

MAGIAS Y MAÑAS MORISCAS

Organizan: Alberto Montaner y Ángeles Vicente

27 de octubre de 2016

Seminario "José María Lacarra"

Facultad de Filosofía y Letras

12:30h

Pablo Roza

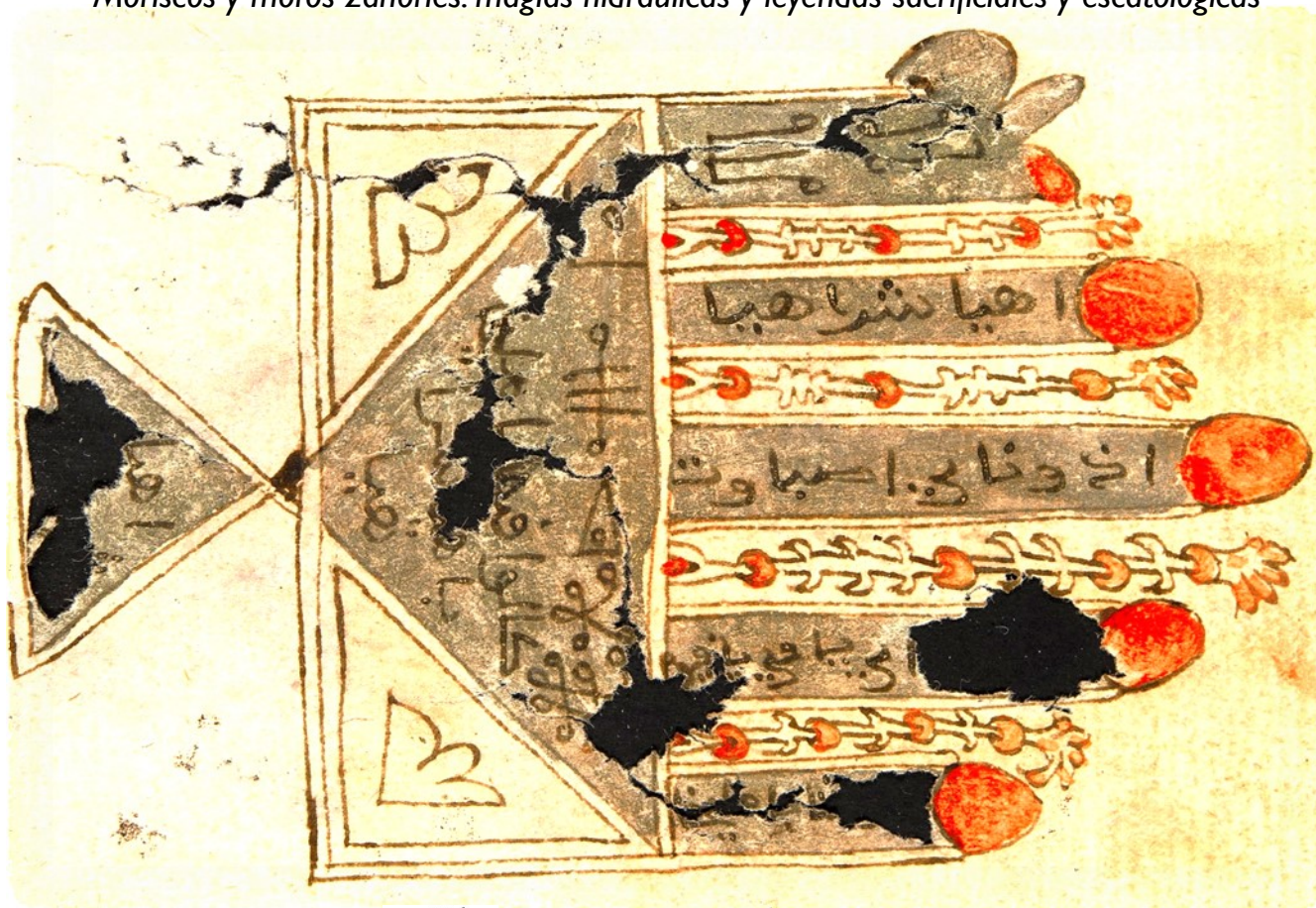
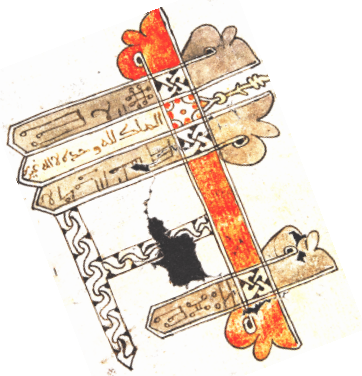
CERMOM-INALCO, París

Alhírzes, anušras y escantos aljamiados: remedios y rituales mágicos entre los moriscos

José Manuel Pedrosa

Universidad de Alcalá, Madrid

Moriscos y moros zahoríes: magias hidráulicas y leyendas sacrificiales y escatológicas



Alḥirzes, anuṣras y escantos aljamiados: remedios y rituales mágicos entre los moriscos

PABLO ROZA CANDÁS

Fue recontado por los sabios que la persona que va de sin alḥerze en su persona, qu-es como la casa de sin puerta, que dentran en ella todos los que quieren. Y-así son las personas sin alḥerzes para los aṣayṭanes.

De forma tan elocuente concluye el denominado *Libro de los dichos maravillosos*, uno de los principales tratados de magia cuyas recetas y remedios circularon entre las últimas comunidades musulmanas aragonesas. Ciertamente, uno de los rasgos que tradicionalmente ha definido la imagen del morisco es, sin duda, su vinculación con el mundo de la magia, la superstición o la hechicería. Cabe preguntarse si esta caracterización se corresponde efectivamente con la realidad o si, por el contrario, se trata tan solo de una deformada «visión del otro» forjada históricamente desde la óptica cristiana. ¿Cuál fue verdaderamente, pues, la repercusión de la magia entre los moriscos y cuáles eran sus características?

