

Capítulo XIII

*Recetarios mágicos moriscos:
Brebajes, talismanes y conjuros aljamiados*

Pablo Roza
IHJCB ~ Universidad Carlos III de Madrid

n

1. MAGIA E ISLAM



o existe en el Corán una definición exacta y unívoca de la magia,¹ pero sí es cierto que el dogma musulmán presenta *a priori* una posición hostil hacia las llamadas artes o ciencias ocultas. La nueva concepción monoteísta que de la mano de Muḥammad se impone en la península Arábiga supone una ruptura con el politeísmo e idolatría de la sociedades preislámicas y, por consiguiente, cualquier tipo de práctica que recurra a otro poder sobrenatural distinto a Dios es reprobada por su proximidad al paganismo.² Así y todo, el islam admite la existencia de seres sobrenaturales (genios, ángeles y demonios)³ dotados de un poder muy superior al de los hombres, aunque sometidos a la voluntad de Dios, de los que es

1 Aparecen referencias a la magia en diversas azoras del Corán: 2: 102, 5: 110, 6: 7, 11: 7, 17: 47, 25: 8, 52: 15, 54: 2, 61: 6, 74: 24 y 113.

2 Con anterioridad a la llegada de Muḥammad, las sociedades preislámicas politeístas ofrecían diversos tipos de sacrificios simbólicos ante un variado grupo de divinidades menores como medio para obtener beneficios que iban desde las victorias militares hasta la predicción del porvenir.

3 Sobre estas tres categorías, véase Durán (2013: 201-208, 209-215 y 225-235); para la clase especial del genio (*ǧinn*) maléfico y la «criatura satanoide» (*mutasaytin*), véanse las pp. 237-241.

posible obtener beneficios.⁴ Si bien la Tradición del Profeta condena severamente la magia, fundamentalmente por su vinculación con el asociacionismo (*širk*), también refiere como el propio Muḥammad autorizaba y se servía de ciertas técnicas pertenecientes a la *ruqyā* o magia simpática (*EP*, vol. VIII, p. 600b), como la curación del mal de ojo o de determinadas dolencias (Elboudrari, 1998: 773b-774a).

Estas prácticas mágicas legales respaldadas por la autoridad del Profeta (*at-tibb an-nabawī*) se conciben en un momento histórico preciso, recién revelada la nueva fe, pero aún bajo la influencia de las tradiciones preislámicas. En este contexto, el mal-enfermedad se concibe como un estado originado por causas preternaturales,⁵ tales como los encantamientos o el mal de ojo provocado por genios y demonios o por el propio hombre. Esta concepción es recogida, entre otros, por Ibn Ḥabīb en el *Muḥtaṣar fi t-tibb*, donde pone de relieve la eficacia de los procedimientos mágicos para la cura de determinadas enfermedades como la lepra, la fiebre o la epilepsia (Álvarez de Morales, 1999: 74). Así, la curación se basaba fundamentalmente en el poder de la palabra de Allāh, el uso de plantas medicinales con propiedades curativas y fórmulas de rechazo al mal a partir de diversos fragmentos del Corán. De esta manera, dentro de esta heterogeneidad de componentes profanos y religiosos que definen esta magia autorizada, serán, sin duda, estos últimos los indispensables para que el remedio sea eficaz a la hora de combatir el daño causado por las fuerzas del mal (*ibidem*, p. 106).

Consecuentemente, la magia o *siḥr* (*EP*, vol. IX, pp. 568a-571b) practicada en el mundo islámico se concibe en función de su estatus legal: *halāl* en correspondencia con un *at-tariq al-maḥmūd* que podemos identificar con la magia lícita, frente a *harām* equivalente a un *at-tariq al-maḍmūm*, es decir, la magia ilícita (Elboudrari, 1998: 773b-775b). La primera, de carácter benéfico, se vale de medios naturales o sobrenaturales (ángeles, genios, planetas, etc.), pero sin oponerse a la unicidad divina. La segunda, de carácter marginal, recurre a las fuerzas demoniacas y está destinada a causar el mal.⁶ Así pues, la magia presente en las sociedades islámicas es fruto de una concepción monoteísta influenciada por los conocimientos y prácticas de los territorios por los que la nueva religión se propaga (Lory, 1998: 770b-771a). Entre los siglos VIII y X, con la expansión del islam por nuevas regiones se asimilan las tradiciones de los pueblos conquistados y, de esta manera, se traducen obras griegas, persas, indias, etc. a las que se aplica un barniz monoteísta. A partir del siglo X se desarrolla una

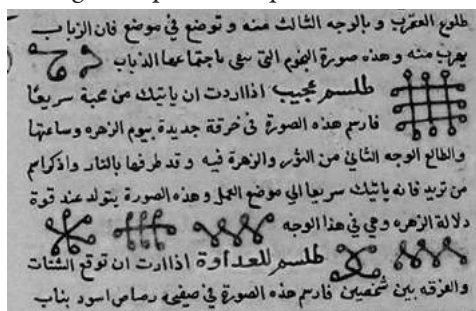


FIGURA 165. Diseños talismánicos del *Picatrix* árabe

⁴ Corán, 5: 90 y las denominadas azoras *mu'awwidatān* o «del refugio» 113 (*al-Falaq*) y 114 (*an-Nās*).

⁵ Se llegaba a dar a las enfermedades nombres propios y hasta aspecto físico de animales, personas o monstruos con los que era posible dialogar (Álvarez de Morales, 2006: 30).

⁶ La trascendencia de este estatus legal en el que la magia ilícita ocupa un lugar marginal explica que no haya existido en el mundo musulmán una persecución de estas prácticas como la producida entre los siglos XIV y XVII en el occidente cristiano (Lory, 1998: 772a).

concepción netamente islámica de la magia fundamentada especialmente en el poder sobrenatural del Corán. Así, el simbolismo de determinadas azoras, el poder asociado a los nombres de Dios⁷ o el valor numérico de las letras del alifato se recogen en obras fundamentales como *Šams al-māʾārif* de al-Būnī o *Šumūs al-anwār* de at-Tilimsānī.

Con todo ello, la magia o *sihr* supone un complejo concepto en el que es posible establecer varias categorías y subcategorías. En este sentido, Ḥağğī alifa en el *Kašf az-zunūn* (Fahd, 1966: 39-40) refiere un amplio abanico de conceptos y técnicas englobadas bajo el término *sihr* entre las que se encuentra la ya mencionada magia simpática (*ʿilm ar-ruqyā*), la magia natural (*ʿilm an-nīranğāt*), la adivinación basada en los conocimientos astrológicos (*ʿilm al-kihānah*), los conjuros (*ʿilm al-ʿazāʾim*), la magia basada en las propiedades ocultas (*ʿilm al-ḥāwāṣṣ*) de los (noventa y nueve) nombres de Dios (*asmāʾ Allāh al-ḥusnā* o simplemente *al-asmāʾ al-ḥusnā*, lit. 'los más bellos nombres') o de los números y letras (*ğafr* y *hurūf*), la invocación de espíritus (*ʿilm al-istiḥdār*), la invocación de planetas (*ʿilm daʾwat al-kawākib*) o la confección de talismanes (*ʿilm al-filaqtirāt*). Sin entrar aquí en la amplia diversidad de definiciones y categorizaciones propuestas a lo largo de la historia para el término *sihr*, Fahd (*ET*, vol. IX, p. 568a) reduce las distintas manifestaciones englobadas bajo este término a tres tipos generales: magia blanca o natural (*ruqyah*, *nīranğ* < neopersa *nayrang* ~ *nirang*, *simiyā* < sir. *sim(i)yā* < gr. *σημεία*), magia teúrgica (*ṭilsam* ~ *ṭilasm* < sir. *ṭalīsm(ā)* < gr. *τέλεσμα*; véase la nota 41 del cap. I) y magia negra (*istinzāl*).

2. PRÁCTICAS MÁGICAS MORISCAS

Al abordar el estudio de la magia practicada por las comunidades criptomusulmanas hispánicas se abren dos vías posibles: una indirecta a través de la documentación cristiana, fundamentalmente los procesos inquisitoriales, y otra directa basada en los propios textos moriscos árabes y aljamiados. La primera, a pesar de sus posibles distorsiones, resulta de interés especialmente para conocer el grado de superstición de la sociedad morisca, mientras que la segunda nos ofrece un testimonio fidedigno para conocer la tipología de las prácticas mágicas ejercidas por estas comunidades. Si tomamos como muestra de las abundantes fuentes cristianas los datos del Tribunal del Santo Oficio de Granada (Martín, 2000: 321-337) se observa que, aunque el número de moriscos procesados por practicar la magia es bastante significativo, en la mayoría de los casos estas acusaciones suelen venir asociadas a otros delitos más graves entre los que, obviamente, se encuentra la propia profesión del islam, junto a otros, íntimamente relacionados con este, como la poligamia o las costumbres higiénicas, alimenticias y funerarias. Entre las causas de procesamiento de moriscos por magia y hechicería en el Tribunal de Granada aparecen cultos y ritos de tipo idolátrico como

7 Los *asmāʾ Allāh al-ḥusnā* o 'los más hermosos nombres de Dios', presentes en el texto coránico, constituyen un elemento recurrente no solo en las prácticas mágicas, sino también en una amplia nómina de rituales, plegarias y actos de devoción islámicos. Asimismo, toda una literatura exegética se ha generado en torno a ellos, en la que cabe citar las obras de autores andalusíes como Ibn Hazm, Abū Bakr b. al-ʿArabī, Ibn Barrağān, en su *Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, o Ibn ʿAbbād de Ronda, cuya *ʿDuʾāʾ bi-l-asmāʾ al-ḥusnā* fue traducida por los moriscos (Casassas, 2002-2006 y 2010: 155a-156b). Sobre la tradición aljamiada de los nombres de Dios, véanse también los trabajos de Rodríguez y Villaverde (1993) y Casassas (2010: 162a-163a).

el practicado ante el denominado *zancarrón de Mahoma*⁸, la sanación mágica por la imposición de las manos, pactos y relaciones carnales con el demonio, la búsqueda de tesoros encantados, la adivinación echando las suertes con habas, monedas o a través de espejos, o los maleficios y hechicerías practicadas especialmente por mujeres.

