evidencie un nivel cultural excesivamente alto ni que se tratase forzosamente de un clérigo —aunque el clero dominaba el mundo cultural en esta época, no todo el mundo que sabía leer y escribir pertenecía necesariamente a este estamento—. En este sentido, Isabel Velázquez se muestra partidaria de un nivel cultural no excesivamente alto para el autor del conjuro, quien reproduciría textos de memoria sin llegar a comprenderlos demasiado bien⁵⁷. Díaz y Díaz, por su parte, añade que tal vez se tratase de un personaje venido de la región del Tormes —donde abundaba la pizarra como soporte escriturístico—, y que gozaría del suficiente nivel cultural como para utilizar la escritura en letra común y conocer además la pasión de Cristóbal y la de Bartolomé⁵⁸.

En nuestra opinión, nos hallamos aquí ante el resultado del trabajo de un individuo no perteneciente al estamento clerical, sino que se trataría de una especie de mago —similar al *defensor* mencionado por Agobardo—, probablemente extraño a la comunidad mencionada en la pizarra —en lo que coincidimos también con Díaz y Díaz—. Seguramente se ganaría la vida, entre otros menesteres, elaborando conjuros y filacterias para alejar el granizo de los campos de cultivo: el testimonio de Agobardo —quien habla del pago del *canonicus*— y la palabra *nonia* mencionada en la inscripción apuntan en este sentido; el autor del amuleto afirma: «*recepi nonia q(uae) necessaria sum*»⁵⁹. Creemos que estas palabras aludirían al pago dado al mago por fabricar la filacteria y que él juzgaría necesario para el buen funcionamiento del ritual. Igualmente, consideramos que en esta ocasión el autor del conjuro llegó a inscribir su propio nombre en el texto —algo que, reconocemos, no resulta usual en escritos de este tipo—, tal vez para dar más fuerza todavía a su invocación. Se trataría del *famul(us) D(e)i Cecit++[---]*, que Isabel Velázquez

⁵⁵ FERNÁNDEZ NIETO, 1997: 285. Las palabras en cursiva corresponden a una cita literal de GÓMEZ-MORENO, 1966: 95.

⁵⁶ FERNÁNDEZ NIETO, 1997: 286.

⁵⁷ VELÁZQUEZ, 1989: 616.

⁵⁸ DÍAZ y DÍAZ, 2001: 147-148.

⁵⁹ Como indica VELÁZQUEZ, 2004: 375, se trata de «simplificación de geminada en *necessaria* y *sum* por *sunt* con confusión de consonantes finales», por lo que habría que leer «*recepi nonia quae necessaria sunt*».

también identifica con el creador del amuleto⁶⁰. Como bien apunta esta autora, pese a que resulta imposible conocer con una total seguridad cuál era el nombre completo de este individuo, no resulta descabellado restituirlo como «Cecitiel», sobre todo cuando en la lista de los patriarcas —en realidad arcángeles— invocados a continuación existe uno con ese nombre⁶¹. Así pues, y a modo de resumen, estimamos que resulta verosímil pensar que un miembro destacado de la comunidad, seguramente Auriolo, habría contactado con un *defensor* llamado Cecitiel para que alejara el granizo de los campos de la aldea, y que por este trabajo el mago habría recibido un pago por anticipado. Este *defensor* poseía un nivel cultural básico, aunque no ínfimo: sabía leer y escribir y poseía un cierto conocimiento de las pasiones de los mártires, extractos de las cuales utilizaba conjuntamente con rituales supersticiosos tradicionales a la hora de confeccionar sus conjuros.

El segundo testimonio de lo que pudo haber sido la actividad en territorio hispánico de los magos que luchaban contra el granizo proviene de Fuente Encalada (Zamora) y se trata, nuevamente, de una inscripción sobre pizarra⁶². La pieza se halla muy fragmentada, por lo que su texto resulta muy incompleto y de lectura difícil. Reproducimos a continuación la transcripción propuesta por sus editores, Ángel Esparza y Ricardo Martín⁶³:

[---]incib[---] / [---] [uir]gine mi[---] / [---] nolis ra[---] / [---] sunt supe[r] [---] / [---]mina[.] / dul[.]ro[---] / [---]s cuius matris fue[.]o[---] / [---]eleison transeat[.]per tra[nsea][---] / [---]triades uadas et ibi uadas ubi nec ais [uolat nec arator arat nec unquam] [---] / [---][n]ula uox ominum resonantur[---] / [---] [Pat]er et Filiu[s] et S[piritu]s S[an]c[tu]s ab fe[---] / [---] milia numerum uakarum [---] / [---] [do]tare uolunt ut[---] / [---] equineisne (quingenta) [---] / [---] amen [---] / [---] (signum) [---].