Al abordar el estudio de las prácticas mágicas de las comunidades criptomusulmanas se abren dos vías posibles: una directa, basada en los testimonios contenidos en los propios textos moriscos árabes y aljamiados, y otra indirecta a través de la documentación cristiana, principalmente las causas y procesos inquisitoriales. La primera de estas vías de estudio, la que aquí seguiremos, constituye un testimonio fidedigno de las prácticas de estas comunidades, en tanto que la segunda vía, la documentación cristiana, nos sitúa ante una realidad mágica, común pero, en parte, también alejada de la referida en los propios textos aljamiados.

✱

Independientemente de cuál sea la vía que tomemos, será necesario como paso previo delimitar el concepto de magia en el islam. Si bien en el propio Corán no existe una definición exacta y unívoca de la magia, el islam presenta en principio una posición contraria hacia las artes o ciencias ocultas, fundamentalmente por su vinculación o por su proximidad al paganismo y al politeísmo (rasgos que caracterizaban a la sociedad preislámica). No obstante, a pesar de esta postura hostil, sabemos que el propio Mahoma autorizaba y se servía de determinadas técnicas pertenecientes a la llamada *ruqyā* o magia simpática, como la curación de determinadas dolencias o maleficios, causados por el propio hombre o por seres sobrenaturales como genios y demonios. Estas prácticas mágicas legales

respaldadas por la autoridad del Profeta se basaban tanto en componentes profanos como religiosos, fundamentalmente el poder de la palabra de Dios y el Corán, siendo estos últimos los indispensables para que el remedio surtiera efecto.

Desde esta posición ambigua frente a la magia, la rápida expansión del islam entre los siglos VIII y X traerá consigo la asimilación de conocimientos y prácticas mágicas de otros territorios por los que la nueva religión se propaga. Así, se traducen y adaptan desde la concepción monoteísta islámica tanto obras griegas como persas o indias, dando lugar a una heterogenidad de técnicas y elementos.

Con todo ello, la magia islámica o *siḥr* supone un complejo concepto bajo el que se engloba un amplio abanico de prácticas como la magia simpática, la magia natural, la magia basada en las propiedades ocultas de los nombres de Dios o de números y letras, la adivinación apoyada en conocimientos astrológicos, la invocación de espíritus y planetas, los conjuros o la confección de talismanes.

Todas estas manifestaciones mágicas de las sociedades islámicas se conciben en función de su estatus legal: *ḥalāl* en correspondencia con un *ṭarīq al-maḥmūd* o ‘vía loable’ que podemos identificar con la magia lícita, frente a *ḥarām* equivalente a un *ṭarīq al-maḍmūn* o ‘vía censurable’, es decir, la magia ilícita. La primera, de carácter benéfico, se vale tanto de medios naturales como sobrenaturales (ángeles, genios, planetas, etc.), pero sin oponerse nunca a la unicidad divina. La segunda, condenable y de carácter marginal, recurre a las fuerzas demoníacas y está destinada expresamente a causar el mal. Será precisamente la trascendencia de este estatus de legalidad que consiente determinadas prácticas (o, al menos, no las condena de forma expresa) la que explique que no haya habido en el mundo musulmán una persecución de la magia como la que sí se produjo entre los siglos en el occidente cristiano.

*

Con todo ello, la magia que encontraremos en los códigos moriscos (que aquí nos ocuparán) entronca directamente con esta tipología islámica, en la que el poder de Dios se superpone a cualquier otra fuerza sobrenatural. De tal manera, los textos aljamiados heredan, en buena parte, la tradición mágica recogida siglos antes en compendios como *Šams al-ma‘ārif* de al-Būnī, *Šumūs al-anwār* de at-Tilimsānī, en la célebre *Ġāyat al-hakīm* atribuida a al-Mağrītī y posteriormente traducida al latín como *Picatrix*¹, así como en otros tratados atribuidos a Ġa‘far, al-Ġazālī o Ibn ‘Abbās, etc.

A la luz de los textos aljamiados, podemos diferenciar, pues, varios tipos de técnicas mágicas que eran habituales entre los moriscos. Una de las prácticas que gozaba de mayor popularidad entre estas comunidades era sin duda la adivinación. Circulaban así entre los moriscos tratados específicos como el *Alkitāb del conto de Du-l-Qarnayn*, o el denominado *Libro de las suertes* en el que método empleado, la *tirada de suertes* bien conocida en otras tradiciones, se apoyaba aquí en las propiedades mágicas del alifato y sus correspondencias con el Corán.

¹ Compuesta en torno al s. XI y traducida en el s. XIII en la corte de Alfonso X, esta importante obra presenta un tipo de magia basado en un concepto cósmico-astrológico en el que el elemento propiamente islámico juega un papel secundario. Es interesante notar cómo los textos moriscos, herederos de esta tradición, presentan, en cambio, una islamización de materiales generada en el contexto criptomusulmán (Labarta, 1981: 102 y 105).

Muy extendida entre los moriscos estaba también la interpretación esotérica de los sueños de acuerdo con los principios de la oniromancia islámica. Poseían así obras específicas como el *Alkitāb de los sueños* o el *Capítulo en los sueños* en los que la interpretación del sueño variaba en función del estado de pureza espiritual de la persona, de su posición en la cama o del momento del día o de la noche.

Otra importante práctica mágica, muy popular entre estas comunidades, era la que se se valía del Corán y sus propiedades como remedio de males y padecimientos. Ejemplo de ello es el volumen aljamiado titulado *Fablamiento del Alcorán y del bien que se haze con él*, tratado en el que se recogen los beneficios de diferentes aleyas de las que que el interesado se puede servir como solución a los más diversos problemas.