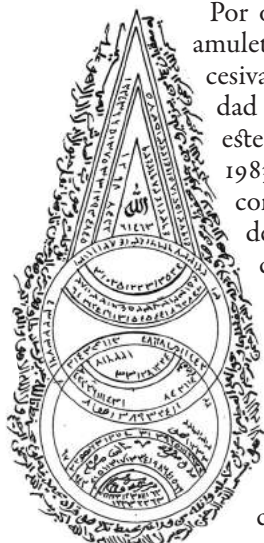


FIGURA 166. El caya de Mūsā, según al-Būnī.

Por otro lado, pocos son los moriscos procesados solo por la posesión de amuletos y talismanes, de lo que se podría deducir que su uso resultaba excesivamente cotidiano como para suponer delito, no solo entre la comunidad criptomusulmana, sino también entre los propios cristianos viejos. En este sentido, resultan significativos los datos aportados por Labarta (1982-1983:164) con relación al Tribunal de Valencia, en el que, para el periodo comprendido entre 1566 y 1609, contabiliza 64 procesados por hechicería de los que 46 eran cristianos viejos y solo 18 moriscos, proporción de encausados criptomusulmanes que, aún teniendo en cuenta la distribución poblacional,⁹ resulta insignificante. Sería lógico deducir, pues, que en el caso de los procesos inquisitoriales contra moriscos, las prácticas mágicas no constituyen 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. La tipología mágica referida en estos procesos inquisitoriales aparece, en mayor o menor medida, en los textos aljamiados, que constituyen una fuente directa para el conocimiento de la magia de las comunidades criptomusulmanas. Estos textos moriscos continúan la tradición mágica islámica recogida siglos antes en los compendios de al-Būnī, Ibn al-Ḥāḡḡ, en la *Ġāyat al-ḥakīm* atribuida a Maslama b. Aḥmād al-Maḡrīṭī, posteriormente traducida al latín como *Picatrix*,¹⁰ así como en otras obras adscritas por la religiosidad popular a Ġa'far, al-Ġazālī o Ibn 'Abbās (Labarta, 1993: 07).

Una de las prácticas que gozaba de mayor popularidad entre los moriscos era, sin duda, la adivinación, como se recoge en el denominado *Libro de las suertes*¹¹ contenido en los mss. BNE 5300, BRAH 11/9415, CSIC Resc/22 y CSIC Resc/26 (Kobbervig, 1987 y 2010: 183-184), así como en tres versiones árabes de procedencia valenciana del s. XVI y de contenido similar (Barceló y Labarta, 2009: 74). El método para conocer el futuro aquí propuesto se basa en las propiedades mágicas del alifato, de acuerdo a

8 Prácticas y creencias que, en ocasiones, como en el caso de esta supuesta reliquia corporal del Profeta conservada en La Meca, responden sin duda a una interpretación distorsionada, desde la óptica cristiana, de determinados ritos islámicos (Montaner, 2000).

9 Labarta (1982-1983:164) estima que aproximadamente un tercio de la población de Valencia era morisca

10 Compuesta en torno al siglo XI y traducida en el siglo. XIII en la corte de Alfonso X, esta importante obra presenta un tipo de magia basada 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 sus materiales generada en el contexto criptomusulmán (Labarta, 1981: 102 y 105). Sobre el *Picatrix* pueden verse aquí mismo el apdo. 2 del cap. XII, por Roberto Morales, y el § 3.2 del cap. XVI, por Alberto Montaner.

11 Para la tirada de suertes (*qur'ah*) en general, pueden verse *EF*, vol. V, pp. 398a-399b, y Benkheira (2012). Para los libros de suertes, véase aquí mismo el capítulo XII, por Alberto Alonso Guardo. Los ejemplares del CSIC Resc/22 y Resc/26 están accesibles en línea, respectivamente, en <<http://tinyurl.com/ljuksyj>> y <<http://tinyurl.com/l6rqvm5>> (consultados el 15.04.2013).

la ciencia de las letras o *'ilm al-hurūf* (Fahd, 1971), y consiste en lanzar tres veces un *palico* cuadrado en el que están representadas *alif* <ا>, *bā'* <ب>, *ġim* <ج> y *dāl* <د> en correspondencia con los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra). Las distintas combinaciones posibles de estas letras (64) y sus correspondencias con el Corán dan respuesta a las cuestiones del interesado sobre el porvenir.

Otra técnica adivinatoria practicada por los moriscos se basaba en la interpretación de los sueños de acuerdo a los principios de la *'ilm at-ta'bir*¹² u oniromancia islámica (EP, vol. V, p. 101b), cuya metodología, aparte de su evidente espíritu islámico y de diversos elementos de sustrato preislámico, se nutre fundamentalmente de la tradición oniocrítica de la antigua Grecia.¹³ Poseían así los moriscos así obras para la interpretación esotérica del sueño como el *Alkitāb de sueños* contenido en los mss. BRAH 11/9405 y 11/9406 y, especialmente, el *Capítulo en los sueños* recogido en el ms. CSIC Resc/26, obra que enlaza con el misticismo sufi y con tratados como la *Riṣālah al-Quṣayriyyah* de Abū-l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Quṣayrī (López-Baralt, 2010: 187-188). La interpretación de los sueños depende aquí, no solo de la pureza espiritual del durmiente, sino también de la posición y del momento de la noche o el día (Kinberg, 2006: 216a).

Como solución a sus problemas cotidianos, se valían también los moriscos del Corán y de sus propiedades,¹⁴ de acuerdo al género de la *'ilm hāwaṣṣ al-Qur'an* (Fahd, 1966: 241-243). El *Tablamiento del Alcorán y del bien que se haze con él*, contenido en el ms. BNE 5081 (Ender, 2000), constituye un amplio corpus mágico que parece guardar relación con otros textos islámicos como el *Hawāṣṣ al-Qur'an* de Ġa'far aṣ-Ṣādiq y *Ad-durr an-nazīm fī hawāṣṣ al-Qur'an* de al-Yāfi'ī (EP, vol. IV, pp. 1133b-1134a; Viladrich, 2010: 189-190). Así, la salud, el hogar, la familia, las labores domésticas o las posesiones diabólicas son algunos de los campos de acción de los remedios aquí propuestos. Cada caso se corresponde con una aleya del Corán y viene precedida de instrucciones precisas para que el interesado pueda confeccionar sus propias nóminas, talismanes y bebedizos.

Por último, los recetarios mágicos conforman un apartado muy importante de la producción manuscrita aljamiado-morisca. Aparecen estas recetas muy frecuentemente entre las misceláneas, pero también existen tratados específicos en los que se recoge el conocimiento mágico. Entre estos libros de magia destaca durante la etapa mudéjar el denominado *Misceláneo de Salomón*, redactado en árabe y procedente del hallazgo toledano de Ocaña (Albarracín y Martínez, 1987). Algunos aspectos de este códice aparecerán siglos después en el *Libro de los dichos maravillosos* contenido

12 Existe una clara distinción en la literatura islámica entre las obras de oniromancia, que constituyen un género propio y diferenciado (*ta'bir*), y los relatos de sueños (*manāmat*), que generalmente están incluidos en el género del *ḥadīṭ* (Kinberg, 2006: 214b-215a).

13 La oniromancia helénica fue introducida en la tradición islámica principalmente a través de la traducción al árabe, obra de Hunayn b. Ishāq (260/873), de la *Oneirokriticā* de Artemidoro, llamado de Daldís o de Éfeso (Kinberg, 2006: 215a).

14 En la literatura islámica, este tipo de obras de adivinación y guía divina (*istihāra*) basadas en el Corán, muy populares especialmente en las tradiciones turca y persa, podían constituir tratados autónomos (*Fal-e Qur'an*), aunque era más frecuente que se añadiesen a modo de apéndice (*Fal-e Moṣṣaf* o *Fal-e kalām Allāh*) al final de los propios manuscritos coránicos (Gruber, 2006: 210a).

en el ms. CSIC Resc/22 (Labarta, 1993), extensa miscelánea fruto de la encuadernación en un solo volumen de distintas obras de magia blanca como el *Libro de los dichos maravillosos*, *Los filtros para toda cosa* o el *Libro de los talismanes y sus reglas*, junto a otras como el ya mencionado *Libro de las suertes* u obras de carácter religioso como el *Capítulo de los ruegos de los siete días de la semana* (Labarta, 2010: 184-187). Otro importante tratado aljamiado de magia, aunque este en paradero desconocido,¹⁵ es el descrito en su momento por Harvey (1996: 335-345; 1993: 28-33), quien dio a conocer algunos de sus contenidos y cuyo «redescubrimiento» ciertamente arrojaría luz sobre este campo de la cultura morisca.

3. RECETARIOS MÁGICOS EN MANUSCRITOS ALJAMIADOS

El corpus mágico que sirve de base al estudio que aquí presento está formado por 142 recetas aljamiadas y árabo-aljamiadas contenidas en 26 manuscritos moriscos procedentes de la BNE (BNE),¹⁶ Biblioteca de la Real Academia de la Historia (BRAH),¹⁷ Biblioteca Tomás Navarro Tomás del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Mss. CSIC Resc /59 y Resc /101), Biblioteca de las Escuelas Pías de Zaragoza (Ms. EPZ 12), Fondo Documental Histórico de las Cortes de Aragón (Ms. FDHCA L-533) y Arxiu Històric de Barcelona (AHB).¹⁸ Un repertorio, aunque no exhaustivo, sí lo suficientemente amplio para poder ofrecer una caracterización general de este corpus mágico morisco a través de su tipología, procedimientos y finalidades. En su gran mayoría se trata de textos inéditos, a excepción de un reducido número de recetas que han sido ya editadas por Hoenerbach (1965: 371- 372), que transcribe la receta contenida en el f. 65r del ms. bne 5267; Kontzi (1974 y 1984: 717-747), que publica los textos contenidos en los ff. 8r-10v, 19r, 19v-21r, 24r, 27v, 33v-34r, 35v, 43r, 51v del ms. BNE 4937 y los ff. 216v y 230v del ms. CSIC Resc /59; Galmés de Fuentes (1998: 62-63, 78), quien da a luz los



FIGURA 167. La *qayata* de *Mûçà* (ms. BNE 5377, f. 62v).