Consideraciones epigráficas —escritura correspondiente a la visigótico-mozárabe—, lingüísticas y arqueológicas, juntamente con una cita de la *passio Bartholomaei* —pasaje siempre ligado a oraciones contra el granizo y las tempestades, y que también observamos en el epígrafe de Carrio—, han lle-

⁶⁰ Aunque tal vez no resulte usual descubrir el nombre del autor de un conjuro en el texto del mismo, tampoco es una idea descabellada, desde el momento en que se trataba de un acto de magia blanca no perseguida por la ley. Además, y para curarse en salud, el autor se califica a sí mismo de «siervo de Dios» (*famulus Dei*).

⁶¹ VELÁZQUEZ, 2004: 376. Esta investigadora especula con la posibilidad de que el autor del conjuro fuera de origen judío, debido a su nombre y a los abundantes *signa Salomonis* que inician y cierran el texto.

⁶² El principal estudio realizado acerca de esta pizarra corresponde a ESPARZA y MARTÍN, 51 (Salamanca, 1998): 237-262.

⁶³ ESPARZA y MARTÍN, 51 (Salamanca, 1998): 244.

vado a sus editores a fechar la inscripción en el siglo X⁶⁴. Es precisamente este pasaje de la pasión de Bartolomé (líneas 8-9) lo que más llama la atención del epígrafe, y lo que ha llevado a dictaminar su naturaleza de filacteria contra el granizo. A esto, Esparza y Martín suman otras coincidencias con la pizarra de Carrio, tales como el tipo de soporte y su tamaño, además del estilo del texto —caracterizado por la aliteración— o la presencia de determinados vocablos, caso de *amen*⁶⁵. Por otro lado, en la línea 11 leemos las palabras *milia numerum uakarum* y en la 13 *equineisne* seguida de la letra minúscula *d* —que los editores interpretan como una abreviatura del numeral quinientos⁶⁶—. Es posible que el autor del conjuro estuviera especificando en esta parte del epígrafe los bienes que se debían proteger, en este caso el ganado —el cual, directa o indirectamente, también sufre las consecuencias de las tempestades más violentas—. Resulta verosímil que hubiera alguna alusión a los campos de labranza en alguna parte no conservada de la inscripción.

Respecto a la cuestión de su autoría, Esparza y Martín llegan a las siguientes conclusiones: «la pizarra de Fuente Encalada es una filacteria antigranizo obra de un clérigo de origen mozárabe —o alfabetizado por mozárabes—, quien debió de escribirla en la segunda mitad, seguramente al final, del siglo X»⁶⁷. Realizamos aquí las mismas observaciones que en el ejemplo de Carrio: el autor no tenía por qué ser necesariamente un clérigo, dado que no todo el mundo que sabía leer y escribir en aquella época había de pertenecer por fuerza al clero. En este caso, nada hay en la inscripción que denote que su autor poseyera un nivel cultural alto. Conocía un pasaje de la pasión de Bartolomé, cierto, pero esto no presupone que conociera toda la *passio* ni que gozara de una cultura eclesiástica elevada, sino que en realidad se estaría limitando a repetir un conocido conjuro contra las tempestades que en sus días se creía eficaz y que como tal se perpetuó a lo largo del tiempo. No debemos descartar —y esto se podría aplicar también al caso de Carrio— que tal vez el propio autor del conjuro ignorase de dónde habían tomado origen las palabras que estaba reproduciendo. En consecuencia, consideramos que también aquí nos hallamos frente a la obra de un *defensor* como los ya antes mencionados.

LA RESPUESTA DE LA IGLESIA

La Iglesia, por su parte, desarrolló una gran diversidad de estrategias para combatir la creencia en los tempestarios. El problema era grave, pues ponía

⁶⁴ ESPARZA y MARTÍN, 51 (Salamanca, 1998): 247 y 249-257.

