


## La filacteria contra el granizo de Aïn-Fourna (AE 1939, 136): un testimonio excepcional de magia profiláctica


Diego Meseguer González

Universidad de Zaragoza ✉ 

[dmeseguer@unizar.es](mailto:dmeseguer@unizar.es)

<https://orcid.org/0000-0002-7016-0400>

Gonzalo Fontana Elboj

Universidad de Zaragoza ✉ 

[gfontana@unizar.es](mailto:gfontana@unizar.es)

<https://orcid.org/0000-0002-0350-2968>

<https://dx.doi.org/10.5209/geri.92663>

Recibido: 22/11/2023 • Revisado: 18/01/2024 • Aceptado: 12/02/2024

**ES Resumen.** Este estudio tiene como objetivo contextualizar históricamente una filacteria contra el granizo fechada en época tardía y hallada en *Furnos maius* (Aïn Fourna, Túnez). Tras ofrecer una nueva edición del texto, se procederá al análisis de la pieza atendiendo a sus particularidades y a otros paralelos conservados, haciendo especial énfasis en la *historiola* protagonizada por el (*h*)omuncio y la serpiente. El análisis de esta pieza narrativa pondrá de manifiesto que, a pesar de su aparente carácter cristiano (lo cual no excluye la presencia de algún elemento pagano de origen romano en su texto), se trata en realidad de un conjuro que hunde sus raíces en un fondo ancestral de creencias autóctonas vinculadas a la ofiolatría norteafricana.

**Palabras clave:** magia; filacteria; granizo; serpiente; *historiola*.

## EN The Phylactery against Hail of Aïn-Fourna (AE 1939, 136). An Exceptional Testimony of Prophylactic Magic

**EN Abstract.** The aim of this paper is to contextualize historically a late phylactery against hail found at *Furnos maius* (Aïn-Fourna, Tunisia). After presenting a new edition of the text, we will proceed to the analysis of the piece according to its distinctive features and other preserved parallels, with emphasis on the *historiola* involving the (*h*)omuncio and the snake. The analysis of this narrative will reveal that, despite its apparent Christian characteristics (which do not exclude the presence of any pagan element of Roman origin in the text), the inscription is, in fact, an enchantment rooted in a substrate of autochthonous beliefs related to North African ophiolatry.

**Keywords:** magic; phylactery; hail; snake; *historiola*.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Contextualización histórica y religiosa de AE 1919, 136. 3. Una *historiola* de raigambre autóctona. 4. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Meseguer González, D. y Fontana Elboj, G. (2024): “La filacteria contra el granizo de Aïn-Fourna (AE 1939, 136): un testimonio excepcional de magia profiláctica”, *Gerión* 42/1, 175-191.

## 1. Introducción

El propósito del presente trabajo no es sino el de contextualizar en términos históricos y religiosos una oscura inscripción descubierta hace ya cien años en *Furnos Maius*, antigua sede episcopal de la provincia romana del *Africa Proconsularis* (actual Aïn-Fourna, Túnez). La inscripción (AE 1939, 136 = AE 2000, 1724) consiste en un doble texto profiláctico contra el granizo, grabado en las dos caras de una cruz de plomo, que no es posible datar con precisión, aunque el análisis de sus características lingüísticas sugiere que pertenece a época tardía (ss. VI-VII). Aunque el epígrafe ya había atraído el interés de algunos investigadores,<sup>1</sup> seguía sin ser cabalmente comprendido, debido, sobre todo, a que, como es habitual en las inscripciones mágicas tardías, se hallaba compuesto en un latín oscuro y de compleja interpretación. De hecho, como ya señaló Cagnat, “la lecture en sera extrêmement difficile, malgré la netteté apparente des traits”.<sup>2</sup>

Esto explica, en última instancia, lo mucho que tardó en aparecer la primera –y hasta ahora única– edición del epígrafe, a cargo de A. Audollent.<sup>3</sup> Sin embargo, este meritorio trabajo dejó sin resolver –o resolvió incorrectamente– amplias secciones de la inscripción, circunstancia que invitó a los firmantes de este trabajo a intentar mejorar su lectura y, con ello, tratar de explicar algunos de sus pasajes más intrincados, tarea que se ha materializado en dos artículos muy recientes.<sup>4</sup> Así pues, antes de proceder al análisis y contextualización de la inscripción, resulta preciso realizar una transcripción de la nueva edición que hemos propuesto. Teniendo en cuenta que en los trabajos precedentes ya hemos realizado una prolija discusión sobre las razones que nos han llevado a adoptar estas lecturas, aquí nos limitaremos a transcribir el texto de nuestra edición. Solo entonces, procederemos a dar cuenta de su contextualización histórica y religiosa.

Texto I

☆ In n(omine) D(omi)ni: incipit iscr(i) b ☆ tura [a] d grandine: Do/mne |obis Obf[[]]me Cap/tuline Ma[xime...]|RUS/ [.....]s[...]| a r`jem<sup>5</sup>/ faciem dei, ibi ista/ (ubi) istabat DEI RENU[...]/ gr(ū)m(i) nus. Ibi nata est / bitijs cum senquine / Cristi. Ibi išta et ingira / modo ter. Memora du/m, quendum fuit gran/da siccitas et nulla / ☆ fontis aquem non abebat, quid fuisti ad fontem bibam ut biber(e)s aquem linpidam. ▲ ☆/ E(i)xit bipera serpis ut solberet te et dixit illi: “Omuncio, libera me de aquas malas / et de grandine mala. Ego te libero de aquas malas et de grandine mal[a]”. Ibi ista / et ingira modo ter. Memora dum quentu tenet terminus iste defjsoñis: Incad / Biractimatis, incad Taida, incad Balorenu, incad Sentu Saximu, inc ☆/ad Caprara, incad p`o`ssa dê Secor, incad castru dê Mamunassen, incad billa / de Abdella et Dıfatana. [[tum]] ingiret grando ista de nube mala, et de meses et de bineas / et de orta et dê poma et de iliceta ista et de oliba. In n(omine) D(omi)ni: Patr(e) et Filio et Ispirtus D(e)i Sento. Criste, tuo / nomen sentu (sit) quia baleat quod ego intento. Agios Agios Agios. Eme(n) Eme(n) / Alleluia Alleluia[a].<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Las primeras noticias acerca de la inscripción corresponden a dos sucintas notas de Cagnat 1923, ccvi; 1924, xxxvi-xxxvii; y un primer análisis de Audollent 1926, clxxviii-clxxix. Con todo, hubo que esperar 25 años para poder contar con una edición y un primer estudio detallado del texto a cargo del propio Audollent 1951, 45-76. Al margen de este trabajo, los dos estudios más significativos sobre la inscripción son el de Alfaro Giner y Fernández Nieto 1998, 1577-1588 y Fernández Nieto 1997; 2010. A estos títulos habría que añadir las breves notas del trabajo de Milićević Bradač 2019, 140-142. Por otra parte, algunas publicaciones ya han comentado algunas de las características lingüísticas de la inscripción. En particular, el sucinto, pero bien argumentado, trabajo de Silva Neto 1949, 74-77; y el más general de García Ruiz 1967, 55-89 y 219-248, el cual, a pesar de su prolijidad, no aporta ninguna novedad relevante a la interpretación del texto.

<sup>2</sup> Cagnat 1924, xxxvii.

<sup>3</sup> Audollent 1951, 45-76.

<sup>4</sup> Fontana Elboj (2023); Fontana Elboj – Meseguer González (en prensa).

<sup>5</sup> Como apuntamos en nuestro estudio previo, en este punto quizás se podría conjeturar una posible lectura *ariem* (“aire”; cf. *aera* [II 3]; ital. *aria*).

<sup>6</sup> Adjuntamos a continuación una traducción al español: “En el nombre del Señor. Empieza la escritura contra el granizo. Señor, para nosotros el Óptimo, el Capitolino, el Máximo. [II: Tú para mí refrenas los aires.] [I. En presencia del Señor, ponte en pie allí, donde estaba la colina de ----. Allí nació la vid, con la sangre de Cristo.] Ponte ahí en pie y ahora gira tres veces. Recita entretanto que, cuando fue la gran



## Texto II

☆✠ In n(omine) D(omi)ni: incipit iscr(i)btura / [a]d grandine: Do/mne nobis Obt[.]me Ca/ptuline Maxim(e). Tu mihi ispromis̄ era. / [A]nte faciem Dei, ibi ista ubi is/[t]abat DELA IS ET GRAN[.] [...] Ibi NA[.....]TUS CU. / UN ..... Ista / [e]t ingira [...] / [...]du`m` qu(a)ndu fuit / gr̄anda siccitas et null̄a / fontis aquem non abebat, / quid fuisti ad fontem bibum / uti biber̄es aquam linpidem. / Exit bibera serpis ut / solberet te et dixit illi: / “Omuncio, libera me de / aquas malas, de gra/ndine mala. Ego te liber̄o de aquas malas et de grandine / ☆ mala”. Ibi ista et ingira modo ter. Memora dum quantum teñet̄ terminus iste defusionis: de incad ☆/ Bir̄actimatis, [[indev]] de incad Taida, de in[ca]d Balorenu, incad Sentu Maximu, incad b(illa) Caprara, / de incad poşsa de Secor, de incad billa de Pisi[.], incad castru de Mamunassen, de incad possa de Abde/Ila e`t` in[ca]d [...]t[.]i. `T`um ingiret grando ista de nube mala, et de messes et de bineas et de o`rt[e]ja / et de poma et de oliba et de iliceta ista in n(omine) D(omi)ni: Patr(e) et Filio et Ispirto Dei Sento. Cristo, tuo ☆/ nomen sentu quia baleat quod ego inconto. Agios Agios Agios. Emen Emen Emen. Alelui[.] ☆

## Versión en latín clásico<sup>7</sup>

In n(omine) D(omi)ni: incipit scriptura ad grandinem: Domine, nobis Optime Capitoline Maxime.

I. --- RUS ---S--- aër(?). (Ante) faciem dei, ibi sta (ubi) stabat DEI . RENU [...] grominus. Ibi nata est vitis cum sanguine Christi.

II. Tu mihi expromis/premis<sup>8</sup> aëra. Ante faciem dei, ibi sta ubi stabat DELA IS ET GRAN[...] Ibi na[.....]TUS CU. UN...