¹⁵ Este códice, al que Harvey le atribuye una posible proveniencia tunecina, fue vendido en Londres en 1993 por la casa de subastas Bernard Quaritch tras su paso, años antes, por la casa Brill de Leiden (Harvey, 1996: 336). A pesar de una hipotética localización en la National Library of Qatar, de acuerdo a las últimas informaciones proporcionadas por Juan Carlos Villaverde, el manuscrito se encuentra en manos particulares en la capital inglesa, de donde nunca llegó a salir tras su venta.

¹⁶ Mss. BNE 4937, 4953, 5228, 5267 y 5377.

¹⁷ Mss. BRAH 11/9398 (*olim.* T-1); 11/9400 (T-3); 11/9405 (T-8); 11/9406 (T-9); 11/9409 (T-12); 11/9410 (T-13); 11/9412b (T-16b); 11/9414 (T-18); 11/9416, caja nº. 5 (V-5); 11/9416, caja nº. 10 (V-10); 11/9416, caja nº. 11 (V-11); 11/9416, caja nº. 18 (V-18); 11/9416, caja nº. 24 (V-24); 11/9416, caja nº. 25 (V-25); 11/9416, caja nº. 26 (V-26) y 11/9416, caja nº. 27 (V-27).

¹⁸ Los materiales tratados en este trabajo proceden de la carpeta de papeles árabes y aljamiados conservada en este archivo barcelonés (Viladrich, 2005). Me referiré a las distintas recetas siguiendo el orden de folios del inventario provisional realizado en 2004 por Mercè Viladrich y Salah Elbagu (Universitat de Barcelona) que he podido consultar en el Seminario de Estudios Árabo-Románicos (SEAR) de la Universidad de Oviedo.

ff. 66v-73r del ms. BRAH 11/9400 (*olim* T-3) y ff. 1r-2r del ms. BRAH 11/9406 (*olim* T-9); Castro (2009: 157-158), que transcribe los ff. 1r-2r del BRAH 11/9416, caja n.º 26 (*olim* V-26); López-Baralt (2009: 237-291), que publica varias secciones del ms. BRAH 11/9416: los ff. 1r-2r de la caja n.º 18 (*olim* V-18), los ff. 1r-2v de la caja n.º 20 (*olim* V-20) y los ff. 1r-2r y 3v-5v, 8r-11r de la caja n.º 26 (*olim* V-26), y Guijarro (2010: 421-492), que edita el ms. BRAH 11/9405 (*olim* T-8) en su totalidad. Por otro lado, no considero, por el momento, en esta base de datos los manuscritos completos de carácter mágico ya editados por Ender (2000), Kobbervig (1987) y Labarta (1993), así como los recetarios redactados únicamente en árabe contenidos en estos y otros manuscritos moriscos.

3.1. Tipología

Como en el resto de sociedades musulmanas, una de las prácticas que gozaba de más aceptación entre las comunidades moriscas era sin duda la confección de talismanes. Las prácticas talismánicas o *‘ilm al-filaqtīrāt* (*ET*¹⁹, vol. V, p. 100b) se incluyen dentro de la magia simpática (*ruqyā*) y van asociadas, como veremos, a otros aspectos de la magia islámica como las propiedades de nombres, números y plegarias (*‘ilm al-ḥāwaṣṣ*), los conjuros e invocaciones (*‘ilm al-azā’im*), encantos (*‘ilm ta’lluq al-qalb*), la invocación de planetas (*‘ilm da’wat al-kawākib*) o la facultad para hacerse invisible (*‘ilm al-ḥafā’*), entre otras. De acuerdo a Labarta (1983: 167), la diferencia entre talismán (*ṭilsam*, *ṭilsim*, *ṭilasm*) y amuleto (*ḥamā’il*) radica en su origen, elaboración y finalidad. Mientras que el amuleto es generalmente un objeto tomado de la naturaleza en estado bruto (piedras, metales, partes de animales, etc.), el talismán¹⁹ requiere un proceso de elaboración. La finalidad del amuleto es la protección general del portador ante los males que le puedan acaecer²⁰, sean cuales sean estos.²¹ El talismán, por su parte, es más especializado y se fabrica para la resolución de problemas concretos (enfermedad, amor, protección de bienes, muerte, etc.) normalmente cuando estos ya han surgido y se requiere una solución.²²

19 Algunos de estos talismanes islámicos han llegado hasta nuestros días, bien de época andalusí (Porrúa, 2007: 165-186), mudéjar (Millás, 1941: 317-326) o, ya de posible de factura morisca, como los hallados en la localidad zaragozana de Tórtolas (Cervera, 1987: 230).

20 Ibn Ḥabīb recoge las palabras de ‘Ā’iṣah quien afirmaba que el Profeta había dicho que solo es amuleto aquel que se cuelga antes de que se produzca la enfermedad y no después (Álvarez de Morales, 1999: 77).

21 Otro tipo de amuleto muy extendido por todo el mundo árabe consiste en pequeños librillos de plegarias que se llevan en estuches sobre el pecho (Pareja, 1975: 211; Albarracín, 1995: 57). Su empleo aparece también entre los moriscos, como en el caso del minúsculo ms. CSIC Resc/53 (Roza, 2012). Asimismo, aún hoy, es muy popular en los mercados del Magreb la venta de diminutos ejemplares del Corán que se acostumbra a llevar como protección.

22 Una definición similar es la propuesta por Savage-Smith (2003), quien diferencia entre amuleto, elaborado en materiales duraderos, como las piedras, y talismán, fabricado en papel u otros materiales efímeros, si bien, ambos tipos suelen presentar los mismos contenidos mágicos (de hecho, en 2004: XXII-XXIII, la misma autora considera que no se debe enfatizar la diferencia entre ambos). En el caso de los amuletos, señala Porter (2006: 795a) cómo el soporte material del contenido mágico no parece casual, si tenemos en cuenta las propiedades beneficiosas atribuidas a determinadas piedras citadas en diversas fuentes escritas (por ejemplo el capítulo «Fi l-ahḡār» = ‘Sobre las piedras’, del *Ġāyat al-ḥakīm* o *Picatrix* árabe, II, 10, pp. 106-124, o el *Kiṭāb al-ahḡār* pseudoaristotélico y otros lapidarios comentados por Ruska, 1912). Por otro lado, en la categoría de los talismanes se incluirían también otro tipo de objetos más elaborados, como cuencos de cerámica en los que se

Teniendo en cuenta esta precisión terminológica, son muy pocas las referencias a amuletos incluidas en el corpus de recetas mágicas moriscas analizado, en el que tan solo encuentro tres casos que se podrían englobar en esta categoría. En los tres se recurre a animales o partes de animales, como la rana (ms. BNE, 5267, f. 101r), la pluma del buitre (ms. BRAH 11/9405, f. 223r) o los ojos de la cuerva, como recomienda un tal maestro Enrique,²³ en una nota contenida en el ms. BRAH 11/9412, f. 86 v: «Dize maestre Anrique que tomes los ojos de la cuerva i líevalos al cuello en un çendal i fará provecho a tus ojos».

El tipo más frecuente, pues, entre estas recetas mágicas es el talismán de contacto (56%), es decir, aquel que se lleva colgado en alguna parte del cuerpo y que en los textos aljamiados aparece bajo el nombre de *alherze*, *alherzi*, *alherz*, *alhirze* o *hirzu* (< ár. *al-hirz*).²⁴ Este tipo de recetas presenta dos partes bien diferenciadas. En la primera, generalmente redactada en aljamiado, se recogen indicaciones precisas sobre el procedimiento y los materiales que se deben emplear para su confección, elementos que suelen variar en función del tipo de efecto que queramos conseguir. La segunda parte de la receta recoge los contenidos propiamente mágicos que el interesado debe copiar para la confección del talismán, bien sean palabras, nombres o plegarias o bien el diseño de símbolos y figuras mágicas. Es difícil establecer una clasificación de este contenido mágico en función de la terminología utilizada por el morisco, puesto que las distintas denominaciones frecuentemente son empleadas de forma aleatoria (Kontzi, 1984: 189). Así, bajo las designaciones de *alhawātīm*, *alhawātīmes*, *alwātīmes*, *hawātīmes* (ár. *hawātīm*, plural de *hātīm*) o en su forma romance *sillo*, *sello* y *sillos* u otras denominaciones como *nonbres*, *palabras*, *letras*, *figura* o *alharfes* (< ár. *al-ḥarf* 'letra, carácter') se engloba una amplia gama de simbología de carácter mágico:²⁵ estrellas de seis puntas de tradición salomónica, escritura pseudocúfica sin un significado preciso, letras enigmáticas²⁶ tomadas del Corán (*ṣawātīḥ*), letras con anteojos que asemejan a la es-



FIGURA 168. La mano de Dawūd (ms. BNE 5377, f. 63v).

dibuja el contenido mágico o prendas talismánicas de lino o algodón cubiertas de simbología mágica o texto coránico (Porter, 2006: 795a – 795b).

²³ Muy posiblemente se trate de Enrique Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486-1536), autor del *De occulta philosophia*, uno de los más completos tratados de magia y afines de la época (cfr. Nauert, 2011). En dicha obra se describe para los ojos de rana (lib. I, cap. XV, p. 115) el mismo uso aquí referido por el morisco, mientras que para los ojos de cuervo (*ibidem*, pp. 115-116) se dice que evitan el sueño de quien los lleve encima. Se trata pues de un interesante caso de hibridación en el que la tradición cristiana es asimilada a las prácticas mágicas islámicas.

²⁴ Forma derivada de la raíz {hrz} cuyo sema básico es >preservar<. El *herz*, llamado también *heḡāb*, *mā'ādah*, *wadāḥ* o *nufrāh*, tiene modernamente un uso arraigado entre las comunidades musulmanas como defensa ante el mal de ojo y, especialmente, como protección de los niños (Doutté, 1908: 146-147).

²⁵ Véanse los trabajos de Kontzi (1984: 195-203) y Labarta (1993: 0.35).

²⁶ El significado de estas letras enigmáticas (sobre las cuales, vid. Porter, 2006: 794b, y Graham, 2011), tomadas principalmente de determinadas azoras del Corán (*al-ḥurūf al-muqāṭṭā'āt*) o en correspondencia

critura cuneiforme,²⁷ anagramas ilegibles formados por letras cortadas por un trazo horizontal (*haykal*), cuadrados mágicos,²⁸ que reciben en árabe el nombre de *wafq* o *ğadwāl* (Doutté, 1908: 154-156, 164-172 y 191-194; Lory, 1998: 771b-772a) en los que se incluye palabras cuyas letras tiene un valor numérico²⁹ o, simplemente, fórmulas que recrean burdamente tradiciones mágicas previas y que resultaban incomprensibles para los mismos moriscos.