Pero, serán, sin duda, los recetarios (talismanes, filtros, sahumeros y conjuros) el apartado más importante de la producción mágica aljamiado-morisca (al menos desde un punto de vista cuantitativo). Estos remedios tienen, salvo contadas excepciones, carácter beneficioso y cubren los más diversos aspectos de la vida cotidiana del morisco: así, la salud, el amor, las labores del campo, la familia, el mal de ojo o el tránsito entre la vida y la muerte, entre muchos otros. En este sentido, existe una solución para prácticamente cualquier problema mediante recetas sencillas a base de ingredientes más o menos accesibles para cualquiera².

De esta manera, buena parte de los remedios contenidos en el recetario aljamiado parece concebirse más como práctica mágica doméstica, es decir, no profesional (aunque, no por ello estrictamente popular), que como instrumento de un supuesto grupo social especializado, sin descartar con ello, la existencia de un gremio mágico entre los moriscos, encargado preferente de administrar estos remedios. Así, los *marabūṭ* o morabitos, personas piadosas de vida ascética que poseían la *barakah* o bendición divina y que, por tanto, estaban vinculados de alguna manera al mundo mágico. Por supuesto, los alfaquíes, quienes estaban capacitados para realizar y aplicar la magia por medio de amuletos y talismanes; o las curanderas y parteras, encargadas especialmente de la salud femenina mediante remedios naturales y cuyas prácticas, en no pocas ocasiones, tenían más de mágico que de terapéutico.

En cualquier caso, en su mayor parte, la elaboración de estos remedios y sus rituales no precisan ningún tipo de facultades sobrenaturales. A este respecto, ya Ibn Haldūn diferenciaba entre magia y ciencia talismánica. Para la primera es necesario nacer con una disposición especial, algo que no se requiere para la segunda, en la que la persona se asiste de las espiritualidades de los astros o las virtudes ocultas de los números.

En el caso de las recetas moriscas, basta con seguir las pautas marcadas en cada caso para, en teoría, alcanzar los objetivos deseados. Entre estas normas fijadas por el ceremonial mágico, se debe tener en cuenta, en primer lugar, lo que podríamos denominar «contextos propicios» que afectan tanto al ejecutante como a los elementos empleados y al propio rito. En este sentido, el protocolo ritual exige muy frecuentemente el estado de purificación espiritual y física, mediante la ablución, el ayuno, la abstinencia sexual o el uso de ropa limpia, requisitos que

² Dentro de la heterogeneidad de componentes profanos y religiosos que definen esta magia autorizada serán, sin duda, estos últimos los indispensables para que el remedio sea eficaz.

tocan tanto a la persona que elabore la receta como, en ocasiones, al aquejado por el mal.

Asimismo, las operaciones de confección y aplicación del remedio normalmente deben realizarse en determinados días u horas marcadas por la hemerología islámica que, mediante cálculos astrológicos, determina cuáles son los momentos favorables o desfavorables. Aparte de las indicaciones contenidas en las propias recetas, los códices aljamiados presentan capítulos específicos dedicados a los días *fastos* (es decir, ‘propicios’) y *nefastos* para realizar una u otra acción, sea esta mágica o no.

Los astros rigen, pues, el momento preciso en el que el ritual debe llevarse a cabo; así, los textos aljamiados mencionan que tal receta se elabore o se aplique *en el menguante de la luna, de mañana antes del día, el seyseno de la luna, a la que salga el sol, a la hora de mediodía cuando dicen el-alḥuṭba en la meṣquida*, o simplemente, *los días de la luna*. De igual manera, en función de la finalidad del remedio, existe también una combinación de días y horas oportunas que el ejecutante debe tener en cuenta en la confección de la receta. Así, por ejemplo, el miércoles aparece como día propicio para fabricar talismanes para el desamor y contra los enemigos, el viernes para elaborar recetas destinadas a los animales y también para el amor o el sábado para crear enemistad entre dos personas.

Encontraremos estas recetas mágicas normalmente entreveradas en las misceláneas aljamiadas de tipo piadoso. Pero también existen tratados específicos en los que se recoge este tipo de remedios. Entre estos libros de magia destaca durante la etapa mudéjar el denominado *Misceláneo de Salomón*, volumen anónimo redactado mayormente en árabe y que, aparte del contenido propiamente mágico, presenta capítulos de medicina, farmacopea, pronósticos, etc.

Algunos aspectos de este tratado aparecerán siglos después en el citado *Libro de los dichos maravillos*, copiado en Almonacid de la Sierra, probablemente a principios del s. XVII. Se trata de un extenso códice aljamiado, fruto de la encuadernación en un solo volumen de distintas obras de magia blanca como *Los filtros para toda cosa*, el *Libro de los talismanes y sus reglas*, el ya mencionado *Libro de las Suertes*, u obras de carácter más bien religioso que mágico, como el *Capítulo de los ruegos de los siete días de la semana*.

Otro importante libro aljamiado de magia es el conservado, al parecer, en Londres, al que se atribuye procedencia tunecina y cuyo corpus de recetas, a tenor de las escuetas descripciones que tenemos del volumen, parece guardar en principio bastantes similitudes con las contenidas en el mencionado *Libro de los dichos maravillos*.

*

Contenido

Por lo que respecta al contenido del recetario morisco, de acuerdo con la heterogeneidad de la magia islámica apuntada al principio e independientemente de la tipología de la receta, encontraremos una combinación de elementos religiosos,

junto a otros que podríamos considerar propiamente mágicos, así como ingredientes tomados de la naturaleza (plantas, minerales, partes de animales, etc).

Entre los abundantes elementos de tipo religioso, aparecen con muchísima frecuencia en estas recetas plegarias u oraciones, dichos del Profeta, así como pasajes coránicos a los que frecuentemente se atribuye un carácter protector y que son seleccionados en función de la finalidad del remedio. Así, por ejemplo, la aleya inicial de la azora 58 que comienza *Qadu sami'a Allahu* 'Dios ya ha oído' se emplea en una receta para quien tiene problemas auditivos. La aleya 60 de la azora de la Vaca que dice: «Y brotaron de ella doce manantiales» sirve a la mujer que no tiene leche. Por supuesto, la *Fātiḥa*, azora inicial del Corán conocida ya en época del Profeta como remedio eficaz contra el mal de ojo; también, la «aleyas del trono», «la azora del destino» o la 113 y la 114 conocidas como azoras «del refugio» y que son empleadas para protegerse de todo tipo de males.