Ibi sta et gyra modo ter. Memora dum quando fuit magna siccitas et nullus fons aquam habebat, quod ivisti ad fontem vivum uti biberes aquam linpidam; exit vipera serpens ut solveret te et dixit ille: “Homuncio, libera me de aquis malis, de grandine mala. Ego te libero de aquis malis et de grandine mala”. Ibi sta et gyra modo ter. Memora tum quantum habeat terminus istius defixionis: hinc ad (villam?) Biractimatis, hinc ad Taidam, hinc ad Valerianum, hinc ad Sanctum Maximum, hinc ad v(illam) Capraram, hinc ad çmansionem? Securi, hinc ad villam Pisi[ni?], hinc ad castrum Mamunassen, hinc ad villam Abdellae et Difatan[is?], hinc ad [...]t[.]i. [[Tum]] ista grando malae nubis gyrabit et de messibus, de vineis et de horto; et de pomis et de olivis et de ilicetis istis. In n(omine) D(omi)ni: Patris et Filii et Spiritus Sancti, Dei. Christe, (sit) tuum nomen sanctum ut valeat quod ego incanto. Hagios Hagios Hagios. Amen Amen Amen. Alleluia

---

sequía y ninguna fuente tenía agua, tú fuiste a la fuente viva para beber agua limpia. Salió la serpiente, la víbora, para liberarte y dijo: ‘Mortal, líbrame de las malas aguas (y) del mal granizo. Y yo te libraré de las malas aguas (y) del mal granizo’. Ponte allí en pie y ahora gírate tres veces. Menciona entonces el alcance de este conjuro: desde aquí hasta Biractimatis, desde aquí hasta Taida, desde aquí hasta Baloreno (Valeriano), desde aquí hasta San Máximo, desde aquí hasta la villa Caprara, desde aquí hasta la posada de Securo, desde aquí hasta la villa de Pisi[...], desde aquí hasta el castillo de Mamunassen, desde aquí hasta la posada (villa) de Abdella y Difatán, desde aquí hasta [...]. Entonces, el granizo de esta mala nube dará la vuelta y (se apartará) de las mieses, de las viñas y de la huerta, y de los frutales, y de los olivos y de estos encinares. En el nombre del Señor, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Dios, Cristo, santo sea tu nombre para que tenga poder lo que yo entono. Santo, Santo, Santo. Amén, Amén. Aleluya, Aleluya, Aleluya”.

<sup>7</sup> En la medida en que los textos I y II coinciden casi totalmente, presentamos una única versión en latín clásico. Sin embargo, hay dos secciones (I 4-5 y II 5-9) que, además de ofrecer algunas secuencias poco comprensibles, no coinciden entre sí. Por ello, en esos puntos presentamos dos versiones paralelas.

<sup>8</sup> El texto original reza “ispromis̄” (= *expromis*). Sin embargo, es muy probable que sea preferible interpretar la forma como *premis*.

## 2. Contextualización histórica y religiosa de AE 1939, 136

El recurso a la magia como remedio contra el granizo descansa en la creencia de que el pedrisco, las tormentas y los desórdenes atmosféricos constituían un castigo de los dioses,<sup>9</sup> o que eran el producto de la actuación de humanos malevolentes o espíritus malignos: “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 agitación de los espíritus y ángeles malvados (δαίμόνων ἢ καὶ ἀγγέλων οὐκ ἀγαθῶν)”.<sup>10</sup>

Todas estas creencias contribuyeron, de paso, a perfilar la imagen arquetípica del mago capaz de provocar ventiscas y temporales; y, en correspondencia, competente también para desviar el granizo y las malas lluvias de los campos de cultivo. Tal es el caso de los χαλαζοφύλακες que menciona Séneca; y, ya en época altomedieval, los llamados *defensores*, cuyas actividades censuró Agobardo de Lyon en su tratado *De grandine et tonitruis* (c. 815).<sup>11</sup> Según este obispo, estos individuos, muy numerosos en su tiempo, afirmaban ser capaces de aplacar los vientos con sus conjuros; y como pago por sus servicios recibían de los aldeanos una porción de sus cosechas.<sup>12</sup> La actuación de estos *defensores* y su creciente demanda entre la población campesina explica en parte la proliferación de un extenso catálogo de filacterias contra el granizo. Y es este el contexto en el que se enmarca la inscripción de Ain Fourna.

Ahora bien, esta filacteria no constituye una realidad aislada, sino que forma parte de una tradición que se remonta a épocas muy remotas, y que avala la eficacia de la magia contra las tormentas, el granizo y, en general, las calamidades atmosféricas, resultantes ya de la cólera divina, ya de la acción de entidades hostiles.<sup>13</sup> La existencia de diversos paralelos, pertenecientes a diferentes épocas y lugares, podría dar lugar a la idea de que todas estas filacterias conformaban un conjunto más o menos estandarizado. Sin embargo, el análisis de estas piezas revela que ninguna de ellas es exactamente igual a otra. Así, sorprende que nuestra inscripción

<sup>9</sup> Cf. Ex 9.18-19. Panessa 1991, 524-527; 534-540,

<sup>10</sup> Clem. Al. *Strom.* 6.31.1-3.

<sup>11</sup> Sen. Q. Nat. 4.6.2; Agobardus, *De grand. et ton.* 15 (*ut in plerisque locis sint homines miserrimi, qui dicant, se non equidem nosse immittere tempestates, sed nosse tamen defendere a tempestate*). Acerca de los *inmisores tempestatum*, los tratados hipocráticos documentan la existencia de “magos” capaces de producir tormentas y sequías (Hp. *Morb.* 4), y la manipulación del clima se afianzó como uno de los rasgos distintivos de la bruja literaria, tal como se observa en la caracterización de la maga Medea (Ov. *Met.* 8.200-202; Val. Flac. 8.351-352), la diosa Circe (Ov. *Met.* 14.367-368), la alcahueta Dipsas (Ov. *Am.* 1.8.9-10) y las hechiceras tesalias en general (Tib. 1.2.51-52; Luc. 6.465-467). Sin embargo, este atributo también es característico de otros magos respetables de la tradición, como Moisés, quien, con un simple golpe de bastón, provocaba terremotos y granizos (Eus. *PE* 9.27.32-33), y los Telquines de la isla de Rodas, unos “hechiceros” que invocaban la presencia de “nubes, lluvia y granizo” (D.S. 5.55.3). Para estos y otros exponentes de “magia atmosférica”, véase McCartney, 1924-1925. Una descripción de la cuestión con ejemplos que se prolongan en época medieval y moderna, en Cuadrada Majó 2014, 621-624.

<sup>12</sup> Jiménez Sánchez 2017, 624-625. Agobardo no se conformó con desmentir la existencia de “tempestarios” y hacedores de tormentas, también denunció la rapacidad de estos “charlatanes” cuyas ganancias, siempre a expensas del timorato campesino, rivalizaban directamente con el diezmo eclesiástico: “Han convenido con los habitantes del lugar en que estos últimos les den una medida de sus cosechas. Y, sin embargo, hay varios que jamás dan espontáneamente el diezmo al sacerdote, que no distribuyen limosnas entre las viudas, los huérfanos y demás pobres –acciones estas sobre las que frecuentemente se les predica y repetidamente se les lee y que inmediatamente se los alienta a realizar, sin que se avengan a hacerlo” (Agobardus, *De grand. et ton.* 15 [Jiménez Sánchez 2018, 68]).

<sup>13</sup> Por su carácter inocuo, el uso de este tipo de filacterias no era constitutivo de delito, como prueba una ley aprobada en época de Constantino que autorizaba el uso de métodos profilácticos contra el granizo al tiempo que condenaba la magia maléfica: *Nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis, ne maturis vindemiis metuerentur imbres ruentis grandinis lapidatione quaterentur...* (Cod. Theod. 9.16.3 [=Cod. Iust. 9.18.4]). Si bien estas prácticas eran generalmente consentidas por las autoridades eclesiásticas, los ritos que dañaban las cosechas ajenas o invocaban la amenaza del pedrisco eran severamente condenados. Así, a mediados del siglo VI, el rey Chindasvinto aprobó una disposición que castigaba con doscientos latigazos a quien desatara una tormenta con ayuda de encantamientos, o desviara el granizo contra los viñedos y las cosechas del prójimo (*Lex Visigoth. [Chind.]* VI 2.4, cf. Jiménez Sánchez 2017, 622).

no haga referencia al uso de objetos metálicos o a la sangre menstrual, cuya presencia, como veremos, resulta recurrente en los ritos contra el granizo. Aunque lo más relevante es el diálogo protagonizado por el “hombrecillo” y la serpiente, que carece de paralelos en la tradición.

Estas particularidades confluyen con otros elementos que podríamos considerar menos idiosincráticos y que, de hecho, acercan nuestra inscripción al “canon” de las filacterias *ad grandinem*. Así, la invocación al Dios cristiano (*In nomine Domini* [I 1]) y a la Trinidad (*In nomine Domini: Patre et Filio et Ispirtus Dei Sento* [I 21]) se observa en otras filacterias del mismo periodo, como la pizarra de Carrio (Asturias), dirigida también contra el pedrisco.<sup>14</sup> Ahora bien, la mención a Júpiter Capitolino, que el autor de la filacteria identifica con “Nuestro Señor” (*Domne Iobis Obtime Caþtuline Maxime* [I 1-2]), merece una explicación, no tanto por la lógica sobre la que descansa la equiparación –pues la asimilación del Dios cristiano con el dios supremo del panteón romano no dejaría de ser coherente–, como, sobre todo, por la llamativa presencia de un teónimo pagano en un texto de factura aparentemente cristiana.

La mayoría de las filacterias contra el granizo que se han conservado apelan a la protección de los arcángeles Gabriel, Miguel o Rafael, aunque unas pocas incluyen, adicionalmente, invocaciones a otros ángeles: Uriel, Crefiel y Edanemuel en el conjuro de Noto (*SEG XLIV 775*);<sup>15</sup> o Abimel, Lasfén, Amiel y Erael en la filacteria de Comiso (Sicilia), ambas fechadas entre los ss. IV-VI d. C.<sup>16</sup> La mención de Abraxas u otros démones remite a una tintura gnóstica que enlaza con corrientes ajenas a la ortodoxia cristiana. En cambio, la alusión a Júpiter Capitolino en nuestra filacteria refleja la confluencia de las dos grandes manifestaciones religiosas coexistentes en la región: el cristianismo y el viejo paganismo, ya en descomposición. A esos dos ingredientes, habrá que sumar, como veremos, un componente autóctono de indiscutible interés.