En otras ocasiones, el diseño mágico referido en la receta es más elaborado y consiste en representaciones antropomorfas y zoomorfas o complejos sellos e imágenes como la *palma de Ğulāimān* (es decir, la palmera de Salomón), la *mano de Dawūd* (David)³⁰ o la *qayāta de Mūṣā* (o cayado de Moisés), figuras de tamaño medio en las que se incluyen otros símbolos y palabras mágicas.³¹ Junto a estos contenidos de carácter propiamente mágico, un elemento esencial de buena parte de estas recetas es el Corán.³² Se incluyen aquí las azoras y aleyas a las que se les atribuyen poderes mágicos (1: 2-3; 2: 255-6; 7: 172; 9: 129; 14: 12; 20: 39, 71; 42: 33; 68: 21; 86: 1; 94: 2-4; 112; 113; 114) y que habitualmente son seleccionadas de acuerdo con el propósito del remedio (cfr. Durán, 2013: 245-246).

El soporte de escritura del talismán es generalmente el papel, aunque también es posible el uso de pergamino, seda, tela o cañas, bases sobre las que se escribe con azafrán, tinta negra, almizcle, agua de lluvia, agua rosada o sangre: «Para la que no pare, toma sangre de gallina negra que no tenga pluma blanca i escribe con-ella en pergamino de algazela o de cordera virgen» (AHB, ms. Ārab, f. 76r). Si bien, en algunas ocasiones, no es necesario este soporte material y el talismán se dibuja a modo de tatuaje en la piel del beneficiario con su propia sangre: «Bābu [= ‘capítulo’] si querrás sanar la sangre al que le salte por las narizes. Tomarás una paja de ordio [= ‘cebada’] i mojarás en la sangre del que le salte i escrebirásle en la frente aqueſtas letras [...]» (AHB, ms. Ārab, f. 77r). El efecto del talismán se consigue, pues, preferentemente mediante el contacto

con los nombres de Dios (*al-asmā’ al-ḥusnā*), se ve amplificado por su escritura aislada o inconexa (*al-ḥurūf al-mutaḥarriqah*) que potencia el valor de cada letra y, por consiguiente, la efectividad de la fórmula mágica (Canaan, 1937-1938, reimpr. 2004: 152-153).

27 Para más detalles sobre las letras con anteojos véase el § 3.2.3 del cap. XVI, por Alberto Montaner.

28 El tamaño de estos cuadrados en la tradición mágica islámica es bastante variable y va desde la forma más sencilla de tres columnas por tres filas hasta veinte por veinte o más (Porter, 2006: 794b; Labarta, 1993: 0.36-0.37; Comes y Comes, 2012: 330b-333a).

29 Esta correspondencia entre letras y cifras se basa en el sistema alfanumérico *abğad*, a partir del antiguo orden del alfabeto cananeo, de modo que, por ejemplo, las cuatro primeras tienen los siguientes valores: *ʾalif* = 1, *bāʾ* = 2, *ğīm* = 3 y *dāl* = 4 (Doutté, 1908: 172; Canaan, 1937-1938, reimpr. 2004: 159-160; Hogendijk, 2006: 567b; Porter, 2006: 794b; Gilliot, 2006: 41a-41b).

30 El valor talismánico de la mano goza aún hoy en día de gran popularidad en el mundo islámico. Estos diseños, tallados en metal o dibujados en papel, simbolizan frecuentemente la mano de Fátima, hija del Profeta, o, en el mundo chií, la mano de ʾAbbās, tío de Ḥusayn, asesinado en Kerbala (Porter, 2006: 795b).

31 Véanse en el apéndice textual de este trabajo la edición y reproducciones fotográficas de la *mano de Dawūd* y la *qayāta de Mūṣā* contenidas en el ms. BNE 5377 (figuras 168 y 169). Esta última es muy diferente de la que recogen otras fuentes, como al-Būnī en sus tratados *Manḥāʾ uṣūl al-ḥikmah* y *Šams al-maʾārif* (figura 164), que reproduce y estudia Fodor (1978); vid. también Doutté (1908: 195-196) y Khān (2000, trad. 2003: 134), donde aparece erróneamente atribuido a la *Ġāyat al-ḥakīm* o *Picatrix* árabe.

32 En la concepción islámica de la magia, el texto coránico es considerado, sin lugar a dudas, como el más poderoso de los talismanes. En este sentido, la recitación de ciertas azoras del Corán, especialmente la inicial (*Fātiḥa*), era ya conocida en época del Profeta como remedio eficaz contra el mal de ojo (Porter, 2006: 794b).

con la persona o con el entorno sobre el que se quiere actuar. Cuando la nómina está destinada a la cura de una dolencia concreta, ésta se pone en contacto con la parte del cuerpo afectada a modo de ensalmo o, en su defecto, atada al cuello o a uno de los brazos o piernas, aunque siempre oculto entre la ropa:

Para la mucher que pare i no puede echar el leyto [= 'lecho, i. e. 'placenta'] escribirás estos alhawātimes [= 'sellos, pantáculos'] i ligarlo as en su pierna la esguerra i deque abrá echado el leyto tirarl-ende-as luego [...]. (ms. BRAH 11/9416, caja nº. 5, f. 2v)

En otras ocasiones, cuando el contacto no es posible, se recurre a la acción simbólica. De esta manera, el talismán surte efecto enterrándolo o rompiéndolo en el entorno de la persona sobre la que se quiere actuar:

Alherze para aborrençia [= 'aborrecimiento'] a quien querrás. Escribirás estos alawatimes [= 'sellos, pantáculos'] en-una caña i crebarás la caña en la casa que tienen amor, pues no se ajuntarán jamás. (ms. BNE 4937, ff. 3r-3v)

Los bebedizos constituyen el segundo tipo más abundante de recetas (14%). Los textos analizados utilizan generalmente la voz árabe *anušra*, *annušra*, *annuṣra*, *nušara* (ár. *an-nušrah*) para referirse a estos brebajes, si bien ocasionalmente aparecen denominaciones más generales como la romance *medezina* o el arabismo *albarán* (< ár. and. *albará* < ár. clás. *barā'ah*) con el que se designa el continente mágico de la receta, según aparece en el ms. BNE 4937, f. 44v: «Estos tres albaranes son buenos para frío [= 'escalofrío']³³ i fiebre, i cada día beberá uno, que son tres albaranes en tres días».³⁴

En realidad, el procedimiento de elaboración de estos filtros mágicos es en parte común al de los *alherzes* ya vistos, con la diferencia que en aquellos la transmisión de los poderes mágicos de la palabra se produce por el contacto con el cuerpo y en estos por su ingestión. Para su elaboración es necesario un plato, taza o escudilla³⁵ sobre la cual se escriben una serie de palabras, nombres o plegarias, que posteriormente se deslíen con agua, en ocasiones del sagrado pozo de Zamzam,³⁶ junto a diversos ingredientes como incienso, artemisa, miel, azúcar o incluso nidos de golondrina. Finalmente, el compuesto se cuele y es dado a beber al paciente: «Tomarás el nido de la golondrina i desfazerlo as con agua i después colarlo as i dárselo as a beber tibia i-esto faze el parto ligero, con liçençia de Allah ta'ālā [= 'ensalzado sea']» (ms. BRAH 11/9405, f. 223r). La palabra escrita es nuevamente un elemento indispensable en la receta mágica.³⁷ En este sentido, se recurre al poder de determinadas azoras del Corán (1, 113, 114, 59, 67, 56 y 36) que se han de escribir con azafrán en la vasija o recipiente en la que se preparará el bebedizo:

³³ Se trata del que precede a la fiebre, conforme al árabe *burūdah* 'frío' y 'fiebre' y *burdā* 'fiebre con escalofríos' (vid. Kazimirski, 1860: I, 109a, y Dozy, 1881: I, 68a).

³⁴ Equivalen a las cédulas o sellos bebidos o tragados de los cristianos coetáneos, sobre los cuales puede verse aquí mismo el apdo. 5 del cap. XV, por José Manuel Pedrosa.

³⁵ El uso en la tradición islámica de recipientes de cerámica con fines médico-mágicos es conocido desde, al menos, el siglo XII y parece conectar con prácticas de época preislámica, tal y como se atestigua en algunos objetos de la tradición aramea (Porter, 2006: 794a).

³⁶ Pozo situado en La Meca, cuyas aguas se beben por devoción en la peregrinación ritual.

³⁷ La combinación del agua y la escritura sagrada se observa asimismo en otras prácticas mágicas islámicas desconocidas entre los moriscos. Es el caso del agua usada para lavar las pizarras con las que los niños aprendían el Corán, cuyas propiedades se consideraban beneficiosas para curar ciertas enfermedades (Porter, 2006: 795b).