Asimismo, entre estos componentes religiosos, los 99 nombres de Dios o *asmā' al-ḥusnā*, presentes también en el texto coránico y que constituyen un elemento recurrente no solo en las prácticas mágicas, sino también en una amplia nómina de rituales, plegarias y actos de devoción islámicos.

Igualmente, la referencia a profetas y personajes de la tradición bíblica, compartidos por el islam, como Mūṣā (Moisés), Ibrāhīm (Abraham), Dāwd (David), Ḥulaymān (Salomón) o 'Iṣā (Jesús).

Indispensable resulta asimismo la invocación de determinados *almalaques* o ángeles, como Ġibrīl (Gabriel), Mikā'il (Miguel), 'Azrayā'il (Azrael), Iṣrāfil (Rafael), junto a muchísimos otros procedentes de la tradición judaica como Daranyā'il, Farḥayā'il, Ḥarqayā'il, y un largo etcétera. El conjuro o la asistencia de uno u otro ángel dependerá aquí de varios factores como el momento en el que ritual de elaboración o aplicación de la receta tiene lugar o la propia finalidad del remedio. Dice a este respecto el *Libro de los dichos maravillosos* (fol. 365v-366r):

Pues quien querrá fazer cosa o escrebir alherzi o anušara o al'azīma (es decir, talismán, filtro o conjuro), pues conoçca el cuarto del-año, aquel qu-está en él. Y conoçca el nonbre del-almalaque, aquel qu-enseñorea en-él en-aquel cuarto; i-el nonbre del almalaque aquel que sirve en aquel mes, aquel que tú estás en él. I conoçca el nonbre del-almalaque que sirve en-aquel día, aquel que tú estás en-él.

*

En combinación con todos estos elementos religiosos, aparecerá en la receta el elemento estrictamente mágico, manifestado en una amplia gama de formas y motivos que en los textos aljamiados se refieren, de forma bastante aleatoria, como *alḥawātimes*, *sillos*, *nombres*, *palabras*, *letras*, *albaranes*, *figuras* o *alḥarfes*. Independientemente de su denominación, estos contenidos vendrán nuevamente determinados por correspondencias astrológicas que dictarán los elementos precisos de la fórmula mágica. Esto, al menos, en su origen, porque en ocasiones lo que encontraremos en estas recetas no serán más que recreaciones toscas de fórmulas mágicas, ininteligibles ya para el morisco. En cualquier caso, no cabe duda que es también en esta incompreensión de la fórmula en la que, de alguna

manera, reside la esencia de la magia. Leemos en una de las hojas de guarda del *Libro de los dichos maravillosos*:

Demandé a un sabio por los sillos y açatras (líneas) d-esti libro y me dīxo: Son sillos de Çulāyma n y açatras de las frentes de los almalaques, i alḥarfes (letras) que llevan con ellos en sus frentes, de mucha bendición i de mucha albaraka para todas las cosas que se ofreçcan para las gentes, para wardar i medezinar en sus personas i animales; i en toda cosa pone bendición Allah en-ellos, i si quiere Allah ta'alà (ensalzado sea).

Con todo ello, entre este contenido que podríamos calificar como estrictamente mágico (aunque en muchos casos pueda tener una base religiosa) encontraremos, por ejemplo:

- a) estrellas de seis puntas de tradición salomónica (también de cinco, en el caso de obras mudéjares), ya sea aisladas, en sucesiones de extensión variable o combinadas con otros símbolos o palabras, como por ejemplo en el caso de la derecha de la segunda fila alternando con la voz *āmīn*. En algunos casos, pueden aparecer con palabras o fórmulas en su interior, como el nombre de Dios, fórmulas doxológicas, jaculatorias, etc. También, aunque menos frecuente en los textos moriscos, es la estrella de tipo tartésico de ocho puntas en lugar de seis, como podemos ver en los dos últimos ejemplos de la derecha.
- b) Letras o signos con anteojos a semejanza (o, así tradicionalmente se ha querido ver) de la escritura cuneiforme, de formas y en sucesiones de extensión también variable. En cualquier caso, caracteres que encontramos muy frecuentemente tanto en la tradición islámica como en otras tradiciones mágicas. La interpretación de esta simbología es diversa. Así, en el *Picatrix* se dice que se trata de representaciones de imágenes celestes (estrellas y planetas) y su disposición en el momento de la elaboración de la receta.
- c) anagramas de tipo pseudocúfico formados por letras cortadas por un trazo horizontal, desprovistas de signos diacríticos y frecuentemente mutiladas. En la mayoría de los casos se trataría más bien de fórmulas que no poseen un significado preciso, aunque algunas puedan corresponderse con determinadas expresiones o fragmentos coránicos. Así, en el ejemplo de arriba a la derecha, podríamos quizá entrever parte de la šahāda: *lā illaha illā Allah* ‘no hay dios sino Dios’.
- d) no obstante, lo más habitual en el recetario aljamiado será la combinación de distintos tipos de elementos. Así, por ejemplo, los dos primeros casos se corresponden con variaciones de los denominados *siete sellos* o, más correctamente, *siglas del Nombre supremo de Dios*³, muy populares en la tradición mágica islámica, aunque aquí los ejemplos

³ Ninguno de los ejemplos moriscos sigue modelos clásicos. El modelo de al-Būnī está compuesto por la estrella salomónica de cinco puntas, tres trazos verticales bajo otro horizontal, un *mīm*, una escalera, cuatro trazos verticales, un *hā'* y un *wāw*.

moriscos divergen en parte de los modelos que podemos encontrar en autores clásicos como al-Būnī. Cada uno de los símbolos que componen este sello se corresponde con una letra del alifato perteneciente a las *sawāqit al-fātiḥa* (es decir, aquellas que no contiene la primera azora del Corán), con un atributo divino, un ángel, un demonio, un día de la semana y un planeta.