Por otro lado, la identificación del dios cristiano con Júpiter Capitolino también responde a una explicación de tipo práctico, que halla su razón de ser en la propia naturaleza de la filacteria. Y es que, más allá de su posición dominante en el panteón romano, Júpiter era también la divinidad encargada de controlar los fenómenos atmosféricos y de castigar la impiedad de los hombres con tormentas y granizo.<sup>17</sup> En paralelo, también se le atribuía la facultad de alejar las tempestades y apaciguar los vientos, tal como pone de relieve un epígrafe inscrito sobre una lámina de plomo cuyo autor invoca el poder de Júpiter Capitolino: *De solino//Per deum Optimum Maximum/ Capitulinum ter dico eum/ter dico de solino ne tem/pestates malas aut ne/grandines mittas set plu/vias caldas et candidos/ soles...*<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Sobre la pizarra de Carrio, véase Fernández Nieto 1997; 2010. Asimismo, Velázquez Soriano 2004, 368-384. Esta interesante filacteria, que el autor sitúa alrededor del siglo VIII, también comparte otras características con nuestra inscripción, como las voces hebraicas *amen* y *aleluya* o el hecho de que el texto estuviera enmarcado, al inicio y al cierre, por una o varias pentalfas (✪), un signo relacionado con el sello de Salomón y que aparece con relativa frecuencia en encantamientos de carácter mágico-curativo (Goodenough 1958, 283]). Por otra parte, Velázquez Soriano 2004, 455-457 describe también una inscripción en muy mal estado procedente de Cerralbo (Salamanca) en cuyo texto se hace referencia al granizo (... *as grandinis d...*), a algo “dañino” (*nocem*), a una colina (*collem*) y a unos viñedos (*p vineis...*).

<sup>15</sup> Cf. Manganaro 1963, 57-63; Bevilacqua – Giannobile 2000, 136-137.

<sup>16</sup> Burzachechi 1959, 405-407. Esta apelación a los ángeles está directamente relacionada con la idea de que las perturbaciones atmosféricas estaban causadas por la intervención de démones y espíritus malignos (Clem. Al. *Strom.* 6.31.1-3), entidades que en la mitología judeo-cristiana en boga podían ser derrotadas por los ángeles de los ejércitos de Dios (cf. *Apoc.* 12.7-9). De hecho, no está de más recordar que los espíritus malignos habitaban las regiones inferiores de los cielos (*Ephes* 2.2; 6.12) y que, por ello, eran fácilmente manejables por los magos y brujas: “... potestates aeris hvivs, a qvibus per potentias magicas deciperentvr” (Aug. *Civ.* 10.42.67). Un examen general sobre la cuestión, en Cuadrada Majó 2014, 622.

<sup>17</sup> Una característica que también comparte con su homólogo griego, invocado en calidad de Ζεὺς Χαλάζιος Σῶζων (Hasluck 1904; Ehling *et alii.* 2004, 176-179, no. 13). En Cilicia, Zeus también era adorado con el epíteto Χαλάζεος (*SEG* 54, 1489), y su faceta de portador del rayo y conjurador de tormentas quedó firmemente evidenciada en la obra de Eurípides: “También Zeus les enviará lluvia, granizo sin cuento y ennegrecedores soplos de viento” (E. *Tr.* 79). Sobre Zeus/Júpiter y su relación con el granizo, *vid.* Morgan 1901, 84-90; McCartney 1924-1925, 154; Cook 1940, 875-881.

<sup>18</sup> En la medida en que se trata de un texto de difícil interpretación, nos limitamos aquí a ofrecer la reciente versión realizada por Blänsdorf 2021, 189: “Über das Ackergelände. Bei Gott, dem besten, größten, dem

De igual manera, el recuento de los cultivos que la filacteria pretende preservar –*de messes et de bineas et de ortealet de poma et de oliba et de iliceta* [I 20-21]– tampoco constituye ninguna novedad. Es cierto, como observa Fernández Nieto, que esta información podría haber adoptado un carácter formular, en aras de cubrir todas las contingencias con independencia de los verdaderos cultivos que el suelo admitiese.<sup>19</sup> Sin embargo, hay serias razones para pensar que el elenco de cultivos de nuestro texto, compuesto por olivos, viñas y encinares, da cuenta de un paisaje real y propio de la región en la Antigüedad tardía.<sup>20</sup>

Esta cuestión se relaciona con otro significativo detalle del texto: el requisito de situarse en una elevación antes de efectuar el conjuro (*Ante faciem dej ibi ista (ubi) istabat dei renv [...] grumnus* [I 2]). En este sentido, el emplazamiento del ritual en una zona elevada (*grumulus*, o más probablemente *grominus*)<sup>21</sup> admite diversas interpretaciones, sin que estas sean mutuamente excluyentes. Por un lado, su ubicación en un montículo permitiría al mago aproximarse a Dios y al resto de fuerzas celestiales. De ahí la importancia que adquieren Júpiter y el Capitolio, la colina sagrada por excelencia de Roma.<sup>22</sup> Ahora bien, esta ubicación también facilitaba al mago una visión periférica del amplio territorio que pretendía proteger:

Ponte allí en pie y ahora gírate tres veces. Menciona entonces el alcance de este conjuro: desde aquí hasta Biractimatis, desde aquí hasta Taida, desde aquí hasta Baloreno (*i. e. Valeriano*), desde aquí hasta San Máximo, desde aquí hasta la villa Caprara, desde aquí hasta la posada de Securo, desde aquí hasta la villa de Pisi[...], desde aquí hasta el castillo

---

kapitolinischen sage ich ihn dreimal, dreimal sage ich über das Ackergelände, dass du nicht Unwetter oder dass du nicht Hagel schickst, sondern warme Regengüsse und strahlenden Sonnenschein...". Sin embargo, salvo la posible conexión con *solum* ("suelo"), ninguna evidencia justifica la interpretación del segmento *Desolino* por *Ackergelände* ("tierras de cultivo"). En cambio, una inscripción grabada sobre un horologio evidencia que *Desolinus* se corresponde con el nombre de un viento: *M(arcus) Antistius Evporus fecit // Boreas Desolinus Eurus Auster ... (InscrAgu. 3, 3494 [Aquileya; s. II d. C.]*). Según eso, equivaldría a nuestro "viento solano", llamado así porque sopla desde donde nace el sol.

<sup>19</sup> Fernández Nieto 1997, 274.

<sup>20</sup> En latín, el término *iliceta* es ambiguo, porque da cuenta tanto de "robledales" como de "encinares". Sin embargo, la botánica de la zona indica que aquí el término remite al concepto de "encinar": "Sur le haut des versants [du massif du Bargou] subsistent des taillis denses de chêne vert, témoins de l'ancienne végétation forestière." (Auclair 2006, 191). Por lo demás, el catálogo botánico de nuestra inscripción se confirma en los cultivos actuales: "L'olivier (issu d'oléastres greffés) et l'arboriculture fruitière associés aux cultures vivrières dominant sur les versants aménagés et dans le fond de vallée" (Auclair 2006, 191).

<sup>21</sup> En el texto original *Grmnus* (I 8), forma que fue trasladada por F. Feraudi-Gruénais, en la lectura que publicó en 2006 en el repertorio online de la Universidad de Heidelberg, como *G(e)rm(a)nvs*, propuesta que no alcanzamos a entender. En cambio, consideramos que la palabra podría ser considerada como un término emparentado con *grumulus* ("cerro, pequeña elevación": Plin. *HN* 19.34; Apul. *Met.* 6.10; Ambr. *Hel.* 6.18; *Epist.* 63.30). Esta relación con *grumulus* exigiría una asimilación progresiva: *gr(u)mlus* > *grumnus*, hipótesis poco plausible desde el punto de vista histórico. Más fácil, en cambio, sería partir de una forma no atestiguada en latín clásico *gruminus* (> *grumnus*). Pues bien, el *Glossarium* de Du Cange viene en nuestro auxilio y, efectivamente, nos comunica la existencia de un *gruminus* (montón [cf. fr. *grumeau*]), estrechamente emparentado con el *grumulus* que aquí postulamos: *Verum pluviali agente temperie, dissidente maceria, lapsis fornicibus, fastigium totius ædificii in gruminos dilabitur* (Andreas Floriacensis *Mirac. Sancti Benedicti* 6,1 [siglo XI]).

<sup>22</sup> No en vano, los altares en los que se rendía culto a Zeus Ἰκμῆος (Zeus de la lluvia) solían ubicarse en pequeños promontorios (Lebreton 2019, 100-102). De igual manera, en el monte Parnes, cerca de Atenas, se celebraban sacrificios en honor a Zeus Ombrio (Zeus lluvioso), y a las afueras de Megara, en la cima de un monte, se alzaba el templo de Zeus Afesio ("el que deja caer [la lluvia]"), al que el pueblo acudía en periodos de sequía (Paus. 1.32.2; 44.9). A título complementario, se puede citar un pasaje de *El Satiricón* en el que Ganimedes evoca el recuerdo de las "grandes damas vestidas de largo" (*stolatae*) que ascendían en procesión a lo alto del Capitolio, y que, descalzas y con el pelo suelto, imploraban a Júpiter la lluvia: "así empezaba inmediatamente a llover a cántaros, y todos regresaban calados como ratas de agua" (Petron. *Sat.* 44.18; cf. Tert. *Apol.* 40.14-15). En lo que concierne a las prácticas mágicas, no escasean los ejemplos en los que el mago o practicante ritual realiza sus operaciones en lugares elevados. Así, la bruja Panfila descrita por Apuleyo oficia un ritual en lo alto de una terraza cubierta por tablas, situada detrás de un edificio y expuesta a todos los vientos y direcciones (Apul. *Met.* 3.17.3). Y los papiros mágicos prescriben subir a lo alto de un terrado o azotea como requisito indispensable para invocar a la divinidad (*PGM* 1.56; 4.171).

de Mamunassen, desde aquí hasta la posada (villa) de Abdella y Difatán, desde aquí hasta [...] (I 17-18).<sup>23</sup>

Por esta razón, no debemos descartar la hipótesis de que la filacteria, antes ser arrojada al acueducto en el que fue descubierta, estuvo emplazada originariamente en lo alto de un otero desde el que se dominaba toda esta comarca.