Escrebirás en-un taço con za'frán la çūra de *alḥamdu lillāh rabi il'alamīna* [= Corán, 1] fasta su çaguería i las dos *qula a'ūdus* [= Corán, 113 y 114] fasta el cabo, ye la çūra de *alḥašri* [= Corán, 59] fasta el cabo, ye la çūra de *tabāraka* [= Corán, 67] fasta el cabo, ye la çūra de *alwāqī'atu* [= Corán, 56] fasta el cabo, ye la çūra de *yaçu* [*lege* çūra de *yā' ġin* = Corán, 36] fasta el cabo. Depués lançar-i-as agua de Zam Zam o agua de la pluvia del çielo. Depués beberlo as de mañana antes del día con tres drawmas³⁸ de ensense [= 'incienso'] i diez drawmas de miel i diez drawmas de açucra [= 'azúcar']. Depués amanecerás dayunando. (ms. BRAH 11/9416, caja nº. 18, ff. 1r-2r)

Por otro lado, como en todo tratamiento, las recetas suelen referir la posología adecuada para que el bebedizo surta efecto. En ocasiones basta con una sola toma, pero en otros casos es necesario repetir varias veces la dosis para conseguir los efectos deseados. Se constata aquí cierta predilección por los números tres y siete («tres días», «tres veces», «siete días», «siete días siguientes», «treinta i siete», «setenta vegadas», etc.), cifras cargadas de simbología en la tradición islámica y cristiana.³⁹

Una variedad peculiar de este tipo de talismanes cuyos beneficios se alcanzan mediante su ingesta, lo constituyen aquellos que, en lugar de beberse, se comen. De esta forma, el contenido mágico se escribe en un papel o en una nuez que a continuación se mastica:

Escrebirás en tres papericos estas palabras i cómalas cuando lo tentará el frío [= 'escalofrío'] ante que lo tome [...]. (ms. BNE 4937, f. 47r)

Melezina para el que se le vuelve la boca. Tome en su mano un espejo i-escriba en las cuestras del-espejo la çūra de *inalanzalnāhu* [*sic pro* çūra *innā anzalnāhu* = Corán, 97] i mirará en-él el-enfermo i tenga delante un brasero de fuego i cuando mirará en-el espejo ponga una nuez escocada [= 'pelada; sin cáscara'] i comerá depués cada tarde i cada mañana una nueç. I-escribirás en cada nueç [...]. (ms. BNE 4937, ff. 28r-28v)

Asimismo, en el caso de dolencias internas es posible la aplicación directa sobre la parte afectada del cuerpo. Así, en la receta contenida en el ms. CSIC Resc /59, f. 220 v (Kontzi, 1984: 196) se dan las instrucciones para la elaboración de un líquido mágico que en lugar de beberse se aplica en el oído:⁴⁰

Caso. Para los oídos. Cuando se pierde el oído de oír, tomarás sebo de raposa i escribirás «Biçmi illāhi irrahmāni irrahīm [= 'En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso']. Qad samī'a Al-lahu» [= 'Dios ya ha oído'].⁴¹ I deshazerlo-as con el sebo i un poco de agua i echarlo-as en el oído, de gota en gota, cuanto caliente pueda sufrir.

38 *DRAE*, s. v. *dracma*: 'medida de peso utilizada en farmacia, equivalente a la octava parte de una onza'.

39 Recordemos, por ejemplo, la tríada que compone la Santísima Trinidad, los siete cielos en la concepción islámica, las siete aleyas que componen la *Tātiḥa*, azora que abre el Corán, o las siete vueltas que el peregrino da a la Caaba (al-Ka'bah). Siete son también los «durmientes de Éfeso» (*aṣḥāb al-kahf*) mencionados en el Corán (18: 9-25) cuya invocación es habitual en la tradición mágica islámica (Porter, 2006: 794b) y morisca (Labarta, 1985: 657-663). Asimismo, es frecuente en la tradición islámica la combinación de siete signos mágicos (Porter, 2006: 794b; Graham, 2012), conocidos comúnmente en el recetario mágico morisco como los «siete sillos» (Labarta, 1993: 3), que se consideran representación del mayor de los nombres de Dios, una especie de «Heptagrámaton» en cifra (Savage-Smith, 2004: XXXIII-XXIV) y para los que Graham (2010 y 2011a) y Maistrocinque (2012) proponen vinculaciones astrológicas con los siete planetas y el primero también con las siete Pléyades.

40 Las propiedades de la grasa del zorro como remedio para los oídos eran conocidas en el ámbito islámico, como recoge el *Kitāb manāfi' al-ḥayawān* o *Libro de las utilidades de los animales* (Ruiz, 1980: 49).

41 Fragmento árabe en correspondencia con la primera aleya de la azora 58 del Corán. Nótese la relación léxica existente entre el propósito de la receta, la curación de los oídos y la referencia al texto coránico. Véase al respecto, Kontzi (1984: 196-197).

Finalmente, se constata cierta preferencia por el empleo de estos bebedizos en el ámbito de la salud, campo que ocupa aproximadamente la mitad de las recetas de brebajes estudiadas. Así pues, las propiedades de estos filtros son beneficiosas para calmar el dolor, hacer los partos más llevaderos, cortar la fiebre y los escalofríos asociados a ella o incluso hacer hablar al mudo. No obstante, existen recetas también para la memoria, contra las alimañas, para que surja el amor, para combatir los escalofríos febriles o incluso como solución al abandono de los deberes religiosos: «Para el deñador de l-ašala escribe estos i bébelos, i no la dešará» (AHB, ms. Arab, f. 74r).



FIGURA 169. *Aldduā i-elherzi* (ms. EPZ 13, ff. 210v-211r).

Los conjuros orales suponen el tercer tipo más frecuente (13%) en el corpus de recetas considerado en este estudio. En la mayoría de los casos, el conjurante debe recurrir a la mediación divina de acuerdo a la *ilm aš-ša'ba* y solo en muy contados casos se hace referencia a las invocaciones demoniacas que constituyen la *ilm al-azā'im* (EP, vol. V, p. 100b). Las formas habituales para referirse a este tipo en el recetario mágico aljamiado son *escanto*, *conjuro*, *orden*, *palabras* o bien el propio arabismo neológico *al'azima* (< ár. *al-ʿazimah*). Aunque estos consisten en el uso de la palabra mágica únicamente de forma oral, es necesario seguir un estricto protocolo ritual en el que se contemplan otras acciones y el empleo de diversos materiales. De esta manera, para que la transmisión del poder mágico de la palabra sea efectiva, es preciso que el conjurante se sitúe frente a la persona u objeto que desea conjurar. Así, para la elaboración del pan se han de pronunciar las correspondientes palabras «sobre ella» (ms. BNE 4937, f. 14v), para alejar la tormenta de los cultivos se debe invocar a Satanás y Barrabás «de cara enta la nube» (ms. BRAH 11/9416, caja n.º. 26, f. 5v) y para la sanación de heridas, es necesario acompañar la cura de la invocación a Dios:

Memoria para curar i sanar cualquiera ferida de espada o puñal o palo o caída de alguna parte, que acaeçe algunas vezes caer i se fieren feridas algunas. I para sanar porneís el señor delante i enpeçaréis de curar las feridas con el nonbre de Allah ta'ālā [= 'ensalzado sea'], aquel que todo en su mano, el bien i-el mal, i no puede ninguno sanar sino Allah. (ms. BRAH 11/9412 (b), f. 33r)

El conjuro, pues, forma parte de rituales que combinan la acción simbólica y la palabra mágica. Así, las heridas se curan mediante un ensalmo con un trapo de algodón mojado en aceite de candil mientras se recita el *escanto* correspondiente (ms. BNE 5238, Gg. 258. 3, ff. 1r- 4r). Para alejar la tormenta se dibuja con un puñal un círculo en la tierra en el que se introduce el pie izquierdo mientras se pronuncia el conjuro (ms. BRAH 11/9416, caja n.º. 26, f. 5v). Se contempla también el uso de espejos⁴² sobre los

42 En la tradición islámica, como en otras, el espejo puede constituir un objeto mágico en sí, en el que se graban los símbolos o textos de contenido mágico (Porter, 2006: 795b).

que se leen las palabras mágicas para que de esta manera se proyecten las imágenes deseadas en un ritual próximo a las prácticas adivinatorias: «I pornás el-espejo sobre la tabla i leirás al'azima i ponte tú de a una parte de la tabla i el muchacho de la otra parte de la tabla i el muchacho mirará [en] el especho i tú leyendo al'azima qu-el muchacho verá todo lo que querrás i demandarás» (AHB, ms. Arab, f. 80r). Al igual que sucedía en el caso de los bebedizos, para que el conjuro sea efectivo es necesario ceñirse al número de repeticiones prescrito en la receta. Nuevamente, se incide en el simbolismo del número siete («siete veces», «siete vegadas», «siete días», «siete años»), cifra que resulta determinante en la efectividad del remedio:

Bıçmi illahi ilrahmâni ilrahîmi [= 'En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso']. Este es el-escanto de malos granos i-es deçir «alhamdu lilah» [= Corán, 1] siete veces, «inâ anzalna-luhu» [= Corán, 97] otras siete veces, i «qul huwa Allahu aḥadun» [= Corán, 112] otras siete veces, i-el-escanto otras siete veces [...]. (ms. BNE 4937, f. 44r)

Una particularidad que parece más propia de la magia oral que del resto de los tipos analizados es la posibilidad de infringir daño o mal mediante el uso de la palabra. Estos casos esporádicos de maleficio pretenden dar solución a problemas cotidianos, generalmente fruto de la convivencia, y así el propósito del conjuro es perjudicar al enemigo, desalojar a alguien de su casa o simplemente romper la amistad entre dos personas: «Quando querrás echar desamistad i despoblarlo de su lugar, toma el día de sábado l-agua que la lavan [...] la criatura día de sábado, la criatura chica. I pongan [***] de trigo. I leirás sobr-ello estas palabras [siete] vegadas» (AHB, ms. Arab, f. 74r).

Cuando la fórmula mágica se inhala estamos ante un sahumero. Aunque la fumigación constituía una práctica corriente en la tradición islámica, no abundan en el corpus mágico morisco estudiado este tipo de recetas, apenas un 6% del total, para las que no existe un nombre concreto, a excepción de la denominación de *perfumes* o la más genérica de *medeçina* contenidas en el ms. BNE 4937, f. 45r. Este tipo de remedios mágicos está indicado para curar dolencias, combatir los escalofríos de la fiebre, para el mal de amores y también para aojamientos y posesiones demoniacas. Lógicamente, el fuego es un elemento imprescindible en la elaboración del sahumero. Así, los *non-bres*, *escribturas*, *albaranes*, *alḥatima* o *sillos* se escriben en un soporte en papel que se quema en «fuego manso» (ms. BNE 4937, f. 14r) o en un paño encarnado cuyo humo se da a inhalar al aquejado: «Bābbu para quemar l-aşaytan [= 'Capítulo para quemar al demonio']. Escrebirás esta escribtura en-un trapo cárdeno o en paper i quemarlo as en las narizes del-enfermo» (ms. BNE 4937, f. 42r). En otros casos basta con purificar al «paciente» con los aromas del sahumero para que este surta el efecto deseado: «Estos çinco albaranes se an d-escrebir en çinco renglones i cortados cada uno por sí, i-enpués todos juntos perfumar ende an al dolient de qualquiere dolencia que tenga» (ms. BNE 4937, f. 44v). El fuego ritual necesario para la producción del humo se consigue junto a otros ingredientes vegetales como la ruda (ms. CSIC Resc/59, f. 221v), incienso, coriandro, alheña, trigo, sal, azafrán (ms. BNE 4937, f. 53r) o de orígenes menos convencionales como el diente de un muerto (ms. BNE 4937, f. 51v). Asimismo, se recurre a objetos vinculados a determinados lugares cargados de simbolismo mágico o religioso, como los cruces de caminos o los templos: «Para tomamiento del-ojo i para saf[u]mamiento i temor, i para miedo, con liçençia de Allah. Safumar lo as con

estos sillos i safumarás con tres cosas al tomado de ojo, una d-ellas cos [= 'cuerpo']⁴³ de las cruciadas i otra de [***] i otra de la meçquida o de la iglesia» (AHB, ms. Arab, f. 68r).