También, pervivencia o imitación de símbolos pertenecientes a alfabetos antiguos que, en los textos moriscos, aparecerán frecuentemente identificados como *alḥarfes de alḡami'a*, es decir, 'letras en lengua extranjera'. Y quizá con razón, ya que algunos de estos caracteres son muy similares a los que, por ejemplo, encontramos recogidos y descifrados a mediados del s. IX por Ibn Waḥṣīya en el *Kitāb ṣawq al-mustahām*⁴, aunque no existe realmente una correspondencia precisa con ningún sistema en concreto por lo que, en principio, se trataría más bien de combinaciones desprovistas de significado.

- e) cuadrados mágicos, denominados *wafq* o *ḡadwāl*, en los que se incluyen letras con valor numérico, de tal manera que de la suma de filas, columnas y diagonales se obtiene siempre el mismo resultado. Así, por ejemplo, los casos que podemos ver aquí se corresponderían con el mismo tipo de cuadrado conocido como *budūḥ*, nombre que toma de la combinación de letras de las cuatro esquinas. De tal manera, si calculamos la suma de filas, columnas y diagonales el resultado será siempre 15, número que según los diferentes autores puede corresponderse con el planeta Saturno, con el ángel Azrael o con el nombre de Dios.
- f) ruedas mágicas, como este modelo que en el código del Arxiu Històric de Barcelona aparece identificado como *Palma de Çulaymān* o Salomón, una de las figuras fundamentales de la magia islámica, no solo como emblema de la sabiduría y el conocimiento, sino especialmente, por el poder que este ejercía sobre genios, demonios, animales, etc. No obstante, la parte central del diseño está ocupada, no por una referencia a Salomón, sino por la invocación a Miṭaṭrūn⁵, literalmente 'el que está al lado del trono' uno de los ángeles de mayor rango y poder.
- g) la *mano de Dāwūd* o David. Valor talismánico asociado a la mano muy extendido en el mundo islámico (como la *ḥomsa* o mano de Fátima, o también la mano de Abbās en el ámbito chií). Vemos en los ejemplos de arriba que se inscriben diversas palabras y fórmulas, en este caso los nombres de Dios tomados aquí de la tradición judaica: *Ahiā šarahiā* 'Soy el que soy'; *adūnāy aṣḡāwt* 'Señor de los ejércitos'; [*al-šadi*], *yā hay*, *yā*

⁴ Véase IBN WAHSHIYA, «La connaissance des alphabetes occultes dévoilée», en SYLVIAN MATTON, *La magie arabe traditionnelle*, Paris (Retz), 1976, págs. 129-241.

⁵ A partir del griego μετά θρόνου, literalmente 'al lado del trono'. Véase EDMOND DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*, Paris (Maisonnette – Paul Geuthner), 1983, pág. 134-135. Douthé toma la referencia de Schwab.

qayūm ‘Dios Todopoderoso, Vivo, Subsistente’, etc. Diseños que contrastan con el que tenemos debajo (de factura mudéjar) que se corresponde, no exactamente con la mano, sino con el *Kaff Dawūd* o palma de David contenida en el ya mencionado *Misceláneo de Salomón*.

- h) el motivo de la mano aparece, no obstante, en algunas recetas (en las que nos detendremos más adelante) bajo otras formas. Los casos de la izquierda acompañan a dos recetas en las que se emplea la propia mano como soporte de escritura de la práctica talismánica (Quizá aquí como llamada de atención en el texto o con carácter probatorio del remedio). Los otros dos ejemplos aparecen rematando sendos talismanes que una vez copiados deben ser enterrados en el umbral de la casa. Estos dos últimos diseños que, en principio podríamos identificar con símbolos de los ya vistos, en realidad guardan bastante semejanza con los motivos marroquíes descritos por Westermarck⁶, que como protección se acostumbraban a imprimir en los muros de las casas, tradición por otro lado también documentada entre los moriscos.
- i) la *cayata de Mūṣā* o cayado de Moisés. Motivo que, en realidad, difiere sustancialmente del que encontramos en algunos tratados árabes clásicos como por ejemplo los modelos transmitidos por al-Būnī, como el que podemos ver debajo. El diseño morisco parece ajustarse al descrito por al-Ṭabarī quien menciona la existencia de dos alas o ramas que se corresponderían con la boca de la serpiente en la que el báculo, según la tradición, se convierte. Asimismo, el cayado morisco presenta el color rojo referido por la tradición árabe, al que se atribuyen propiedades profilácticas. Vemos nuevamente letras con anteojos y una inscripción en la que leemos *al-mulku li-llāhi waḥdahū, lā ilāha ḡayrahū* ‘el reino es de Dios solo, no hay otro Dios que él’.
- j) representaciones pseudo-antropomorfas, como la figura de Maymūn, *el negro*⁷. Se trata de uno de los reyes de los genios, extremadamente popular en el Magreb donde es conocido también como el santo Sidi Mīmūn o Gnawī Baba Mīmūn, ‘el gnawa’ por su popularidad entre estas cofradías.

La tradición oral marroquí representa a Baba Mīmūn tocado con una *chechia* elaborada a base de conchas⁸ de cauri, semejante a aquella

⁶ EDWARD WESTERMARCK, *Ritual and belief in Morocco*, London (Macmillan and Co.), 1926, vol. I, págs. 448-449. En la tradición norteafricana, la representación de la *homsa* puede consistir en cinco líneas aisladas o unidas por un trazo horizontal, o, simplemente, cinco puntos dispuestos en paralelo.

⁷ Véase H. A. WINKLER, *Siegel und Charaktere in der Muhammedanischen Zauberei*, Berlin und Leipzig (Walter de Gruyter), 1930, págs. 104-106 y BETRAND HELL, *Le tourbillon des génies. Au Maroc avec les gnawa*, Paris (Flammarion), 2002, págs. 173-193. De tal manera, en Marruecos las mujeres cubren a los recién nacidos con un paño negro para pedir su protección o a la persona que sufre un ataque epiléptico se le arroja un velo negro.