Aunque solo es una suposición, la práctica de este tipo de rituales en colinas y pequeñas elevaciones parece algo recurrente. Así, Pausanias describe un rito “para domesticar la violencia de los vientos” que se celebraba en lo alto de una colina situada cerca de Titane, en el golfo de Corinto.<sup>24</sup> Y Filóstrato, en un excursus sobre la India, evoca la costumbre de disponer dos tinajas de piedra –una para las lluvias y otra para los vientos– en la cima de una colina: si la región se veía afectada por una sequía, los sacerdotes destapaban la tinaja de las lluvias, pero si las lluvias arreciaban, destapaban la tinaja de los vientos para alejarlas, una práctica que evoca un pasaje de nuestra inscripción (*Tu mihi ispromis ęra* [I 3; = *Tu mihi expromis/premis aera*]), en donde la deidad saca (o retiene) los vientos con arreglo a los deseos del mago.<sup>25</sup>

Por otra parte, la propia realidad material de la filacteria da cuenta de una interesantísima evolución de su empleo como objeto profiláctico. De hecho, los tres orificios practicados en su tramo vertical –los cuales han dañado parcialmente el texto– sugieren que la pieza estuvo clavada en algún lugar, aunque lo más probable es que ese no fuera tampoco su destino inicial, ya que tal cosa habría impedido la lectura de una de sus caras. O de otra manera, es de suponer que, inicialmente, la pieza fue concebida para que el mago –o el grupo de campesinos potencialmente beneficiarios– ejecutaran el rito cada vez que las nubes amenazaran con descargar granizo. De ahí, por ejemplo, las exhortaciones a recitar la *historiola* de la serpiente (I 11-16) o detallar los límites y alcance del conjuro (I 17-18). Sin embargo, es más que probable que, en fecha posterior, la pieza fue enclavada, y sus efectos pasaron a ser permanentes en el tiempo. Según eso, nuestra filacteria, expuesta en un lugar fijo (tal vez un tejado o una estructura elevada),<sup>26</sup> habría pasado a ser una filacteria estable y duradera, que mantendría una vigilancia constante sobre los cultivos. Así pues, esta “segunda vida” de la pieza acercaría nuestra inscripción a otras filacterias que, de la misma manera, tampoco requerían de una “actualización ritual” para alejar el granizo y las lluvias torrenciales.<sup>27</sup>

La mayoría de los paralelos conservados están compuestos en griego y se enmarcan en un ambiente cristiano. Así, la inscripción griega de Sidi Kaddou (Bou Arada, Túnez), inscrita en una lápida de piedra y dirigida contra el granizo, los vientos y las plagas de langosta, tiene como objetivo

<sup>23</sup> No podemos entrar aquí en la discusión sobre la identificación de estos topónimos, asunto que ya hemos tratado prolijamente en nuestro anterior trabajo (Fontana Elboj – Meseguer González, en prensa).

<sup>24</sup> Paus. 2.12.1.

<sup>25</sup> Philostr. *VA* 3.14. Del mismo modo, se dice que Empédocles logró “capturar el viento” que arruinaba las cosechas atrapándolo en el interior de un saco hecho con pieles de asno que él mismo había mandado despellejar y tender en lo alto de una colina, hazaña que le granjeó el sobrenombre de κωλυσάνεμος o “calmador de vientos” (D.L. 8.60 [cf. Hom. *Od.* 10.47-48]).

<sup>26</sup> Al parecer, colocar cruces de madera (<σ>ταύρους. . . ξύλινους) en los tejados de las casas prevenía la amenaza del granizo (*Geoponica* I 14.7, según la enmienda de Hamblenne 1978, respaldada por Jordan 1983). Por otro lado, la liturgia cristiana proporciona varios ejemplos que evidencian la costumbre de fijar cruces en el campo para repeler el granizo, como la *Benedictio pro crucibus ponendis super agros* celebrada con motivo de la *inventio Crucis* cada 3 de mayo, aunque hay quienes atribuyen el origen de dicha práctica a Cesario de Arles (*de qua virga possessor ipse crucem fieri iussit, qvant eminentiori loco fide armatus infixit, ut veniente lapide contrahret virga discipilli crux magistri*, Vit. Caes. *Arel.* 2.27, cf. Hamblenne 1978, 186).

<sup>27</sup> En contraste, Plinio da cuenta de otras filacterias portátiles que solo activaban sus efectos cuando el usuario las utilizaba. Concretamente, el autor describe un talismán de amatista capaz, entre otras cosas, de acabar con el granizo y las plagas de langostas (Plin. *HN* 37.124). La actitud de Plinio respecto a estas filacterias no deja de ser desconcertante. Por un lado, acepta o avala su eficacia, pero, por otro, no puede evitar sentir cierto pudor a la hora de exponer sus efectos: “Se conservan además los encantamientos contra el pedrisco (*carmina contra grandines*), [...] pero me impide transmitirlos una gran vergüenza ante tanta diversidad de opiniones” (Plin. *HN* 28.29).

proteger de tales peligros los viñedos y olivares (ἐν ἀμπέλοις, ἐλαιῶσιν σπορητοῖς τόποις).<sup>28</sup> A pesar de su relativa proximidad (apenas 30 km. al norte de *Furnos Maius*), la filacteria de Sidi Kaddou tiene poco en común con la nuestra, tal vez debido al contexto en el que esta fue confeccionada (ss. II-III d.C.), en fecha anterior a la llegada del cristianismo o a su plena vigencia en la región.

Con todo, su estudio arroja algo de luz sobre su homóloga tardía. En efecto, esta filacteria evidencia que debía de formar parte de una serie de piezas que habían de permanecer enterradas en el suelo alrededor de los campos de cultivo: “Conservarlos 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”.<sup>29</sup> De igual forma, no sería inverosímil que la cruz de Aïn-Fourna tuviera también en origen otras cruces “gemelas”, o que sus efectos protectores se manifestaran, en este caso, a través del carácter opistográfico del texto, lo que permitiría ampliar sus resultados.

De hecho, nuestra inscripción no es la única en la que se presenta el mismo texto (o una variante parecida) en ambas caras. Así, la mencionada inscripción de Noto recoge el mismo encantamiento en las dos caras de la losa, y la expresión ὅπου κείται τὸ φυλακτήριον τοῦτο demuestra que su alcance se extendía a toda la propiedad.<sup>30</sup> Lo mismo que el epígrafe griego de Acras (Sicilia), destinado a proteger una viña.<sup>31</sup> Sin embargo, no es posible reconstruir el contexto ritual ni la ubicación original de ambas piezas. Al tratarse, respectivamente, de una losa de piedra y una placa de arcilla, lo más probable —aunque se trata solo de una hipótesis— es que ambas hubieran sido enterradas.<sup>32</sup>

A esta nómina de filacterias cabría añadir también la mencionada pizarra de Carrio, de la que ya se han señalado algunas concordancias con nuestra inscripción. En particular, la importancia que adquiere la narración del martirio de San Cristóbal, que parece desempeñar una función similar al diálogo entre el (*h*)omuncio y la serpiente. Aquí, la pasión del santo aporta al conjuro un relato dramatizado en el que subyace implícito el motivo de la sangre y el sacrificio cruento, dos elementos que, como veremos, caracterizaban los rituales contra el granizo.<sup>33</sup> Aun así, de todos los paralelos que pueden traerse a colación, el más cercano a nuestra filacteria es una tablilla de plomo escrita por las dos caras y hallada cerca de *Tragurium*, actual Trau (Croacia):

#### Cara A

- 1 † . . . . . ent  
 † † In nom(ine) d(omi)ni Jeso Cri[s]-  
 † ti denontio tibi inmondissime  
 spirete tarta-  
 5 ruce, quem angelus Gabriel  
 de catenis igneis religa[uit]

<sup>28</sup> SEG XLIV 859. Ferchiou – Gabillon 1985; cf. Kotansky 1994, 52-53.

<sup>29</sup> Fernández Nieto 1997, 268.

<sup>30</sup> Cf. n.16.

<sup>31</sup> Pugliese Carratelli 1953; Burzachechi 1959, 408-409.

<sup>32</sup> Conjeturas aparte, otros testimonios apuntan de nuevo a una hipotética producción en masa de este tipo de filacterias. En concreto, dos láminas de bronce, prácticamente idénticas entre sí, halladas al sur de Francia: una en Bouchet (*IG XIV 2481*), y otra, algo peor conservada, en Mondragon (*IG XIV 2494*). Ambas están escritas en griego, datan del siglo II d. C y transmiten el mismo conjuro para expulsar el granizo, los temporales y las plagas, apelando a la intervención de Oamuza y otros *daimones* auxiliares, como Abraxas. No obstante, lo que más llama la atención es su extraordinario parecido. Y es que, salvo pequeñas diferencias, los dos textos parecen la copia de un tercero, lo que apuntala la hipótesis de una eventual fabricación en serie desde un mismo taller (Kotansky 1994, 46).

<sup>33</sup> Según la tradición, San Cristóbal murió decapitado por orden del emperador Decio, aunque otras versiones apuntan a un mítico rey de Licia como el responsable de su muerte. Las citas referidas a San Cristóbal que aparecen grabadas en la filacteria de Carrio habrían sido tomadas directamente de la pasión del santo (*Pass. Christophori* 33), y todo ello guardaría una estrecha relación con la finalidad de la filacteria, pues se creía que las reliquias de San Cristóbal —no en vano era el santo que “llevaba a Cristo a cuestras”— mitigaban cualquier mal, especialmente las plagas (Gil 1970, 46, *apud* Fernández Nieto 1997, 280).