⁶⁵ ESPARZA y MARTÍN, 51 (Salamanca, 1998): 247.

⁶⁶ ESPARZA y MARTÍN, 51 (Salamanca, 1998): 243.

⁶⁷ ESPARZA y MARTÍN, 51 (Salamanca, 1998): 258.

de manifiesto el mantenimiento entre el pueblo de una de las tantas supersticiones que esta institución estaba esforzándose por destruir. No obstante, en el caso hispano debemos reconocer que resulta extraño no hallar ningún tipo de condena específica contra los tempestarios o los *defensores* en la documentación conciliar conservada así como en otros tratados consagrados a acabar con las ideas supersticiosas del vulgo, caso del *De correctione rusticorum* de Martín de Braga. Esta aparente falta de interés por parte de los eclesiásticos hispanos, e incluso de los legisladores civiles —pues tan sólo en una ley de Chindasvinto se menciona claramente a los *inmissores tempestatum*—, contrasta enormemente con la abundancia de alusiones y de condenas que observamos en el reino franco, tanto en el plano civil como en el religioso. Esto no supone que este tipo de superstición no hubiese alcanzado a la península Ibérica. Las mencionadas leyes de Chindasvinto y las dos pizarras con conjuros contra el granizo bastan para probar lo contrario. Pero sí que parece señalar que la presencia de esta superstición resultaba mucho menor; en consecuencia, preocupaba menos a las autoridades civiles y eclesiásticas.

De una manera general, las disposiciones conciliares prohibían dirigirse a los magos en busca de remedios o amuletos, así como fabricar filacterias y ligaduras. Así, uno de los *Capitula Martini* vedaba expresamente que nadie, siguiendo la costumbre de los paganos, introdujera en su casa a adivinos y sortilegos con el fin de expulsar malos espíritus, descubrir maleficios o realizar purificaciones; en el caso de llevar alguna de estas acciones a cabo, el culpable sería obligado a realizar una penitencia de cinco años⁶⁸. Aunque en este caso concreto no se hace referencia a la elaboración de filacterias para los campos, sino de lustraciones domésticas, el mencionado canon constituye un reflejo de la interdicción existente para todos los cristianos de acudir a los sortilegos para solicitarles un remedio de origen sobrenatural. Otro de los *Capitula Martini* amenazaba con expulsar de la iglesia a cualquier clérigo que ejerciera como mago y realizara ligaduras⁶⁹.

Dado que la creencia en la existencia de los tempestarios estaba tan arraigada entre el vulgo que convertía en inútil toda prohibición eclesiástica, las autoridades religiosas prefirieron acabar con ella, en primer lugar, aleccionando a los fieles y buscando una explicación racional a los fenómenos meteorológicos. En este sentido, destacaremos la obra de Isidoro de Sevilla *De natura rerum*, escrita entre el 615 y el 620. En este tratado, el obispo hispalense explicó la naturaleza del mundo así como el origen de los fenómenos naturales con el fin de combatir, como él mismo afirmó en el prefacio de su obra, la superstición que en torno a estos temas reinaba en su época; en efecto, según él cono-

⁶⁸ *Cap. Mart.*, 71, ed. Claude W. Barlow, *Martini Episcopi Bracarenensis opera omnia*, New Haven, Yale University Press, 1950: 140.

⁶⁹ *Cap. Mart.*, 59, ed. Barlow: 138.

cer la naturaleza de las cosas no tenía por qué ser nada supersticioso si se consideraba con una doctrina sana y sobria⁷⁰. Así, dedicó los capítulos 29 a 38 a ofrecer una explicación racional y científica de diversos fenómenos meteorológicos. Entre éstos se halla el trueno, producido, según Isidoro, por el estruendo de las nubes al chocar⁷¹; también sería el choque violento de las nubes lo que produciría el rayo, en una forma similar al fuego que salta de dos piedras al golpearse⁷². Respecto a la nieve y el granizo, ambos tendrían un mismo principio: las aguas de las nubes se convertirían en hielo debido al rigor de los vientos. En cuanto al granizo, este hielo formado en las nubes se quebraría en pequeños trozos a causa de la acción de los vientos y del calor del sol, el cual fundiría parcialmente estos fragmentos; a continuación caerían sobre la tierra en formas redondeadas por culpa sobre todo del rozamiento del aire que los frena en su caída⁷³. Paradójicamente, el propio Isidoro que tan racional se mostraba en esta obra reconoció en cierta medida, en un pasaje de sus *Etymologiae*, que los magos eran capaces de perturbar los elementos⁷⁴.