Finalmente, dentro de esta tipología,⁴⁴ un pequeño porcentaje (2%) lo constituyen aquellas recetas que denominaré «tipos mixtos», es decir fórmulas cuyo uso admite al menos dos de las posibilidades vistas hasta ahora (contacto, ingesta o inhalación). Es el caso del remedio contenido en el ms. BRAH 11/9416, caja n.º 18, ff. 1r-2r en el que el efecto de la receta preparada a partir de la carne de la abubilla varía en función de su aplicación como bebedizo, talismán, ensalmo o sahumero (López-Baralt, 2009: 259-261). Las múltiples propiedades de esta ave aparecen ya en el *Kitāb manāfi' al-ḥayawān* (Ruiz, 1980: 93-95) y, así, quien come su carne se protege de los hechizos; a quien la bebe desleída en azafrán no se le acercarán los *alǧines* o genios y mezclada con incienso lo guardará de todo mal. Con la cabeza y los huesos se puede confeccionar un talismán que, ligado al brazo izquierdo, es beneficioso para los pleitos. La lengua aplicada como ensalmo en los pechos de la mujer tiene propiedades adivinatorias y el vapor de la cocción actúa como sahumero que libra la casa de hechizos.

Por último, en conexión con esta clasificación tipológica del recetario mágico morisco, resulta interesante notar que algunas de estas recetas se insertan en un marco narrativo más o menos desarrollado que contextualiza el uso del remedio y aporta argumentos de autoridad y pruebas fehacientes de su eficacia. Es el caso del denominado *alḥirze del alwazīr* o *ḥirzu alwazīr* (mss. BNE 5377, ff. 139v-144v; BRAH 11/9398, ff. 100v-105r, y FDHCA L-533, ff. 17r-25v), el *alḥerze de l-anāqa* o *alḥerize de al-Ḥuṣāini hixo de 'Alī ibnu Abī Ṭālib* (ms. BNE 5377, ff. 64r-70r), el *alḥerze de los muy santeficados nombres de Allah* (ms. BRAH 11/9400, ff. 66v-73r), *los nonbres de la qayata de Mūṣā* (ms. BNE 5377, ff. 61v-62v), *los nonbres de la mano de Dawūd* (ms. BNE 5377, ff. 63r-63v), el *alḥerz para al-Ḥabiba* (mss. BRAH 11/9406, ff. 1r-2v, y 11/9416, caja n.º 26, ff. 1r-2r) o el *alḥerzze dell-annabī Muḥammad* (ms. FDHCA L-533, ff. 35r-37r). En otros casos, la validez de la receta viene avalada por el origen sagrado de la misma. Así, algunas de ellas se hacen derivar de la *allawhi il-mahfūz* o tabla sagrada en la que Dios anota el destino de los hombres (mss. BNE 4937, ff. 25v-28r, y 4953, ff. 152r-153v; BRAH 11/9410, ff. 150r-150v, y 11/9414, ff. 188v), de la Torá (ms. BRAH 11/9416, caja n.º 11, ff. 2r-3v) o del propio Corán (ms. BRAH 11/9400, ff. 1v-5v).



FIGURA 170. Carta de la fuesa de Morata de Jalón.

43 Forma aragonesa coincidente con el catalán (cfr. *DCECH*, vol. II, p. 276b). Podría hacer referencia a los cuerpos de los ajusticiados que se acostumbraban a exponer en las encrucijadas de los caminos.

44 El 9% restante, en su mayor parte fragmentos de recetas, no ha sido posible adscribirlo a una tipología.

3.2. Contextos propicios

El recetario mágico aljamiado cubre los más diversos aspectos de la vida cotidiana del morisco y, en este sentido, existe una solución para prácticamente cualquier problema mediante recetas sencillas a base de ingredientes más o menos accesibles para cualquiera. Así, el recetario mágico aljamiado se concibe más como práctica mágica doméstica, es decir, no profesional, que como instrumento de un supuesto grupo social especializado.⁴⁵ De esta manera, en la mayoría de casos, la elaboración de estos remedios y sus rituales no precisan conocimientos previos ni facultades sobrenaturales.⁴⁶ Basta, pues, con seguir las pautas marcadas en cada caso para, en teoría, alcanzar los objetivos deseados. No obstante, se deben tener en cuenta lo que podemos denominar «contextos propicios», que afectan tanto al ejecutante como a los elementos empleados y al propio rito. En este sentido, el protocolo ritual requiere en ocasiones el estado de purificación de la persona que elabore la receta. Así, en algunas recetas se hace hincapié en el *at-ṭahūr* mediante la ablución⁴⁷ bien del practicante o bien del aquejado por el mal o dolencia: «I si será colgado sobre endiablado, saldrá el-ālġini [= ‘genio’] con liçençia de Allah ta’ālā [= ‘ensalzado sea’]. I no conviene que lo lleve ninguno sino con a’ttaḥur [= ‘purificación’]» (ms. FDHA L-533, f. 25v). Estado de purificación que, en ocasiones, se ve complementado con el ayuno ritual: «Escribe aquestos nonbres en tu palma con çafrán i no lo fagas sino taḥrado [= ‘purificado’], linpio i dayuno, i no te poses en lugar suzio» (ms. BNE 4937, f. 51r).

Por otro lado, el protocolo ritual de buena parte de estas recetas exige que la operación se lleve a cabo en determinado día o momento del día. Este punto entronca directamente con la hemerología islámica o *‘ilm al-iḥtiyārāt* que, mediante cálculos astrológicos, determina los momentos favorables (*sa’d*) o desfavorables (*naḥs*) para distintas actividades (Fahd, 1966: 483-488). Este aspecto aparece en la tradición aljamiada de *días fastos y nefastos* que encontramos, entre otros, en el ms. CSIC Resc /22, ff. 331v-344v (Labarta, 1993: 0.28 y 120-124). Los astros rigen esta distribución e indican si el ritual debe llevarse a cabo «en el menguante de la luna» (ms. BRAH 11/9406, ff. 1r-1v), «de mañana antes del día» (ms. BRAH 11/9416, caja n.º. 20, ff. 1r-2v), «el seyseno de la luna» (ms. BRAH 11/9416, caja n.º. 18, ff. 1r-2r), «a la que salga el sol» (ms. BRAH 11/9416, caja n.º. 18, ff. 1r-2r), «al salimiento del sol» (AHB, ms. Arab, f. 63r) o, simplemente, «los días de la luna» (ms. CSIC Resc /59, f. 220v). Existe igualmente una combinación de días y horas propicios para la fabricación de estos remedios, como se recoge en el ms. BNE 4937, ff. 45v-46r:

45 Junto a los magos, figuran en la sociedad islámica los *marbūt* o morabitos, personas piadosas de vida acética que poseían la *barakah* o bendición divina. Asimismo, se solía recurrir a los servicios de los alfaquíes, quienes estaban capacitados para realizar y aplicar la magia por medio de amuletos y talismanes (Álvarez de Morales, 2011: 116-118). Más ambiguo parece el caso de curanderas, sanadoras y parteras moriscas, encargadas sobre todo de la salud femenina mediante remedios naturales (Guijarro, 2010: 320-332) y cuyas prácticas, en no pocas ocasiones, tenían más de mágico que de paramédico.

46 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 (López, 1999: 935-936).

47 El Profeta señalaba que una de los remedios más efectivos contra el aojamiento era lavarse con agua para obtener la pureza ritual y eliminar los elementos maléficos (Álvarez de Morales, 2011: 117).

Capítulo de las oras ivantalladas [= 'aventajadas, provechosas'] para escrebir anušaras o alherzes. El domingo a la que salga el sol i a medio día. El día de lunes a la ora del-al-aššar [= 'atardecer']. Día de martes antes de que salga el sol i antes de que se ponga. Día de miércoles a la que salga el sol i a medio día. Jueves antes que salga el sol i después de mediodía. Viernes a medio día i a la que se ponga el sol. Día de sábado a la que salga el sol i a la que se pone.

Asimismo, es posible establecer una correlación de los días y horas propicias con la temática de las recetas. De esta manera, el miércoles aparece como día propicio para fabricar *alherzes* para el desamor (ms. BNE 4937, f. 13v), el jueves para cazar la provechosa abubilla (ms. BRAH 11/9416, caja nº. 18, ff. 11-21), el viernes para elaborar talismanes destinados a los animales (ms. BNE 4937, f. 12v) y para el amor (ms. CSIC Resc /59, f. 219r), y el sábado para crear enemistad (AHB, ms. Arab, f. 74r).

3.3. Usos y finalidades

Entre los campos de acción de las prácticas mágicas destaca el amplio porcentaje de recetas relacionadas con la salud (30%). La prevención y curación de dolencias y enfermedades ocupa, pues, buena parte de este recetario. Abundan las fórmulas destinadas a la salud femenina y especialmente a la salud reproductiva. Así, aparecen remedios para la que tiene problemas de menstruación: «sanar la sangre de la mujer» (AHB, ms. Arab, f. 77r), para la que no puede dar a luz: «mujer que está de parto afincada i no podrá parir» (ms. BRAH 11/9405, f. 223r), también recetas que propician un parto fácil y sano: «mujer que pare i no puede echar el-leyto [= 'placenta']» (ms. BRAH 11/9416, caja nº. 25, ff. 2v-3r) o incluso para la que no quiere quedarse embarazada: «para que la mucher no s-enpreñe» (AHB, ms. Arab, f. 67r).