- qui habet dece(m) milia barbar,  
 post resurrectione uinist[*i*]  
 in Galilea, ibi te ordinauit, [ut]  
 10 siluestria loca, collemontia oput  
 ne hominebus [-----] ore  
 teneres, aut tu ne demum  
 † grandene nuoceres. Uede ergo,  
 inmondissime spirete tartaruce,  
 15 ut ubiconqua nomen d(omi)ni audiueres  
 uel scriptura cognoueres, non

Cara B

- ubi uelles n[*o*]cere;  
 [a]nte, habes [Jorda]nis fluuio,  
 [q]uem transire n[on] potuisti;  
 20 [r]equesitus qu[a]r[e t]ransire non  
 [po]tuisti, dixisti, quia ibi ign[is]  
 [a]ra[n]ea ignefera corret; et ubiconqua  
 semper tib[*i*] ignis ar[a]nea  
 [i]gnefera c[or]rat, denontio tibi  
 25 [pe]r domino meum. Caue te! † †<sup>34</sup>

Según puede observarse, la inscripción no es idéntica en ambas caras, sino que constituye, más bien, un único texto que tiene continuación en el reverso de la pieza. Pese a todo, los parecidos con la inscripción de Aïn-Fourna son evidentes. De entrada, se trata de las dos únicas filacterias conservadas escritas en plomo y dirigidos específicamente contra el granizo (*grandene nuoceres*, l. 13). Pero, sobre todo, lo más relevante es que ambas están escritas en latín, circunstancia que, como ya hemos indicado, resulta excepcional. A ello cabría añadir una cronología semejante (ss. VI-VII), y la presencia, en ambas piezas, de varios orificios efectuados *a posteriori*, seguramente con el propósito de sujetarlas a algún soporte.

En cuanto al contenido, la apelación inicial a Jesucristo (*In nomine Domini Jeso Cristi* [l. 2]) es parangonable al comienzo de la inscripción de Aïn-Fourna. Lo mismo que la mención a “Nuestro Señor”, en cuyo nombre (*In nomine Domini* [l. 1]) se pronuncia el conjuro. La filacteria de Trau también contiene una narración a modo de *historiola*: en concreto, tres relatos apócrifos protagonizados por un “repugnante demonio” (*inmondissime spirete* [ll. 3-4; 14]) al que se prohíbe infligir daño con granizo, y al que el mago conjura en primera persona (*denontio tibi* [ll. 3; 24]). En la primera de estas historias, el arcángel Gabriel aherroja al *demon* con cadenas de fuego (*de catenis igneis religavit* [l. 6]); en la segunda, Cristo lo destierra a parajes montañosos (*ibi te ordinavit, ut siluestria loca, collemontia oput ne hominebus* [ll. 9-11]); y en la tercera, en forma de diálogo, el demonio es bloqueado por el río Jordán (*ante, habes Jordanis fluuio, quem transire*

<sup>34</sup> CIL III 13352 (ed. Barada 1935). Traducción: “... en el nombre del Señor Jesucristo, yo te conmino, inmundísimo espíritu del Tártaro, al que el ángel Gabriel aherrojó entre cadenas de fuego, el que retiene a los diez mil bárbaros. Tras la resurrección, viniste a Galilea. Allí él te ordenó que te quedaras en los parajes silvestres y en los descampados montuosos; y que no te apoderaras de los seres humanos ni los dañaras con el granizo. Atiende, pues, inmundísimo espíritu del Tártaro: siempre que oigas el nombre del Señor o escuches la Escritura, no hagas daño cuando quieras. Antes bien, te quedarás en el río Jordán, que no pudiste cruzar. Habiendo preguntado por qué no podías cruzarlo –así lo dijiste–, (se te contestó) que porque allí corre la araña portadora de fuego. Y siempre, una y otra vez, la araña portadora de fuego correrá contra ti. Yo te conmino a ti, por mi Señor. ¡Ten cuidado!”. Una lectura alternativa, propuesta por Wünsch a comienzos del pasado siglo, sustituye el término *grandene* por *gravedene*, supliendo la amenaza del granizo por una enfermedad (Wünsch 1907, 26-28; Kunčer 2017). Sin embargo, las dimensiones de la pieza y el contenido de la inscripción hacen difícil pensar en una filacteria para sanar dolencias, y apuntan, más bien, a una filacteria *ad grandinem*.

*non potuisti* [ll. 19-21]). Las tres narraciones desempeñan, pues, una función semejante: en todas ellas, el *demon* es derrotado y huye a tierras lejanas como “huye” el granizo.<sup>35</sup>

Sin embargo, aunque la filacteria de Ain-Fourna también contiene una *historiola*, en ella no se hace ninguna alusión a los demonios, lo cual no deja de ser peculiar, ya que en esta clase de filacterias es muy habitual concretar el origen de la calamidad, normalmente revelando el nombre del espíritu maléfico que la produjo.<sup>36</sup> Solo conociendo su verdadero nombre podía conjurarse el peligro. No obstante, nuestra inscripción no parece señalar a ningún culpable. ¿Acaso el mago formaba parte de esos pocos que, en palabras de Clemente de Alejandría, relacionaban el granizo con un “desorden de la materia”? ¿O se trata de una omisión involuntaria? Es difícil ofrecer una respuesta a partir de la escasa información que disponemos, pero, sea como fuere, esta no es la única omisión reseñable.

De hecho, el texto tampoco hace referencia a sacrificios u ofrendas de sangre, usuales en los encantamientos contra el granizo. Así, Séneca describe con incrédula ironía cómo los funcionarios de la ciudad griega de Cleonas conjuraban el granizo mediante el sacrificio de un cordero o un pollo: “Inmediatamente las nubes se alejaban hacia otra parte, tras haber saboreado unas gotas de sangre (*cum aliquid gustassent sanguinis*)”.<sup>37</sup> Por su parte, Plinio el Viejo atribuía al menstuo propiedades abortivas, de suerte que, si una mujer menstruante se paseaba desnuda rodeando los campos de cultivo, desviaba automáticamente la fuerza destructiva del granizo,<sup>38</sup> idea que parece descansar en la creencia de que las nubes estaban preñadas de granizo y se les podía inducir a interrumpir su embarazo. De igual forma, Plutarco afirma que los χαλαζοφύλακες expulsaban el granizo con la sangre de un topo o con trapos empapados de sangre menstrual.<sup>39</sup> Por último, en su tratado *Opus agriculturae*, Paladio prescribe un remedio *contra grandinem* consistente en agitar hachas ensangrentadas en dirección a las nubes (*Item cruentae securae contra caelum minaciter levantur*).<sup>40</sup>

Todos estos ejemplos confirman la importancia de la sangre en los ritos profilácticos contra el granizo y las tormentas. Por supuesto, la ortodoxia cristiana no autorizaba este tipo de prácticas, pero existían fórmulas alternativas que evocaban simbólicamente la inmolación de la sangre y su ofrenda ceremonial, como su asimilación con el vino y la sangre de Cristo. Así, la secuencia *ibi nata est bitis cum senquine Christi* (l 8-10) parece apuntar en esta dirección, aunque la interpretación de esta frase plantea serios problemas. Podría tratarse, como señala Fernández Nieto, de la perpetuación encubierta de ceremonias clásicas de protección contra el granizo, actuando el vino como subterfugio aparentemente libre de sospechas, “puesto que la voz sangre no está escrita”.<sup>41</sup>

Ahora bien, ¿qué implicaciones tendría todo ello en el plano ritual? ¿Realizó nuestro mago una libación de vino consagrado como sustituto simbólico del primitivo sacrificio sangriento? No

<sup>35</sup> Kunčer 2017, 89.

<sup>36</sup> La pizarra de Carrio hace directamente responsable al Diablo (*adivro te Satan*), pero otras filacterias contra el granizo aluden a entes maléficos menos convencionales. Por ejemplo, en la filacteria de Noto se culpa a un espíritu que recibe el nombre de Μιχαλάζοκος o “Miguel el del granizo”.

<sup>37</sup> Sen. *QN*. 4.6.2-3. El autor añade que, a falta de víctimas sacrificiales, el sacerdote podía pincharse el dedo con un punzón y ofrecer a cambio su propia sangre.

<sup>38</sup> Plin. *NH* 28.77.

<sup>39</sup> Plu. *Quaest. conv.* 7.2. Son muchos los autores que valoran el flujo menstrual como remedio para combatir los desórdenes atmosféricos y proteger las cosechas. Así, a los citados testimonios de Plinio y Plutarco, cabría añadir un pasaje de la obra de Columela en el que se propone como solución para acabar con las plagas que una muchacha camine alrededor del huerto descalza, con la veste desceñida y “viendo manar sangre impura de su cuerpo” (Colum. *Rust.* 10.357-358). Sobre el poder mágico de la sangre menstrual y sus diferentes aplicaciones, véase, entre otros, Chavarria 2022.

<sup>40</sup> Pallad. *Agric.* 1.35.1. Paladio propone otras alternativas no menos curiosas, como envolver una piedra en paño rojo (*panno russeo mola cooperitur*) –color apotropaico por excelencia, pero también el color de la sangre–, o colgar una lechuza con las alas extendidas (*noctua pennis patentibus extensa svffigitur*) (cf. Apul. 3.23).

<sup>41</sup> Fernández Nieto 1997, 281; 2010, 583-584, cf. Milićević Bradač 2019, 143. En opinión del autor, el martirio de San Cristóbal narrado en la pizarra de Carrio desempeña exactamente la misma función: su decapitación –una muerte cruenta– evocaría alegóricamente el ceremonial pagano del sacrificio sangriento.

es posible ofrecer una respuesta concluyente. Sin embargo, la transmutación simbólica de la sangre sacrificial de la tradición pagana en el vino y la sangre de Cristo resultaría coherente con el carácter sincrético de la inscripción.

Otro aspecto significativo de nuestro texto es la acción de “girar tres veces” (*ingira modo ter* [I 10-11; 17]), no tanto por el número en sí –pues el tres es el número mágico por excelencia–, como por su significado ritual. Por un lado, podría interpretarse como “girar tres veces sobre sí mismo”. Así, la Medea ovidiana da tres vueltas sobre sí misma (*ter se convertit*) antes de oficiar el rito que devolvería a Esón su juventud; y Plutarco, al enumerar las acciones llevadas a cabo por los “supersticiosos” para aplacar la ira de los dioses, menciona, precisamente, dar vueltas en círculo (περιδρομαί).<sup>42</sup> Se trataría, pues, de un gesto apotropaico, ciertamente apropiado para una filacteria.