El otro mecanismo empleado por la Iglesia para atajar la creencia en los *inmissores tempestatum* y, de una manera más general, las supersticiones en torno a los fenómenos meteorológicos consistió, sencillamente, en apropiarse de dichas ideas y adaptarlas al sistema de pensamiento cristiano⁷⁵. Las autoridades eclesiásticas recurrieron a la intercesión de los santos y a introducir en la liturgia algunos elementos apropiados para conseguir el favor del Señor y que éste enviara la lluvia o alejara las tormentas⁷⁶. Así, por ejemplo, Juan Crisóstomo nos narra que el Miércoles Santo del año 399 se desató sobre Constantinopla un temporal tan violento que los habitantes temieron que se perderían las cosechas. Rogaron a los apóstoles para que cesaran las lluvias y, escuchadas sus plegarias, acudieron luego en procesión al otro lado del Bósforo para dar las gracias por este favor⁷⁷.

En Hispania hemos de esperar a una fecha más tardía, en pleno reino visigodo, para documentar algo semejante, aunque en este caso en un sentido inverso. La colección de biografías de los padres emeritenses nos ofrece un ejemplo de cómo la Iglesia cristianizó los rituales para provocar la lluvia, en época de sequía, mediante métodos sobrenaturales: el obispo Inocencio (ini-

⁷⁰ Isidorus, *De nat. rer., praef.*, 2, ed. Jacques Fontaine, *Isidore de Seville. Traité de la nature*, Bordeaux, Féret et Fils, 1960: 167. Véase DÍAZ y TORRES, 2000: 254.

⁷¹ Isidorus, *De nat. rer.*, 29, ed. Fontaine: 279-281.

⁷² Isidorus, *De nat. rer.*, 30, ed. Fontaine: 281-283.

⁷³ Isidorus, *De nat. rer.*, 34 (nieve) y 35 (granizo), ed. Fontaine: 291-293.

⁷⁴ Isidorus, *Etym.*, VIII, 9, 9, ed. Lindsay, s.p. Véase: SANZ, 2 (Madrid, 1989): 381; 7 (Madrid, 2003): 74.

⁷⁵ FLINT, 1991: 188-191.

⁷⁶ LECOUTEUX, 1998: 155-160. SANZ, 7 (Madrid, 2003): 74.

⁷⁷ Iohannes Chrys., *Contr. lud. et theatr.*, 1, PG, 56, 265.

cios del siglo VII), el sucesor de Masona, era un hombre de tan gran santidad que, cuando la tierra sufría por la falta de agua, podía hacer que lloviera tras realizar con los habitantes de Mérida procesiones por todas las basílicas de la ciudad, donde se llevaban a cabo las rogativas correspondientes. Una vez cumplido esto, las lluvias no tardaban en llegar⁷⁸.

También se dice de Fructuoso de Braga (fallecido en el 665) que era capaz de predecir oportunamente el tiempo. Según su biógrafo, hallándose Fructuoso en Sevilla y teniendo la intención de viajar hasta Cádiz, los ciudadanos y el obispo de la ciudad hispalense intentaron retenerlo dado que, además de ser domingo, estaban cayendo unas fuertes lluvias. Le rogaron que, como mínimo, consintiera en permanecer con ellos hasta después de la misa. Sin embargo, Fructuoso les pidió que le dejaran proseguir con su camino, ya que, predijo, el temporal no se extendería más allá de la hora segunda. El biógrafo continúa su relato afirmando que la lluvia cesó justo en el momento predicho, cuando Fructuoso se embarcaba para ir hasta su destino, y que además el cielo estuvo tranquilo durante los tres días siguientes, el tiempo que restaba de navegación hasta llegar a Cádiz⁷⁹.