Son muy frecuentes, asimismo, los remedios de polivalentes que actúan sobre cualquier tipo de enfermedad. Los hay también para curar erupciones cutáneas, heridas, dolores y padecimientos de partes concretas del cuerpo, como la cabeza, los pezones, el cuello, la espalda o los oídos. Otras están indicadas para procesos febriles, algunos de cierta complejidad como la cuartana. Igualmente, para el que padece insomnio: «el que no puede dormir» (ms. BRAH 11/9416, caja nº. 25, f. 11) e incluso como remedio a la mudez: «cualquiere que no fabla i está doliente» (ms. BRAH 11/9410, f. 158r) o la epilepsia: «el que se le vuelve la boca» (ms. BNE 4937, ff. 28r-28v).

Las recetas de tipo universal, es decir, las que funcionan en cualquier aspecto de la vida y sirven «para toda cosa» (AHB, ms. Arab, f. 53r), «toda dolencia» (ms. BNE 4937, ff. 25v-28r) o «toda malawtía [= *malautía* 'enfermedad']» (ms. BNE 4953, ff. 152r-153r), conforman un 23% del total, lo que supone el segundo grupo más numeroso del corpus estudiado. Aparte de curar prácticamente cualquier padecimiento, estas completas recetas funcionan para aplacar el frío y la fiebre, curan el espanto, protegen contra el mal de ojo y ante hechizos. Otras van muy bien para los endemoniados: «calmar l-ašaytān» (ms. BRAH 11/9416, caja nº. 27, f. 11) o endiablados: «mal de alġine» (ms. FDHCA L-533, f. 17r). Por otro lado, resulta significativo que muchas de estas recetas universales estén indicadas también para combatir el miedo o incluso para tener valor para presentarse ante reyes y señores: «dentrar ad-algún rey o señor» (ms. BNE 5377, ff. 139r-144r), «entrar sobre reyes» (ms. BRAH 11/9416, caja nº. 18, ff. 11-21) o «rey fuerte» (ms. BRAH, 11/9416, caja nº. 24, f. 11), etc.

Un tercer grupo está constituido por las recetas para el amor, casos que suponen un 8% del total del material considerado en este estudio. Se procura con la magia conseguir el afecto de hombre o mujer: «para amorío a quien querrás» (ms. BRAH, 11/9416, caja n.º 25, ff. 3r-4r), aunque también son frecuentes las fórmulas dañinas que buscan el desamor entre dos personas: «para aborrençia a quien querrás» (ms. BRAH 11/9416, caja n.º 25, f. 3r), o incluso la impotencia masculina o la esterilidad femenina mediante *ataduras*: «para atar a quien querras onbre o mujer» (AHB, ms. Àrab, f. 64r), «para atar a fulano fijo de fulana» (AHB, ms. Àrab, f. 65r).⁴⁸

Las recetas referidas a las labores cotidianas de una comunidad eminentemente campesina, es decir la ganadería y la agricultura, conforman el cuarto y quinto grupo más frecuente en unos porcentajes similares, 5% y 4% respectivamente. De esta manera, la protección y cuidados del ganado figuran entre las preocupaciones más recurrentes del morisco. En este punto, los remedios mágicos valen para la cura de dolencias y enfermedades parasitarias: «para caer los gusanos de las bestias» (ms. BNE 5267, f. 101r), «para dolencia del ganado» (ms. CSIC Resc/59, f. 223r), para las madres que rechazan a sus crías: «el animal que aborreçe su ficho» (ms. BRAH 11/9416, caja n.º 25, f. 2v) o para localizar cabezas de ganado perdidas y para su protección de los depredadores: «escantar o ligar una bestia o animales perdidos» (ms. BRAH 11/9416, caja n.º 25, ff. 4v-8r).⁴⁹ Por lo que respecta a las labores agrícolas, el morisco se vale de la magia para alejar la tormenta y el granizo que dañan los cultivos: «nublos malos» y «nublada mala de pedríscola» (ms. BRAH 11/9410, f. 158r), «nube mala» (ms. BRAH 11/9416, caja n.º 26, f. 5v), también para exterminar las plagas que asolan los campos: «para las formigas» (ms. CSIC Resc/59, f. 223r), para los árboles a los que se les seca la fruta y, algunos más especializados, para cultivos concretos como las almendras.

Los campos de acción del recetario mágico aljamiado cubren en menor medida⁵⁰ otros aspectos de la vida cotidiana del morisco, como las labores domésticas: «para el pan de çurç» (ms. BRAH 11/9416, caja n.º 25, f. 4v), el cuidado de los niños: «para la criatura que mucho plora» (ms. BNE 5228, f. 178 r), la familia: «para tener amistad entre los ermanos» (ms. BRAH 11/9416, caja n.º 26, f. 3r), los viajes: «para tirar la ansia del camino» (AHB, ms. Àrab, f. 63r). También hay remedios para el que descuida sus deberes religiosos: «para el dejador de l-açala» (AHB, ms. Àrab, f. 74r), para la memoria: «para decorar» (ms. BRAH 11/9416, caja n.º 18, ff. 1r-2r), para el que tiene miedo al cristiano: «cuando encontrarás algún descreyente i le ternás miedo» (AHB, ms. Àrab, f. 68r), para hacerse invisible: «para encubrir de las gentes» (AHB, ms. Àrab, f. 66r), para las posesiones demoniacas: «para el que le viene l-aššaytan dormiendo o estando solo» (ms. BNE 4937, f. 40r) y como solución al aojamiento: «para el-ojo malo» (ms. BNE 5377, ff. 63v-70r). En todo punto, resulta cuanto menos

48 Aquí *atar* (como en árabe *rabāṭa*, vid. Dozy, 1881: I, 500b) tiene el mismo sentido figurado que entre sus vecinos cristianos coetáneos; véase el § 4.2 del capítulo V, por Alberto Montaner y María Tausiet. Para su práctica en la magia islámica, vid. Doutté (1908: 287-296). Según sus datos, el *rabṭ* o 'ligadura', en el caso de las mujeres, podría no corresponder a esterilidad, sino a frigidez (en sentido lato).

49 Véase la edición de este caso en n.º 4 del apéndice textual incluido al final de este capítulo.

50 Aunque en porcentajes muy bajos por cada campo (labores, familia, miedo, etc.), suponen en total un elevado resto porcentual del 29%.

curioso que las recetas destinadas únicamente a la cura del mal de ojo supongan tan solo un 1% del repertorio mágico analizado.⁵¹

Fuera de esta clasificación y del corpus de manuscritos que he considerado en este estudio, es necesario, para finalizar, mencionar la existencia entre los moriscos de los que se podrían denominar «talismanes mortuorios». La *carta de la fuesa, carta de la muerte, carta del muerto, carta de muertos, carta de la fe o a'ddu'a de fe* constituye un caso peculiar dentro de la religiosidad popular morisca que, aunque a otro nivel, sí parece adecuado incluirla dentro del mundo mágico/religioso criptoislámico. Este texto en árabe, al que generalmente acompañan unas breves instrucciones en aljamiado, aparece en los mss. Resc/8 (Longás, 1915: 23 y 295-299), Resc/13 (Khedr, 2004: 205-210), Resc/22 (Labarta, 1993: 166), Resc/53 (Morán, 1993: 202-203) del CSIC, mss. 11/9398, 11/9405, 11/9408 (Vázquez, 2007: 181), 11/9410 de la BRAH,⁵² ms. Arabe 774 de la Bibliothèque Nationale de France (Sánchez, 1982: 40-42),⁵³ ms. D-d/IV, 32 de la Biblioteca de las Escuelas Pías de Zaragoza⁵⁴ y en el documento aljamiado de Morata de Jalón (Cervera, 1995: 85-95),⁵⁵ textos a los que habrá que sumar ahora la versión aljamiada del ms. CSIC Resc/53 y el fragmento bilingüe árabe-aljamiado del ms. CSIC Resc/24 (Roza, 2012), no considerados hasta ahora en estudios precedentes.

La *carta* en cuestión consiste en una profesión de fe escrita, al igual que las recetas mágicas, con azafrán en papel o pergamino, que, introducida en la mortaja o depositada en la mano o mejilla del difunto, acompañaba a este en los tormentos de la tumba y en su paso de este mundo al otro. Por otro lado, el carácter talismánico del escrito aparece claramente explicitado en algunas de estas versiones, como la de Morata de Jalón (Cervera, 1995: 86), en las que se indica cómo los beneficios de la *carta* los alcanzará no solo aquel que la posea el día de su muerte y en la fosa, sino también quien la recite, escuche o, simplemente, como cualquier otro talismán, porte consigo en vida. Esta tradición, netamente andalusí y norteafricana (tradiciones mortuorias muy similares parecen denunciadas en varias fetuas emitidas por muftíes norteafricanos entre los siglos XIII al XV), parece hundir sus raíces en prácticas islámicas previas como la descritas por al-Ġazālī (Asín, 1941: 162-163), como la costumbre de depositar ejemplares del Corán en las sepulturas o la de poner en las manos de los difuntos papeles con versos coránicos

51 El origen demoníaco del mal de ojo hacía que fuese considerado en la sociedad islámica como una de las causas contra la que era más difícil luchar. Recordemos que el propio Muḥammad se vio afectado por él y tuvo que buscar el medio para combatirlo (Álvarez de Morales, 2011: 116).

52 El ms. 11/9399 conservado en esta misma biblioteca contiene un breve fragmento aljamiado (f. 45v) titulado «l-addu'a de la carta» que queda interrumpido en la mitad del folio, sin que sepamos con certeza si estas breves líneas se corresponden con la tradición de la *carta del muerto*.

53 En su trabajo, la autora hace algunas referencias al procedimiento seguido en los enterramientos moriscos, así como a la denominada *carta de la fe*, aunque, inexplicablemente, en su edición integra del manuscrito BNF 774 no transcribe el texto árabe de la carta, contenido entre los folios 79v y 82v.

54 Se conservan en este manuscrito tres versiones de la carta redactadas en árabe con espaciado para intercalar su traducción aljamiada, que no se llegó a copiar. Agradezco a Alberto Montaner las informaciones que me ha facilitado sobre los códices conservados en esta biblioteca y la preparación del apéndice textual n.º 7.