Ahora bien, la expresión *ingira modo ter* también podría interpretarse en el sentido de “girar tres veces alrededor de algo”, un procedimiento ritual atestiguado en diversos pasajes de la literatura y los papiros mágicos.<sup>43</sup> La cuestión es determinar el objeto o el lugar alrededor del cual daría vueltas el mago. Podría tratarse, como en los ejemplos señalados, de un altar o pira, pero nada en el texto permite asegurarlo. Con todo, dadas las características del ritual, su ubicación en altura y la perspectiva periférica sobre los campos de cultivo, tal vez la hipótesis más plausible sea considerar que las tres vueltas en círculo constituyen una praxis ritual destinada a configurar un cerco de protección. En otras palabras, el mago habría dado tres vueltas alrededor de la colina, delimitando simbólicamente el espacio que recibe la protección mágica.<sup>44</sup>

Este rito de circunvalación es relativamente habitual en los encantamientos contra el granizo. Así, en la ciudad de Metana, en la Argólide, dos individuos seccionaban un gallo de alas blancas por la mitad y salían corriendo por el contorno de las viñas en direcciones opuestas, cada uno portando la mitad del gallo; y, cuando volvían a encontrarse en el punto de partida, enterraban al animal.<sup>45</sup> La idea de un escudo o anillo protector también está presente en una filacteria cristiana descubierta en Filadelfia de Lidia. El encantamiento, inscrito en una lápida de mármol, va dirigido contra un *demon* maléfico al que se hace responsable del pedrisco, y el autor del hechizo exhorta a los arcángeles para que tracen con su sello un círculo defensivo alrededor del campo (περισφραγίζειν).<sup>46</sup> El sello mágico enlaza con la tradición judía que hacía de Salomón un poderoso mago y la pentalfa es un símbolo que, como ya se ha señalado, aparece al comienzo y al final de la inscripción.

Según se ve, la secuencia *ingira modo ter* se abre a diversas interpretaciones, pero en todas ellas subyace la voluntad de alejar el mal, hecho perfectamente compatible con un acto de magia simpática, ya que el granizo “dará la vuelta” y se apartará de las mieses (*Tum ingiret grando ista de nube mala et de messes et de bineas et de orta...* [I 20]). La presencia del verbo *ingiro*, vinculado ahora al pedrisco, sugiere una nueva lectura. Y es que, conforme al principio

<sup>42</sup> *Ov. Met.* 7.189; *Plu. De superst.* 171a.

<sup>43</sup> En varias recetas, el practicante debe dar una o varias vueltas en torno al altar en el que se ofician los sacrificios, o bien girar en círculo siguiendo una dirección concreta (*PGM* 4.33; 3.273; 62.43; *cf. Verg. Ecl.* 8.74-75; *Stat. Theb.* 4.464-465; *Val. Flac. Argon.* 7.464-465). Las descripciones literarias de rituales también inciden en este mismo aspecto. Así, la hechicera de Virgilio conduce la imagen de su amante tres veces alrededor del altar (*Verg. Ecl.* 8.74-75), lo mismo que la adivina Manto, que dio tres vueltas alrededor de varias piras antes de verter sangre sobre ellas (*Stat. Theb.* 4.464-465). En cambio, en las *Argonáuticas* de Valerio Flaco, ya no son tres, sino siete las vueltas que da Medea alrededor del escudo de Jasón, pues solo así adquirirá la fuerza necesaria para derrotar a la serpiente y arrebatarle el vellocino de oro (*Val. Flac. Argon.* 7.464-465).

<sup>44</sup> Conviene recordar que uno de los métodos tradicionales para desviar el granizo consistía en que una mujer diera vueltas desnuda alrededor de los campos de cultivo mientras rociaba sangre menstrual (*Plin. NH* 28.77). Por otro lado, en una receta de los papiros mágicos con instrucciones para la elaboración de una filacteria, el usuario debe trazar un círculo con tiza a su alrededor, dibujar signos mágicos y colocarse en su interior para mantenerse protegido (*PGM* 7.858). Sobre el círculo mágico y otras barreras profilácticas, véase Fenton 1997; Marco Simón 2014, 74-76.

<sup>45</sup> *Paus.* 2.34.2-3.

<sup>46</sup> Fernández Nieto 1997, 269.

*similia similibus*, como el mago girará tres veces, también el granizo girará o dará la vuelta. Esta interpretación cobra sentido a la luz de otros paralelos en los que, de forma similar, subyace un mismo componente de “analogía persuasiva”. Así, en la pizarra de Carrio el granizo dará media vuelta para transformarse en lluvia (*reversus est grandio in pluvia*, [II.23-24]).<sup>47</sup>

Lo mismo podemos decir de la *historiola* protagonizada por el (*h*)omuncio y la serpiente, pasaje que, como ya hemos adelantado, constituye el elemento más original de nuestra inscripción. En rigor, la inclusión de relatos breves en filacterias o encantamientos contra el granizo no supone ninguna novedad. Así, la tablilla de Trau contiene una breve narración protagonizada por un demonio maléfico, lo mismo que la pizarra de Carrio con el martirio de San Cristóbal. En ambas filacterias se establece una analogía entre la historia narrada –que suele remontarse a un pasado mítico o semi-legendario– y la resolución de la amenaza real que trata de conjurarse, en este caso la amenaza del granizo. En otras palabras, una *historiola* no deja de ser la expresión de un acto performativo, merced al cual el discurso mítico funciona como una fuente de autoridad que determina los acontecimientos del presente. O, en palabras de Frankfurter, “a power intrinsic to any narrative, any story, uttered in a ritual context, and the idea that the mere recounting of certain stories situates or directs their ‘narrative’ into the real world”.<sup>48</sup> En efecto, si el arcángel Gabriel había logrado expulsar al *demon* causante del pedrisco, el mago que fabricó la filacteria de Traus, amparándose en dicho precedente, también sería capaz de hacerlo.

### 3. Una *historiola* de raigambre autóctona

Pues bien, la *historiola* de Aïn-Fourna presenta una analogía semejante, aunque ya no tiene como protagonistas a mártires y espíritus malignos. De hecho, ni siquiera da cuenta de ningún enfrentamiento entre dos contendientes. El relato gira en torno al encuentro entre un “hombrecillo” (*omuncio*) y una serpiente, y al apoyo mutuo que ambos se prestan en el contexto de una “gran sequía” que había secado todas las fuentes. Todas, salvo una. Una misteriosa *fons viva*,<sup>49</sup> habitada por una no menos misteriosa serpiente habladora:

Recita entretanto que, cuando fue la gran sequía y ninguna fuente tenía agua, tú fuiste a la fuente viva para beber agua limpia. Salió la serpiente, la víbora, para liberarte y dijo: “Mortal, librame de las malas aguas (y) del mal granizo. Y yo te libraré de las malas aguas (y) del mal granizo” (I 11-16).

Una de las principales claves a la hora de interpretar este oscuro pasaje es la idea del pacto entre el (*h*)omuncio y la serpiente con el fin de librarse de las tormentas y del “mal granizo”. Como señalaba Séneca a propósito de los χαλαζοφύλακες de Cleonas, “es imposible que alguien haga tratos con el granizo” (*cum grandine aliquis paciscatur*).<sup>50</sup> Por ello, y con arreglo al principio del *do ut des*, el “hombrecillo” del relato no “pacta” directamente con el granizo, sino con una suerte de intermediario: una serpiente que sale de la “fuente viva” (*eixit bipera serpis*). La analogía implícita en la narración parece evidente: el mago, al igual que el (*h*)omuncio y la serpiente, logrará librarse del granizo y alejarlo de los campos si recita en voz alta –literalmente, si “recuerda” (*memora*)– el episodio. En otras palabras, el poder de la filacteria deriva en gran medida de dicho relato y de su *persuasio per analogiam*.

<sup>47</sup> De igual manera, un método alternativo de contrarrestar el granizo era a través de un espejo. Así, Paladio indica que el campesino debía colocar un espejo orientado hacia el cielo, para que la nube, al verse duplicada en su superficie, se aleje de los campos. (*Op. Agr.* 1.35.15).

<sup>48</sup> Frankfurter 1995, 457.

<sup>49</sup> La secuencia *ad fontem bibam* evoca el diálogo entre Jesús y la samaritana junto al pozo de Jacob: *Respondit Jesus, et dixit ei: (...) Da mihi bibere, tu forsitan petisses ab eo, et dedisset tibi aquam vivam. Dicit ei mulier: Domine, neque in quo havrias habes, et ptevs altvs est: vnde ergo habes aquam vivam?* (Jn 4, 10-11).

<sup>50</sup> Sen. Q. Nat. 4.6.7.

Ahora bien, el análisis de la *historiola* plantea otra serie de dificultades. Sobre todo, la de la identificación de la serpiente.<sup>51</sup> ¿Podría tratarse de una versión de Apofis, encarnación de las fuerzas del mal en la cosmogonía egipcia? ¿O quizá una variante local de la serpiente del Génesis, tan estrechamente vinculada a las comunidades ofitas? Por tentadoras que resulten ambas explicaciones, nuestra inscripción no muestra ningún indicio claro de gnosticismo, y la serpiente tampoco se muestra hostil con su interlocutor.