También en la Galia documentamos casos semejantes. Gregorio de Tours nos narra, en diversos de sus escritos, algunas anécdotas muy interesantes relativas a reliquias y hombres santos capaces de atraer la lluvia o alejar las tormentas, según conviniera en cada caso. Así, por ejemplo, nos dice del obispo Quinciano de Rodez y posteriormente de Clermont, que en una época de grave sequía éste fue capaz de atraer la lluvia con la fuerza de sus plegarias⁸⁰. Por otro lado, resulta especialmente significativa la historia de un monje que con sus oraciones logró el milagro de que la lluvia no cayera sobre el grano que sus hermanos habían recogido; en efecto, la nube amenazante se dividió y el agua cayó alrededor del grano sin llegar a mojarlo en ningún momento⁸¹. Gregorio explica también un milagro muy parecido relacionado esta vez con el abad Aredio, quien yendo de viaje, y viéndose acosado por una nube de lluvia, oró al Señor y la nube se dividió, con lo que el chaparrón descargó a ambos lados del camino sin que el abad se viera afectado en lo más mínimo⁸². Gregorio vuelve a repetir esta historia en otra ocasión, aunque esta vez siendo él mismo el protagonista⁸³. Más interesante todavía, por cuanto recuerda poderosamente a los ejemplos de filacterias analizados anteriormente, resulta el uso de la cera de velas de la basílica de Martín de Tours con el fin de proteger los campos

⁷⁸ *Vit. Sanct. Patr. Emer.*, V, 14, *CCSL*, 116: 99.

⁷⁹ *Vit. Sanct. Fruct.*, 14, ed. Manuel C. Díaz y Díaz, *La Vida de San Fructuoso de Braga: estudio y edición crítica*, Braga, Diário do Minho, 1974: 104.

⁸⁰ Gregorius Tur., *Vit. patr.*, 4, 4, *MGH srm*, 1, 2: 676-677. Véase: FLINT, 1991: 185-186.

⁸¹ Gregorius Tur., *Hist. Franc.*, IV, 34, *MGH srm*, 1, 1: 167.

⁸² Gregorius Tur., *Hist. Franc.*, X, 29, *MGH srm*, 1, 1: 524.

⁸³ Gregorius Tur., *In glor. mart.*, 83, *MGH srm*, 1, 2: 545.

de cultivo de la acción de las tormentas de granizo. Según Gregorio, bastaba poner un poco de esta cera en el terreno de siembra —en ocasiones en una rama del árbol más alto— para que las tempestades que siempre arruinaban las cosechas pasaran de largo y no dañaran los frutos⁸⁴.

Por su parte, Gregorio Magno nos relata que Eutiquio, un monje de Nursia, realizó milagros incluso después de muerto: cada vez que faltaba la lluvia y una larga sequía quemaba la tierra, los habitantes de la ciudad se reunían para llevar su túnica y presentarla con oraciones al Señor; paseaban la reliquia a través de los campos mientras iban entonando plegarias; entonces, súbitamente, descargaba una fuerte lluvia que empapaba la tierra⁸⁵. Este ejemplo evoca las procesiones que se realizaban a través de los terrenos de cultivo a fin de protegerlos de las amenazas del tiempo inestable, aunque en esta ocasión sustituyendo el amuleto de turno por la reliquia de un mártir e implorando además la lluvia en vez del alejamiento del granizo. Como podemos ver, con estas prácticas las autoridades eclesiásticas estaban creando un ritual similar al que en el paganismo desempeñaba la magia blanca o teúrgia, aunque sustituyendo los espíritus idolátricos por los ángeles y los santos del cristianismo.

A lo largo de estas páginas, hemos comprobado cómo la Hispania tardoantigua también creyó en la existencia de los magos provocadores de tormentas. No obstante, la documentación conservada al respecto resulta menor que en otras zonas del antiguo imperio romano, caso de la Galia, donde contamos con numerosos testimonios sobre los tempestarios. Esto probablemente nos indica una menor presencia de este fenómeno en Hispania, sin que podamos aducir una razón convincente para ello. La única fuente hispana que menciona específicamente a estos individuos es una ley de Chindasvinto, que los cita con el nombre de *inmissores tempestatum* y los engloba en la misma categoría que el resto de *malefici*, por lo que les hace recibir el mismo tipo de pena. Junto a éstos también existía otro tipo de magos benéficos que buscaba el efecto contrario, evitar las tormentas y el granizo a través de medios sobrenaturales a cambio de un pago. También contamos en Hispania con algunos documentos epigráficos que testimonian la presencia de estos *defensores* de los campesinos: pizarras que contienen conjuros contra el granizo y cuya avanzada cronología —que correría entre los siglos VIII y X—, no impide incluirlas en el presente estudio, dado que en realidad perpetúan una tradición mágica que arranca en el imperio romano. Ya durante la Antigüedad Tardía, el ritual mágico se cristianizó y, debido al sincretismo religioso propio de la época, las deidades protectoras devinieron en santos y ángeles, mientras que Satán pasó a convertirse en el agente del mal. Por su parte, la Iglesia trató de