⁸ El uso de estas conchas es común en la elaboración de amuletos y talismanes. Así, señala Doutté que en el norte de África se acostumbra a colocarlas sobre el pelo de los niños como protección.

que los propios miembros de la cofradía gnawa suelen portar, y que personalmente intento intuir en la imagen morisca. Por otro lado, de acuerdo también con la tradición gnawa, Baba Mīmūn se manifiesta bajo dos formas sexuadas: una femenina (Lala Mīmūna) y otra masculina (Sidi Mīmūn). Dualidad que, asimismo, tal vez se pueda interpretar en la representación morisca en la que en el interior de un cuerpo principal parece advertirse la silueta una segunda figura. Con todo ello, creo que no resultaría aventurado plantear la posibilidad de que este tipo de representaciones moriscas, ajenas en principio a los tratados clásicos, tenga en realidad su origen en la tradición mágica popular magrebí.

- l) De posible origen norteafricano pueda ser también la representación de Barqan, ‘luz del relámpago’, conocido también como *el coronado*, cuya imagen aparece identificada en el *Libro de los dichos maravillosos* como la *figura de las manos*, posiblemente porque el personaje en cuestión parece contar con tres manos, una de ellas en lugar del pie derecho. Esta figura, con poderes exorcizantes, era empleada principalmente desleída en agua como bebedizo para hechizados y endemoniados.

✱

Junto a todos estos componentes que conformarían la base mágica de la fórmula escrita, encontraremos muy frecuentemente elementos tomados de la naturaleza (partes de animales, plantas, hierbas, minerales, etc.) cuyas propiedades fluctúan entre lo terapéutico, lo simbólico y lo mágico. Así, por ejemplo, los *ojos de cuerva*, portados al cuello como amuleto, van bien para la vista; el *espolón del gallo* se usa para resolver pleitos; el *corazón del perro negro* para curar los celos o la *sangre de cabrón* impide a la mujer ser adúltera. El uso de otros elementos parece, por el contrario, basarse más en sus propiedades curativas que mágicas, así la babosa se emplea para cortar las verrugas, solución natural conocida aún hoy en día, el *sebo de raposa* para el que tiene dolor de oídos, o la *búbuda* o abubilla que, entre sus múltiples propiedades curativas (indicadas ya en tratados de homeopatía como el *Kitāb manāfi‘ al-hayawān*⁹) también protege de hechizos, aleja a los genios, solventa pleitos y permite ver el futuro.

De igual manera, los elementos de origen vegetal que se emplean frecuentemente en estas recetas, en realidad son ingredientes que encontramos en ocasiones en prácticas médicas que ahora contribuyen a potenciar las propiedades del remedio. Así, por ejemplo, el zumo de ortiga para el dolor de oídos, la paja de *ordio* o cebada que sirve para cortar hemorragias, el aceite de *ginebro*, el gengibre, las rosas para el dolor de los pechos de las mujeres o, incluso, el vino al que ya se referían Discórides, Galeno, o Ibn Wāfid por sus múltiples propiedades curativas.

Junto a todos estos, aparecen en las recetas otros elementos tomados de la naturaleza y cargados en su mayoría de valor simbólico, como el *agua de lluvia*, el *agua de mayo*, el *agua de Zamzam* traída desde el pozo de La Meca, el *agua con el*

EDMOND DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*, Paris (Maisonnette – Paul Geuthner), 1983, pág. 82.

⁹ *Libro de las utilidades de los animales*.

que se lava a un niño empleado para provocar enemistad. Asimismo, la tierra procedente de lugares concretos: *de la plaza, de la fornera, de la puerta de la iglesia o del alcaide*. También piedras, como las que hay en los *fosales* o sepulturas; o metales, como el hierro de *un clavo de ferrar* bueno para el dolor de dientes o el acero para invocar a los genios.

*

Tipología

Talismanes

Desde un punto de vista tipológico, un primer apartado del recetario morisco, sin duda el más amplio, es el conformado por las prácticas talismánicas. El *alherze*, *alherzi*, *alherz*, *alhirze* o *hirzu*, denominaciones que recibe el talismán en los textos aljamiados, presenta por lo general dos partes bien diferenciadas: en la primera se indica el fin del mismo y se recogen las instrucciones y los materiales para su elaboración, mientras que en la segunda parte aparece la fórmula propiamente mágica que el interesado debe añadir en la elaboración del remedio.

Dependiendo del tipo de receta, necesitaremos papel, pergamino, seda, tela o caña, soportes sobre los que se plasma el contenido mágico con tinta negra, azafrán, almizcle, agua de lluvia, agua rosada o incluso sangre. Para que el talismán surta efecto, normalmente este debe ponerse en contacto con la persona para la cual ha sido ejecutado (a modo de ensalmo, atado al cuello, en un brazo o en una pierna, pero siempre oculto entre la ropa). También es posible recurrir a la acción simbólica, enterrándolo dentro de un canuto o simplemente rompiéndolo en el entorno de la persona sobre la que se quiere actuar. El efecto del *alherze* dura normalmente hasta que se desprenda o su contenido se borre.

Un ejemplo de todo ello lo encontramos en la siguiente receta de uso en el hogar (ms. 22, fol. 44r)

Capítulo para quando querrás te amen todos los de la casa. Escrebirás estos nonbres i enterrarlos-as debašo del-binbral de la puerta de la qasa i son-estos:

Sigue la fórmula mágica compuesta por diversas letras y símbolos. Algunas de estas letras con anteojos parecen en realidad deformaciones de letras árabes, así *kāf* o quizá también la forma *Allah*. A continuación leemos en árabe *alwāḥā alwāḥā al'aḡal*, algo así como 'de prisa, de prisa, rapidez'. La fórmula se remata con un símbolo que podríamos interpretar como representación de la mano empleada, como ya vimos, como protección del hogar. Por último, escribe en árabe *tamat bi-ḥamdi lillahi* 'acabó, alabado sea Dios'.