Debido a ello, Alfaro Giner y Fernández Nieto consideran la *historiola* una narración vinculada a ciertas doctrinas esotéricas, y, en concreto, a la alquimia y el hermetismo. Su principal argumento descansa en el hecho de que el término (*h*)omuncio aparece con frecuencia en diversos textos y tratados alquímicos,<sup>52</sup> en los que el alquimista –el (*h*)omuncio– castiga y maltrata a las serpientes. En tal sentido, hay quienes han llegado a sostener que esta serpiente sería la víctima de un alquimista al que ruega por su vida,<sup>53</sup> hipótesis que, a nuestro juicio, dista de ser convincente. En efecto, aunque la serpiente ocupa un lugar destacado en algunos rituales contra el granizo –en los que el animal sufría toda clase de torturas–, la serpiente de nuestra *historiola* es, por encima de todo, una divinidad, y no un “chivo expiatorio” sometido a tormentos.<sup>54</sup>

De igual manera, Alfaro Giner y Fernández Nieto consideraron que el mago que fabricó la filacteria de Aïn-Fourna “a manipulé ici un épisode étranger et même, disons-le, hermétique”, procedente “de la pensée gnostique et de l’ancienne alchimie”. Según esta propuesta, el (*h*)omuncio vendría a ser un médium sometido al mago para expulsar el granizo.<sup>55</sup> Así, la serpiente desempeña el papel de un “timide alchimiste” que derrite (*ut solberet te*) al “petit homme”. Y este, a su vez, ya no sería un torturador, sino un “génie coopérant et bénéfique” que obedece el mandato de la serpiente/alquimista para erradicar la amenaza del granizo.<sup>56</sup> En suma, a juicio de estos autores, “ce talisman est le seul exemple qui a conservé la trace d’un procédé magique construit très vraisemblablement dans les milieux gnostiques avec des éléments provenant de l’alchimie et dont on ignorait les sens exact”.<sup>57</sup>

Ahora bien, a nuestro juicio, la interpretación que acabamos de resumir resulta francamente alambicada. Sobre todo, porque resulta mucho más fácil interpretar el término (*h*)omuncio como

<sup>51</sup> De hecho, que el “mago” haga un trato con el dios o con la entidad invocada, prometiéndole una recompensa a cambio de sus favores –como, por ejemplo, dejarlo libre–, constituye una proposición habitual en varias recetas de los papiros mágicos (*PGM* 4.385: “Si me haces caso, te dejaré descansar en seguida”; *Suppl. Mag.* 47.27: “Si haces esto por mí, te liberaré...”; *Suppl. Mag.* 50.71: “si realizas esto por mí, te liberaré rápidamente”). Asimismo, la bruja Ericto también llegó a un acuerdo con la sombra del muerto que acababa de resucitar: si esta acataba sus órdenes, jamás volvería a perturbar su descanso (*Luc.* 6.768-769).

<sup>52</sup> En sus *Memorias auténticas*, el célebre alquimista Zósimo de Panópolis describió a un “pequeño hombre” (ἀνθρωπίκιον) que, situado frente a un altar y con un cuchillo en la mano, afirmaba ser el guardián de los espíritus (Escolano – Poveda 2022, 95). El texto es algo confuso, pero enfatiza la importancia que los alquimistas daban a estas miniaturas o “transmutaciones humanas”, incluso en época moderna. Para un análisis del papel que ejerce el *omunculus* dentro la tradición alquímica, véase Campbell 2010.

<sup>53</sup> Miličević Bradač 2019, 141.

<sup>54</sup> El maltrato de serpientes constituye un tópico recurrente en *La agricultura Nabatea*, un tratado escrito a comienzos del siglo IX por el agrónomo y alquimista árabe Ibn Wahshiyya. Dicha obra, basada a su vez en un tratado sirio del siglo VI d. C., aborda temas relacionados con la magia y la astrología aplicadas al cultivo de las tierras, y en ella se describen varios procedimientos consistentes en el uso de serpientes para proteger los viñedos del granizo. En cada uno de ellos, la serpiente es objeto de torturas muy variadas, desde el desmembramiento hasta la inmolación en el fuego (Miličević Bradač 2019, 141). Pero este autor no es el único en documentar semejante costumbre. Ya en el siglo IV, Vindonio Anatolio de Beirut transmitió métodos muy similares de combatir el granizo con ayuda de una víbora (Rodgers 1980, 2-4).

<sup>55</sup> Alfaro Giner – Fernández Nieto 1998, 1583. De hecho, los autores comparan el *omuncio* de nuestro texto con los “autómatas” que el gnóstico Simón el Mago creaba con la fuerza de sus poderes. Así, según se lee en un pasaje de las *Homilías* atribuidas a Clemente de Alejandría, Simón el Mago habría logrado separar el alma del cuerpo de un niño, y fabricar un “nuevo hombre” a partir de su sangre coagulada (Clem. Al. *Hom.* 2.26.61 [= *PG* II, cols. 93-95]).

<sup>56</sup> Alfaro Giner – Fernández Nieto 1998, 1586-1587.

<sup>57</sup> Alfaro Giner – Fernández Nieto 1998, 1587.

“simple mortal”, que es el significado que la palabra adquiere ya desde el propio latín arcaico. Así, muchas veces el término se usa simplemente para establecer la diferencia entre dioses y hombres.<sup>58</sup> De hecho, a partir de esa contraposición, se crearon en época tardía algunos neologismos de carácter teológico. Baste pensar en la extraña acuñación léxica *homuncionita*, término peyorativo con el que se motejaba a todos aquellos grupos cristianos que negaban la divinidad de Cristo.<sup>59</sup> Más aún, la interpretación de “derretir” o “chupar la sangre” al (*h*)omuncio (*solberet/sorberet* [I 15]) no parece verosímil en el contexto del diálogo amistoso que este mantiene con la serpiente. De ahí que hayamos optado por la lectura *solveret* (“librar”), un verbo que aparece con relativa frecuencia en la epigrafía mágica norteafricana.<sup>60</sup>

A la luz de estas consideraciones, la *historiola* parece descansar, más bien, sobre un sustrato religioso y cultural más cercano a la tradición local. Una idea que no debería sorprender, teniendo en cuenta que el origen de muchos de estos relatos estaba vinculado no a macro-mitos dominantes o cosmogonías canónicas, sino al acervo de creencias de las tradiciones populares autóctonas.<sup>61</sup> Así, el dios-serpiente constituye una manifestación religiosa del folklore universal, que ha perdurado en el tiempo con sus correspondientes manifestaciones locales.<sup>62</sup>

De hecho, el culto al dios-serpiente estaba muy extendido en el África romana, y especialmente en zonas del interior, en las que se hacía más evidente el contacto con las tribus locales y el mundo bereber.<sup>63</sup> Así lo corroboran varios testimonios epigráficos en los que los diversos dioses-serpientes locales aparecen sincretizados con otras divinidades –normalmente de origen romano u oriental–,<sup>64</sup> o bien el testimonio de autores cristianos que, como Cipriano de Cartago, denunciaban estas formas de idolatría: *Dei altaria vel nulla sunt vel occulta. Crocodilli et cynocephali et lapides et serpentes a vobis coluntur, et Deus solus in terris aut non colitur, aut non est impune quod colitur.*<sup>65</sup> Pues bien, estos espíritus serpentiformes asumían un rol protector, vinculado al cuidado del hogar y a la fertilidad de los campos; y lo que es más, su culto se desarrollaba en espacios cercanos a cuevas y fuentes.<sup>66</sup> De hecho, habitaban los manantiales, los baños y las cavernas, como si fueran una emanación de la tierra, y sus poderes curativos y fecundadores protegían a quienes les dedicaban una plegaria o les ofrecían un sacrificio. Tal es la razón por

<sup>58</sup> Cf. Ter. *Eun.* 590-591 (*At quem deum! qui templa caeli summa sonitu concutit./ego homuncio hoc non facerem? ego illud vero ita feci –ac lubens*). Asimismo, véase Cic. *Lucul.* 134.5; Petr. *Sat.* 34.10.1; Juv. 5.133.

<sup>59</sup> Mar. Merc. *App.* 20.

<sup>60</sup> Véase *DefTab* 286; *AE* 1890, 158; *AE* 2005, 1666 (Fontana Elboj y Meseguer González, en prensa).

<sup>61</sup> *Frankfurter* 1995, 472.

<sup>62</sup> Baste pensar en la serpiente Sesha de la tradición hindú o en Agatodemon, un espíritu portador de salud y fortuna que en la mitología griega adoptaba la forma de serpiente. Ar. *Eq.* 106: “Toma y liba en honor del Buen Genio (ἀγαθοῦ δαίμονος)”. Sobre el culto a la serpiente y a otras divinidades ofídicas, véase el ya clásico estudio de Wake 1873, en el que se analiza el fenómeno desde una perspectiva antropológica, o, más recientemente, el excelente trabajo de Mundkur 1978. Un panorama actualizado sobre la cuestión, en Marco Simón 2019.

<sup>63</sup> Cour 1911; Probst-Biraben 1933; 1947; Leglay 1957.

<sup>64</sup> *Deo Manu Draconis, M. Iunius Asclepiades v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo) (CIL VIII 9326 [Cesarea]); Draconi Aug(usto) sacrum (CIL VIII 15247 [Ain Golea, Túnez]); Serpente//[S(an)c(tu)s T]jeo//[do]jrus (BCH 1909, 151 [Hajeb el Ayoun, Túnez]).*

<sup>65</sup> “Los altares de Dios, o bien no existen o bien se hallan ocultos. En cambio, vosotros adoráis a los cocodrilos, a los cinocéfalos, a las piedras y a las serpientes. Y en el mundo solo se deja de adorar a Dios; y, cuando lo adoramos, no lo hacemos impunemente” (*Cypr. Ad. Demetr.* 12.6).

<sup>66</sup> Como testimonio ilustrativo, se puede citar una inscripción votiva descubierta en *Aquae Flaviana*, actual Henchir El-Hamman (Argelia), cuyas ruinas se ubican a poco más de 300 km. al suroeste de Ain- Fourn. En ella se hace mención conjunta a las ninfas y a las serpientes (*Numini Nympharum et Draconi*), cuyo culto, a su vez, debía de hallarse vinculado a un manantial o a un santuario salutar (CIL VIII, 17722). Por otro lado, en su libro *Le mal magique*, Desparmet señala que casi todas las fuentes y ríos de Argelia tenían primitivamente su propio genio en forma de serpiente (1932, 286-288), y así lo verifica Leglay en su ya citado estudio, donde afirma que el dios-serpiente africano se caracterizaba, fundamentalmente, por su vinculación al agua: “Mais c’est peut-être surtout comme génie des lieux humides, des sources et en particulier des thermes qu’il est vénéré” (1957, 341).

la que eran adorados como reyes en algunas aldeas y comunidades. Como concluye Leglay, “le serpent paraît jouer dans les croyances de l’Afrique ancienne un rôle bienfaisant”<sup>67</sup>

Así pues, el diálogo entre el (*h*)omuncio y la serpiente remite a un fondo ancestral de creencias vigente en toda la fachada litoral del norte de África, y a un lejano pero pujante vestigio de ofiolatría que poco tenía que ver con el hermetismo, las corrientes gnósticas o los tratados alquímicos. En otras palabras, esta serpiente encarnaría, más bien, el arquetipo del “espíritu de la fuente”, que auxilia a sus peticionarios con salud y prosperidad.<sup>68</sup> Y, más en concreto, protegiendo sus campos del granizo. No obstante, aquí, el mago –el simple mortal– también ayuda a la generosa serpiente, a cambio de que esta lo libere a él.