⁸⁴ Gregorius Tur., *De uirt. S. Mart.*, I, 2; 34; II, 2, *MGH srm*, 1, 2: 588, 604-605 y 609. Véase: FLINT, 1991: 188.

⁸⁵ Gregorius Magn., *Dial.*, III, 15, 18, *SC*, 260: 326.

combatir estas creencias a través de medios tan dispares como, por un lado, hacer pedagogía a fin de enseñar que el granizo y las tormentas eran fenómenos provocados por causas naturales, y, por otro, asumir el rol de los magos a la hora de invocar las lluvias o de alejar las tempestades, milagros realizados mediante la intercesión de los santos ante el Señor.

BIBLIOGRAFÍA

- Bressolles, Adrien, *Saint Agobard, évêque de Lyon (769-840)*, Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 1949.
- Cabaniss, James Allen, «Agobard of Lyons», *Speculum*, 26/1 (Cambridge Mass., 1951): 50-76.
- Canellas, Ángel, *Diplomática hispano-visigoda*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1979.
- Castillo, Pedro, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1999.
- Chevallard, Pierre, *L'Église et l'Etat en France au neuvième siècle. Saint Agobard, archevêque de Lyon. Sa vie et ses écrits*, Lyon, P. N. Josserand Libraire-Éditeur, 1869.
- Díaz y Díaz, Manuel C., *Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria*, Oviedo, Suave, 2001.
- Díaz, Pablo de la Cruz, «El monacato y la cristianización del NO hispano. Un proceso de aculturación», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990: 531-539.
- Díaz, Pablo de la Cruz y Torres, Juana María, «Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)», en Juan Santos y Ramón Teja (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 2000: 235-261.
- Dutton, Paul Edward, «Thunder and Hail over the Carolingian Countryside», en Del Sweeney (ed.), *Agriculture in the Middle Ages. Technology, Practice, and Representation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995: 111-137.
- Esparza, Ángel y Martín, Ricardo, «La pizarra altomedieval de Fuente Encalada (Zamora): contribución al estudio de las inscripciones profilácticas», *Zephyrus*, 51 (Salamanca, 1998): 237-262.
- Fernández Nieto, Francisco Javier, «La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζοφύλακες», *La tradición en la Antigüedad Tardía*, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1997: 259-286. *Antigüedad y Cristianismo*, 14.
- Fernández Nieto, Francisco Javier, «A Visigothic Charm from Asturias and the Classical Tradition of Phylacteries against Hail», en Richard L. Gordon y Francisco Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza (30 Sept. – 1 Oct. 2005)*, Leiden-Boston, Brill, 2010: 551-599.
- Flint, Valerie I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