En otros casos es la propia piel de la persona la que se emplea como soporte sobre el que se escribe el *alherze* a modo de tatuaje, como vemos en este caso indicado para el que sufre un robo (ms. Arxiu Històric de Barcelona, fol. 65):

Caso si se te furtaran naða. Escribirás estos sillos en tu mano la 'içquierda de noche i tú taharaða (habiendo hecho las abluciones rituales) i luego lo verás i son estos:

[y a continuación, enmarcados entre dos estrellas de Salomón, aparece la fórmula que debemos escribir en la mano. Algo así como *maḥa maḥa ḥa aḍa maḥa alfal ṣafī Allah hum lahu*. Fórmula sin un significado preciso, a excepción de algunas voces que podemos interpretar: *al-fal* 'mella, vacío', *ṣafī Allah* 'el escogido de Dios, es decir Adán', *hum lahu* 'ellos para él'].

Brebajes

Un segundo tipo del recetario mágico morisco es el conformado por los filtros o bebedizos que en los textos aljamiados toman el nombre de *anuṣras* o *nuṣaras* o, simplemente, *medezinas*, puesto que existe cierta preferencia por el empleo de estos remedios en el ámbito de la salud (dolores, alumbramientos, fiebre, escalofríos o incluso como cura de la mudéz o la epilepsia). El procedimiento de elaboración es en parte común al de los talismanes, con la diferencia que en estos el contenido mágico debe, obviamente, ingerirse para que el remedio surta efecto.

Necesitamos, pues, un recipiente, sea este un plato, una taza o una escudilla sobre la que se escriben con azafrán los contenidos mágicos¹⁰ que posteriormente se deslíen con agua (en algunos casos, caldo o, incluso, vino) junto a otros ingredientes como incienso, artemisa, miel o azúcar. Colado este compuesto, es dado a beber al paciente, bien en una sola toma o en varias dosis dependiendo del caso sobre el que queramos actuar. En otras ocasiones, el ingrediente mágico no se escribe en un soporte sino que simplemente se formula oralmente sobre el recipiente.

En el caso de los filtros amorosos, para su elaboración se precisa una prenda u objeto que pertenezca o haya estado en contacto con la persona sobre la que se pretende operar. Sería el caso de la siguiente receta que encontramos en el ms. del Arxiu Històric de Barcelona (fol. 78):

Para [bien] querer a mujer. Tomarás el çerco del capiço de la camisa de la mujer (es decir, el cuello de la camisa) i ponerlo-ey's en-agua o vino. I beba el-onbre. Pues él l-amará mucho. I tomarás sus uñas de la mujer, de las manos i pïedes i quemarlas as con una-cuchara nueva de fierro. I muélelo polvo i echarlo 'as en su beber i-amarla [á] mucho. I si querrás que la mujer ame al-onbre, harás lo mesmo i es probado.

Esta receta morisca¹¹ coincide en parte con una recogida por Al-Suyūṭī¹² en la que (en este caso) para conseguir el amor de una mujer, deben tomarse las uñas de la abubilla junto a las nuestras propias y molidas deben darse a beber a la persona pretendida. Doutté, por su parte, también señala filtros amatorios similares en el

¹⁰ El uso de cuencos mágicos en la cura de enfermedades era habitual ya en época preislámica.

¹¹ ARTHUR CHRISTENSEN, *Xavāṣṣ-i-āyāt. Notices et extraits d'un manuscrit persan traitant la magie des versets du Coran*, København (Andr. Fred. Høst & Søn), 1920, pág. 39. El uso de la tela del cuello, elemento poco común, junto al hierro lo encontramos curiosamente entre las recetas del tratado persa *Xavāṣṣ-i-āyāt* redactado en el s. XIII, en este caso empleados como soporte de escritura talismánica para protección contra los ladrones.

¹² Tomo la referencia de Doutté (págs. 255-256).

norte de África en los que se emplean desechos del cuerpo u objetos o prendas que han estado en contacto con la persona sobre la que se pretende actuar¹³. Prácticas, en cualquier caso, compartidas por los cristianos viejos. A este respecto, aún a principios del s. XX, en la montaña occidental de Asturias, la *gota* que es como allí llaman a la epilepsia, se curaba dándole a beber al aquejado la ceniza de su camisa desleída en agua.

Existen también casos en los que, en lugar de beber el remedio, es posible, aplicarlo sobre un objeto (como la puerta de una casa), una parte del cuerpo (como los oídos o la cara) o, en ocasiones, cuando es un compuesto más o menos sólido, comerlo. Así, por ejemplo, algunas recetas indican que la fórmula mágica se escriba sobre alimentos como el pan, las tortas, etc.

Conjuros

Un tercer tipo del recetario mágico es el conformado por los conjuros orales. En estos *escantos*, *órdenes*, *palabras* o *al‘azimas*, como se denominan en los textos aljamiados, la acción simbólica se combina con la palabra mágica. De tal manera, basta con que el conjurante se sitúe frente a aquel o aquello que quiere conjurar mientras realiza algún tipo de operación complementaria. Así, las heridas se curan mediante la recitación de un *escanto* al tiempo que se aplica un ensalmo con un trapo de algodón mojado en aceite de candil. Para alejar la tomenta se dibuja con un puñal un círculo en la tierra en el que se introduce el pie izquierdo mientras se pronuncia el conjuro.

En tanto que receta aplicada de forma oral, la fórmula se caracteriza normalmente por su sonoridad potenciada por el uso de rimas, repeticiones de sonidos o formas onomatopéyicas. Así por ejemplo, vemos el siguiente caso indicado para actuar sobre un enemigo (ms. BNE 4937, fols. 24v-25r):

Para dafogar el traidor mira este escanto i conjuro fuerte:

-¿Kefirrás a dónde vas?