Este sustrato de creencias locales no hace sino acentuar la importancia de la filacteria de Ain Fourná. Como ya hemos señalado, no existe como tal una colección “estandarizada” de talismanes contra el granizo, y los ejemplares que se han conservado poseen unas características propias, sujetas al contexto en el que fueron producidos. Sin embargo, nuestra filacteria constituye un testimonio auténticamente excepcional, en la medida en que en él se sintetizan tres grandes manifestaciones religiosas: por un lado, un paramento cristiano reconocible a primera vista en las invocaciones a “Nuestro Señor”, y, por otro, un poso de paganismo y ofiolatría autóctona encubiertos respectivamente en la ofrenda de sangre y en la *historiola* de la serpiente.

#### 4. Referencias bibliográficas

- Alfaro Giner, C. – Fernández Nieto, F. J. (1998): “L’empreinte du gnosticisme sur l’inscription chrétienne prophylactique d’Ain-Fourná (Tunisie)”, *Africa Romana* 13, 1577-1588.
- Auclair, L. (2006): “La région du Bargou dans le Haut Tell. Dynamique des populations et accès à la terre”, [en] M. Picouet (ed.), *Dynamique des populations, disponibilités en terres et adaptation des régimes fonciers. Le cas de la Tunisie*, Ciced, 183-209.
- Audollent, A.  
 (1926): “Inscription cursive gravée sur les deux faces d’une croix de plomb trouvée en Tunisie”, *Bulletin Archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques* s.n., clxxviii-clxxix.  
 (1951): “Double inscription prophylactique contre la grêle sur une croix de plomb trouvée en Tunisie”, *Mémoires de l’Institut de France* 43/2, 45-76.
- Barada, M. (1935): “Tabella plumbea traguriensis”, *Vjesnik Hrvatskoga Arheoloskoga Drustva* 16, 11-18.
- Bevilacqua, G. – Giannobile, S. (2000): “Magia rurale siciliana: iscrizioni di Noto e Modica”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 16, 135-146.
- Blänsdorf, J. (2021): “Ein spätantiker Wetterzauber”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 217, 185-191.
- Burzachechi, M. (1959): “Nuove iscrizioni greche cristiane di Comiso”, *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei* 14, 403-410.
- Campbell, M. B. (2010): “Artificial Men: alchemy, transubstantiation, and the *homunculus*”, *Republics of Letters: A Journal for the study of knowledge, politics, and the arts* 1/2, 4-15.
- Chavarria, S. (2022): “Menstrual Blood: Uses, Values, and Controls in Ancient Rome”, *Cahiers “Mondes anciens”* 16, 1-16.
- Cook, A. B. (1940): *Zeus. A Study in Ancient Religion III, Zeus God of the Dark Scky (Earthquakes, Clouds, Wind, Dew, Rain, Meteorites)*, Cambridge.
- Cour, A. (1911): “Le culte du serpent dans les traditions populaires du Nord-Ouest africain”, *Bulletin de la Société de géographie et d’archéologie de la province d’Oran* 31/126, 57-75.
- Cuadrada Majó, C. (2014): “Aire corrupto, mujeres diabólicas y «tempestariae»”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 32, 619-658.
- Du Cange, C. (1883-1887): *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, Paris.

<sup>67</sup> Leglay 1957, 352.

<sup>68</sup> Corresponde a Dussaud (1940, 194) el mérito de haber sido uno de los primeros en plantear esta hipótesis en su revisión del artículo de Audollent, aunque carece de desarrollo y de base argumental.

- Dussaud, R. (1940): (Reseña sin título), *Revue de l'histoire des religions* 121, 193-194.
- Ehling, K. *et alii* (2004): *Kulturbegrenzung in einem Brückenland. Gottheiten und Kulte als Indikatoren von Akkulturationsprozessen im Ebenen Kilikien*, Bonn.
- Escolano-Poveda, M. (2022): "Zosimos Aigyptiakos. Identifying the imagery of the "visions" and locating Zosimos of Panopolis in his Egyptian context", *Arys. Antigüedad: Religiones y Sociedades* 20, 77-134 (<http://doi.org/10.20318/arys.2022.6793>).
- Fenton, P. B. (1997): "Le symbolisme du rite de la circumambulation dans le Judaïsme et dans l'Islam", [en] F. Boespflug – F. Dunand (eds.), *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris, 197-220.
- Ferchiou, N. – Gabillon, A. (1985): "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 II<sup>e</sup> Colloque International sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord* (=Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques 19b), Paris, 109-125.
- Fernández Nieto, F. J.  
 (1997): "La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los χαλαζοφύλακες", *Antigüedad y cristianismo: revista de estudios sobre antigüedad* tardía 14, 259-286.  
 (2010): "A Visigothic charm from Asturias and the Classical tradition of phylacteries against hail", [en] F. Marco Simón – R. Gordon (eds.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference held at University of Zaragoza, 30 sept. - 1 Oct. 2005*, Leiden, 551-599 (<http://doi.org/10.1163/ej.9789004179042.i-676>).
- Fontana Elboj, G. (2023): "AE 1939, 136: Some New Readings for a Complex Inscription Edited by A. Audollent", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 228, 303-307.
- Fontana Elboj, G. – Meseguer González, D. (en prensa): "Una inscripción profiláctica contra el granizo (AE 1939, 136): análisis lingüístico y nuevas lecturas".
- Frankfurter, D. (1995): "Narrating Power: the theory and practice of magical *historiola* in ritual spells", [en] P. Mirecki – P. Meyer (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden, 457-476 (<http://doi.org/10.1163/9789004283817>).
- Gil Fernández, J. (1970): "Notas sobre fonética del latín visigodo", *Habis* 1, 45-86.
- Goodenough, E. R. (1958): *Jewish Symbols in the Greco-Roman period, VII: Pagan Symbols in Judaism*, New York.
- Hamblenne, P. (1978): "Un rite chrétien dans les *Géoponiques*?", *L'Antiquité Classique* 47, 184-187.
- Hasluck, F. W. (1950): "Unpublished Inscriptions from the Cyzicus Neighbourhood", *The Journal of Hellenistic Studies* 24, 21-40.
- Jiménez Sánchez, J. A.  
 (2017): "Los *inmissores tempestatum* en la Hispania tardoantigua", *Hispania* 77/257, 614-641 (<http://doi.org/10.3989/hispania.2017.016>).  
 (2018): *Agobardo de Lyon. Sobre el granizo y los truenos*, Madrid (<http://doi.org/10.55778/ts878836843>).
- Jordan, D. (1983): "On an emendation of the text of the *Geoponica*", *L'Antiquité Classique* 52, 277-278.
- Kotansky, R. (1994): *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, I: Published texts of known provenance*, Opladen.
- Kunčec, D. (2017): "*Tabella plumbea Traguriensis*: an example of rural magic from Dalmatia?", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 57, 83-97 (<http://doi.org/10.1556/068.2017.57.1.6>).
- Lebreton, S. (2019): "Rien dans tout cela où ne soit Zeus: l'eau du ciel, un domaine exclusivement jovien?", *Les Études Classiques* 87, 91-110 (<http://doi.org/10.2143/LEC.87.1.3290464>).
- Leglay, M. (1957): "Le serpent dans les cultes africaines", [en] *Hommages à Waldemar Déonna*, Bruxelles, 338-353.
- Manganaro, G. (1963): "Nuovi documenti magici della Sicilia orientale", *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei* 18, 57-74.
- Marco Simón, F.  
 (2014): "Nigromants and Magic Circles: trials in Aragón in the Early Sixteenth Century", [en] V. Dasen – J.-M. Spieser (eds.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Florencia, 67-86.



- (2019): "El culto a *draco(nes)* en el Occidente latino", [en] J. F. Martos Montiel – C. Macías Villalobos – R. Caballero Sánchez (eds), *Plutarco, entre dioses y astros: Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos*, Zaragoza, 899-914.
- McCartney, E. S. (1924-1925): "Magic and the Weather in Classical Antiquity", *Classical Weekly* 18, 154-157.
- Miličević Bradač, M. (2019): "Tam multa in tectis crepitans salit horrida grando (Vergilije, Georgike, 1.449)", *Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji* 44/1, 133-152.
- Morgan, M. H. (1901): "Greek and Roman Rain Gods and Rain Charms", *Transactions of the American Philological Association* 32, 83-109.
- Mundkur, N. (1978): "The roots of Ophidian Symbolism", *Ethos* 6/3, 125-158.
- Panessa, G. (1991): *Fonti greche e latine per la storia dell'ambiente e del clima nel mondo greco*, Pisa.
- Probst-Biraben, J-H.  
(1933): "Le serpent, persistence de son culte dans l'Afrique du Nord", *Journal de la Société des Africanistes* 3/2, 289-295.  
(1947): "Le Djinn-serpent dans l'Afrique du Nord", *En terre d'Islam* 38/39, 99-106.
- Pugliese Carratelli, G. (1953): "Epigrafi magiche cristiane della Sicilia orientale", *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei* 8, 184-189.
- Rodgers, R. H. (1980): "Hail, Frost, and pests in the vineyard: Anatolius of Berytus as a source for the Nabatean Agriculture", *Journal of the American Oriental Society* 100, 1-11.
- Velázquez Soriano, I. (2004): *Las pizarras visigodas: (entre el latín y su disgregación, la lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Madrid-Valladolid.
- Wake, C. S. (1873): "The origin of serpent-worship", *The Journal of the anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 2, 373-390.
- Wünsch, R. (1907): *Antike Fluchtafeln*, Berlin.