- García Ruíz, Emilio, «Estudio lingüístico de las *defixiones* latinas no incluidas en el Corpus de Audollent (Conclusión)», *Emerita*, 35/2 (Madrid, 1967): 219-248.
- Gil, Juan, «Notas sobre fonética del latín visigodo», *Habis*, 1 (Sevilla, 1970): 45-86.
- Gil, Juan, «Epigrafía antigua y moderna», *Habis*, 12 (Sevilla, 1981): 153-176.
- Giordano, Oronzo, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1995.
- Gómez-Moreno, Manuel, «Las lenguas hispánicas», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 8 (Valladolid, 1941-1942): 13-32.
- Gómez-Moreno, Manuel, *Misceláneas. Historia-Arte-Arqueología [dispersa, emendata, addita, inédita]. Primera serie: La Antigüedad*, Madrid, CSIC/Instituto Diego Velázquez, 1949.
- Gómez-Moreno, Manuel, «Documentación goda en pizarra», *Boletín de la Real Academia Española*, 34 (Madrid, 1954): 25-58.
- Gómez-Moreno, Manuel, *Documentación goda en pizarra*, Madrid, Maestres, 1966.
- González Fernández, Rafael, «Cultura e ideología del siglo VI en las cartas de Liciniano de Cartagena», en Antonio González Blanco *et al.* (eds.), *Lengua e historia: homenaje al profesor Dr. D. Antonio Yelo Templado al cumplir 65 años*, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1995: 269-374. Antigüedad y cristianismo, 12.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel, «Popular Religion in Visigothic Spain», en Edward James (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, Clarendon Press, 1980: 3-60.
- Jolivet, Jean, «Agobard de Lyon et les faiseurs de pluie», en Mireille Chazan y Gilbert Dahan (eds.), *La méthode critique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2006: 15-25.
- Lecouteux, Claude, «Les maîtres du temps: tempestaires, obligateurs, défenseurs et autres», en Claude Thomasset y Joëlle Ducos (eds.), *Le temps qu'il fait au Moyen Âge. Phénomènes atmosphériques dans la littérature, la pensée scientifique et religieuse*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998: 151-169.
- Loring, María Isabel, «La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romano», *Studia Historica. Historia Antigua*, 4/5 (Salamanca, 1986-1987): 195-204.
- Maldonado, Luis, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristianidad, 1975.
- Marcos, Manuel Antonio, «Ecos de arcaicas cosmogonías acuáticas en el ocaso del mundo medieval», *Ilu*, 13 (Madrid, 2008): 91-118.
- Maury, Louis-Ferdinand-Alfred, *La magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Âge ou Étude sur les superstitions païennes qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours*, Paris, Librairie Académique Didier et Cie., 1877.
- McKenna, Stephen, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1938.
- Meens, Rob, «Thunder over Lyon: Agobard, the Tempestarii and Christianity», en Carlos Steel, John Marenbon y Werner Verbeke (eds.), *Paganism in the Middle Ages. Threat and Fascination*, Leuven, Leuven University Press, 2012: 157-166.

- Montecchio, Luca, «La cultura en el medio rural: las escuelas monásticas en época visigoda», en Raúl González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid/Salamanca, Signifer Libros, 2013: 257-277.
- Orlandis, José, *Historia de España, 4: Época visigoda (409-711)*, Madrid, Gredos, 1987.
- Périscaud, Antoine, *Saint Agobard. De la grêle et du tonnerre*, Lyon, Imprimerie du Dumoulin, Ronet et Sibuet, 1841.
- Riché, Pierre, «La magie à l'époque carolingienne», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 117/1 (Paris, 1973): 127-138.
- Rubellin, Michel, *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2003.
- Saintyves, Pierre, *Les saints successeurs des dieux*, Paris, Librairie Critique, 1907.
- Sanz, Rosa, «Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda», *Gerión (Anejos)*, 2 (Madrid, 1989): 365-389.
- Sanz, Rosa, «Los paganismos peninsulares», *Gerión (Anejos)*, 7 (Madrid, 2003): 39-95.
- Sanz, Rosa, «Aristocracias paganas en Hispania tardía (s. V-VII)», *Gerión*, 25/Extr.1 (Madrid, 2007): 443-480.
- Schmitt, Jean-Claude, *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992.
- Skemer, Don C., *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, College Township, The Pennsylvania State University Press, 2006.
- Sotomayor, Manuel, «Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda», en *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenze (XXVIII Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 1980)*, vol. 2, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1982: 639-683.
- Velázquez, Isabel, *Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio*, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1989. Antigüedad y Cristianismo, 6.
- Velázquez, Isabel, *Documentos de época visigoda escritos en pizarra (siglos VI-VIII)*, vol. 1, Turnhout, Brepols, 2000a.
- Velázquez, Isabel, «Las pizarras visigodas», en Juan Manuel Abascal y Helena Gimeno, con la colaboración de Isabel Velázquez, *Epigrafía hispánica*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000b: 283-340.
- Velázquez, Isabel, *Las pizarras visigodas (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Burgos, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2004.
- Velázquez, Isabel, «Between Orthodox Belief and 'Superstition' in Visigothic Hispania», en Richard L. Gordon y Francisco Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza (30 Sept. – 1 Oct. 2005)*, Leiden/Boston, Brill, 2010: 601-627.

Recibido: 20/04/2015

Aprobado 29/04/2016