-A comerme sus güesos y-a beberme su sangre y-a comérmele su carne.

-Pues no vayas allá, sino yo te tomaré i te ligaré i te itaré en fonda mar.

-No me tomes ni me ites en fonda mar ni me ligués, sino tomarás el-azeyte i la sal i deque tres veces me abrás conjurado me abrás muerto y-acabado. Fía. Fía. Fía. Que aquesta es meleçina que Allah subḥannahu envía.

Se trata este de un caso de magia con fines maléficos, práctica lícita, como se señala en algunos tratados clásicos, siempre y cuando el destinatario del conjuro sea un infiel. Posiblemente, así podamos explicar la voz *kefirrás* (lectura que parece venir exigida por la rima, en lugar de *kefirrós* que aparece en el manuscrito) y que podría ser voz creada a partir del ár. *kāfir* ‘infiel’. Voz que nos trae también a la mente formas romances como *Fierabrás*, que da nombre al célebre bálsamo con el que según la leyenda se habría ungido el cuerpo de Cristo y entre cuyos ingredientes, curiosamente, figuraban también el aceite y la sal que cita el conjuro morisco.

¹³ Véase EDMOND DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*, Paris (Maisonnette – Paul Geuthner), 1983, págs. 58-60, 254 y 445.

Sea como fuere, el empleo de recursos fónicos de repetición como la aliteración o la paranomasia será una de las características que definirá este tipo de invocaciones. Así, se constata por ejemplo en esta otra fórmula para exorcizar el endiablado (ms. 22, fol. 122r):

Pues cuando estará el-alğin en el cuerpo i querrás que salga presto, pues dirás en la oreja del endiablado lo siguiente:
Allahu akbar. Allahu akbar. Allahu akbar.
Aḥu. Aḥu. Aḥu.
Aḥruğ. Aḥruğ. Aḥruğ.
Bi rabi Içmā'il, Kayfā'il.
Ilā mā aḥrağta,
aḥruğ alayka
la'natu Allah ilā yawmi i'd-dīn.

Es decir:

[Dios es el más grande, Dios es el más grande, Dios es el más grande.
Hermano, hermano, hermano.
Sal, sal, sal,
por el señor de Ismael, Kayfa'il.
Si no sales,
haré caer sobre ti
la maldición de Dios hasta el fin de los días]

Sahumerios

Un último tipo del recetario morisco, bastante minoritario frente a lo que es la tradición mágica islamica, es el conformado por los sahumerios denominados en los textos aljamiados como *perfumes*, *perfumos* o, nuevamente, *medeçinas*. Indicados para dolencias, escalofríos, mal de amores, aojamientos o posesiones demoníacas, la fórmula mágica se escribe bien en un papel o bien en un paño al que se prende fuego y cuyo humo es inhalado (de forma activa o pasiva) por el aquejado del mal.

Junto al propio soporte de escritura, el fuego es el elemento principal, avivado por ingredientes vegetales como la ruda, el incienso, el coriandro, la alheña, el trigo, el azafrán y, en ocasiones, objetos cargados de valor simbólico, como en el caso de esta última receta contenida en el ms. de Barcelona:

I para tomamiento de ojo i para çafumamiento i temor i para miedo. Con liçençia de Allah, çafumarlo as con-estos sillos. I çafumarás con tres cosas al tomado de [ojo]: una d-ellas cos (cosa?) de las cruçijaðas, i-otra del forno, i-otra de la meçquiða o de la iglesia. I son estos [los] sillos:

Siguen la fórmula en cuestión, algo así como:

la'alfaha ðakūn ha'asaka.

Y añade:

I de cada cabo tres cosas.

En definitiva, el recetario mágico aljamiado, del que aquí he presentado tan solo algunas generalidades, constituye un extenso capítulo de la producción manuscrita morisca que da cuenta de la popularidad de este tipo de prácticas en el día a día de estas comunidades. El hecho de que estas recetas aparezcan recogidas en volúmenes misceláneos de contenido fundamentalmente piadoso avala, sin duda, el carácter lícito de la práctica de este tipo de magia desde la perspectiva legal islámica.

El proceso de aculturación sufrido por los moriscos, a partir de la erradicación oficial del islam y la lengua árabe de la Península, supuso también la imposibilidad de acceso a obras científicas clásicas y, por tanto, la ausencia de una clase médica morisca. En este contexto de marginalidad social y cultural cobran sentido figuras como los sanadores o los curanderos que recurren tanto a prácticas paramédicas como mágicas como solución a los males y dolencias que aquejan a su comunidad.

Por otro lado, aparte de la existencia de una base mágica de origen culto que caracteriza al recetario morisco, constatamos que algunas de las prácticas descritas en los códigos aljamiados perviven aún hoy en la tradición mágica magrebí, usos locales de tipo popular, posiblemente específicos del occidente islámico. Asunto, en todo caso, pendiente de un estudio comparativo que sin duda arrojará luz sobre nuestro conocimiento de la magia morisca.

Como también sería interesante realizar un análisis comparado del recetario morisco con aquellos remedios que eran de uso entre los cristianos viejos. Algunos casos de interferencia entre ambas comunidades conocemos, por ejemplo de cristianas que decían haber aprendido determinadas técnicas mágicas de boca de curanderas moriscas.

¿Querría decir esto que eran más supersticiosos unos que otros? Posiblemente, no. Si atendemos a la documentación inquisitorial, los procesos en los que se aparecen o se condena a moriscos por prácticas mágicas no parece que estas constituyan un delito tanto por su vinculación con la hechicería como por su identificación, desde la perspectiva cristiana, con un aspecto característico de la religión islámica.

Sea como fuere, en definitiva, los moriscos, como cualquier otra sociedad, conocían y practicaban la magia. El aislamiento, la marginación social y el declive de estas comunidades favorecieron en parte la popularidad de estas prácticas, aunque seguramente estos no eran ni más ni menos supersticiosos que sus vecinos cristianos.