55 Da cuenta Cervera en su trabajo de los contenidos del hallazgo de esta localidad zaragozana, pero el documento que contiene la carta permanece aún inédito. Quisiera agradecer a su propietaria, doña Angelita Rodrigo, vecina de Morata de Jalón, su amabilidad por permitirme la consulta de este documento.

4. CONCLUSIONES

El recetario mágico morisco entronca directamente con la tipología mágica islámica, heredera a su vez de otras tradiciones, y en la que el poder de Dios se superpone a cualquier otra fuerza sobrenatural. Consecuentemente, las prácticas mágicas referidas en los manuscritos aljamiados (adivinación, talismanes, bebedizos, sahumerios, conjuros, etc.) tienen, salvo contadas excepciones, carácter beneficioso. La magia se concibe, pues, como solución a problemas cotidianos, como pueden ser los relacionados con la salud, el amor, las labores del campo, la familia, el mal de ojo o el tránsito entre la vida y la muerte.

Es interesante resaltar que gran parte de los remedios contenidos en el recetario aljamiado están destinados a la curación de enfermedades. En este sentido, el proceso de aculturación sufrido por los moriscos, a partir de la erradicación oficial del islam y la lengua árabe de la Península, supuso la imposibilidad de acceso a obras médicas clásicas. Asimismo, la ausencia de una clase médica morisca lleva a estas comunidades a refugiarse en prácticas populares como solución a sus males. Por otro lado, el hecho de que algunas de estas recetas estén destinadas a la curación de hechizados o ojaados nos hacen suponer que también existió una magia ilícita morisca que recurría a las fuerzas demoniacas para conseguir sus fines. En cualquier caso, y como es lógico, los manuscritos aljamiados, en su mayor parte de contenido religioso, no presentan ningún caso perteneciente a este tipo de magia, si bien es cierto que algunos remedios pueden tener propósitos más o menos dañinos.

En este sentido, sería necesario ahondar más en los datos proporcionados por la documentación cristiana. La práctica de la magia negra entre las comunidades moriscas aparece referida en los procesos inquisitoriales (pactos y relaciones carnales con el demonio) junto a otras técnicas de la magia blanca desconocidas en los manuscritos moriscos. Es difícil saber, no obstante, cuáles de estos supuestos casos de magia maléfica se correspondían con prácticas habituales entre los moriscos y cuáles respondían en realidad a la presión y tortura a la que el encausado normalmente era sometido en dichos procesos.

Esta diferencia tipológica entre la documentación cristiana y los textos aljamiados, en la que habría que profundizar, me lleva a preguntarme si la magia referida en estos procesos inquisitoriales responde a una intencionalidad que distorsiona la realidad de las prácticas de los moriscos o, por el contrario, son los propios manuscritos aljamiados los que nos ofrecen una imagen en parte desfigurada de las técnicas realmente empleadas por estos últimos musulmanes. Savage-Smith (2003: 1-6) señala, con relación a las prácticas talismánicas en el mundo islámico, cómo los objetos que nos han llegado de época medieval (amuletos, talismanes, sellos, etc.) en realidad no se corresponden con la tipología mágica descrita en la tradición literaria islámica. De igual manera, mientras que los textos aljamiados presentarían una magia islamizada y, por lo tanto, lícita, la sociedad morisca se valdría, no solo de esta, sino de otras técnicas que no respetaban el estatus de legalidad (ritos y cultos de tipo idolátrico) y que, por consiguiente, no aparecerán en los códices aljamiados, pero sí en la documentación cristiana. Sea como fuere, los moriscos, como cualquier otra sociedad, conocían y

practicaban la magia. El aislamiento, la marginación social y el declive de estas comunidades favorecieron la popularidad de estas prácticas, aunque seguramente, como supone Labarta (1993: 0.8), estos no eran ni más ni menos supersticiosos que sus contemporáneos cristianos.

✠ APÉNDICE TEXTUAL ✠

1. *Alḥerzi*

Arxiu Històric de Barcelona, ms. Àrab, s/sign., f. 67r

[f. 67r] *Alḥerzi* [= talismán]. Quien escribirá estos sillos no temerá a persona ni alchini [= 'genio']. I son estos los sillos benditos:⁵⁶

ظ	ي	ف	ح
ف	ح	ظ	ي
ح	ظ	ي	ف
ي	ف	ح	ظ

ط	ي	ح	م
ح	م	ط	ي
م	ط	ي	ح
ي	ح	م	ط

[Transcripción según el valor numérico]⁵⁷

900	10	80	8
80	8	900	10
8	900	10	80
10	80	8	900

9	10	8	40
8	40	9	10
40	9	10	8
10	8	40	9

2. Caso para recabar menester⁵⁸

Arxiu Històric de Barcelona, ms. Àrab s/sign., ff. 66r-67r

Caso para recabar menester. Toma el coraçón de la burbuta [= 'abubilla']⁵⁹ i mételo dēbašo

⁵⁶ Escribe las palabras *muḥiṭ* 'guardián' y *ḥafiz* 'custodio', el segundo de ellos es uno de los nombres de Dios conocidos por sus propiedades mágicas (*ḥāwaṣṣ al-asmā' al-ḥusnā*). Aparece una versión del mismo caso, con alguna variante, en el ms. csic Resc/22 (Labarta, 1993: 73).

⁵⁷ Como puede apreciarse al sustituir las letras por números, ambos cuadrados presentan desajustes. En el de la derecha (*ḥafiz*), las dos últimas filas están desordenadas, debiendo seguir las secuencias 10+900+8+80 y 80+8+900+10, respectivamente. En el de la izquierda (*muḥiṭ*), las diagonales suman 68 en lugar de 67.

⁵⁸ Una versión de esta receta aparece, con algunas variantes, en el ms. CSIC Resc/22, ff. 34 v-35 v (Labarta, 1993: 15), en este caso, para volverse invisible.

⁵⁹ La abubilla (*al-budhud*) aparece mencionada en el propio Corán (27: 20-28) como portadora de noticias del pueblo de Saba, mientras que en el Antiguo Testamento (Lv 11, 13-19) se incluye entre las aves impuras. La designación *burbuta*, con variantes *burbute* ~ *borbute* ~ *gurgute*, es una forma común en zonas del norte de Zaragoza, Huesca y Navarra (Asensio, 1998: 33; Sierra, 2003: 130a), que Andolz identifica erróneamente con el cuclillo (1984: 51b, s. v. *burbute*). La forma con asimilación *butbuta* aparece en el ms. aljamiado de Urrea de Jalón, f. 128r (ed. Corriente, 1990: 207), a la que se otorga indebidamente el sentido de 'caracol' (p. 324), a partir de la entrada homónima de Pedro de Alcalá (ed. Corriente, 1988: 10b), voz que Alonso del Castillo transmite,

de una piedra en-una cruçijada de camino i déjala estar ocho días del-ğumu'a [= 'viernes']. I el novén día tomarás una flor qu-afallará allí. I por cosa que oyas ni veas no te vuelvas [***]⁶⁰. Mas toma la flor de donde el coraçón pusiste i aunque oyas que te demandan la flor ni veas a ninguno, no te vuelvas, mas di cuando te demanden la flor: «Dame mi piedra». I esto dirás tres vezes, i si te darán la piedra, lançarás la flor i sino, vete tu camino que [***] flor [f. 67r] arás lo que querrás. Tamat [= 'se acabó'].

3. [Alddu'a i-elherzi]

Zaragoza, Biblioteca de las Escuelas Pías, ms. 12, ff. 210r-212r

Biçmi illahi i'rrahmāni i'rrahīmi [= 'En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso']. Este es el a'ddu'a i-elherzi [= 'la plegaria y el talismán']. Quien lo dirá en la mañana es en [f. 210v] la seguridad de Allah fašta la noche i quien lo dirá en la noche es en-la seguridad de Allah daqui-a la mañana por el dicho de l-anabī [= 'Profeta'] Muḥammad (ṣalā Allahu 'alayhi wa ṣṣalam [= 'bendígalo Dios y lo salve']) que se lo-demostró Ġibrīl ('alayhi ilṣṣalām [= 'la paz sea sobre él']). La ora que puyó [= 'Cuando ascendió'] a los çielos⁶¹ era que lo buscaba un al'ifrit [= 'demonio'] con setenta çentellas de fuego para matarlo i socorriólo Ġibrīl con-ešte a'ddu'a [= 'plegaria']. I-es este el a'du'a siguiente:⁶²

Defiéndome con-el poderío de Allah
A'ūdu bi-wağhi illahi
 [f. 211r] el onrado i con las palabras de
alkarīmi wa bi-kalīmāti
 Allah, las cunplidas, aquellas que
illahi itāmāti allatī lā
 no las trespasa bueno ni ma
yūğāwizuhūna bārrun wa lā fā
 lo, del mal que á halegado i
ğirun min šarri mā ḥalaqa wa
 del mal de lo que á criado, de la tie-
min šarri mā dāran fi ilār
 rra i lo que salte
di wa mā yāhruğu
 d-ella, i de los escándalos de la noche
minhā wa min fitani ilayli [f. 211v]
 i del día, i de los caminantes

wal-nahāri wa min ṭawāriq
 de noche, i del día, sino cami-
ilayli wa alnnāhari ilā ṭā
 nante sino con bien, ya Allah, ya
riqi illā bi-ḥayri, yā Allah, yā
 piadoso, ya fiziente graçia guárda-
hanānu, ya manānu, aḥfizā
 me con tu ocho, aquel que
nī bi 'aymika alladī lā
 no duerme, i guárdame
yanāmu wa ahriznī
 con tu guardia, aquella que no
bi ḥirzika alladī lā yurā [f. 212r]
 falleçe, pues que tú eres Allah el sabidor
mu fa-innaka anta Allah il'alīmu
 fiziente graçia, yā Allah, yā Allah
almanānu, yā Allah, yā Allah.

4. [Para escantar i ligar una bestia]

Madrid, BRAH, ms.11/9416, caja nº. 25, ff. 5v-7v

Biçmi illahi ilrahmāni ilrahīmi [= 'En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso']. Esto es para escantar i ligar una bestia o animales perdidos para que los tenga Allah en su guarda i-envíe sobr-ella Allah a quien la guardará toda la noche fašta la mañana de toda ali-maña mala con su poderío. I-as de dezir lo siguiente de paso [= 'de corrido']:

A'ūdu billahi mina alšayṭani [f. 6r] ilrrağim [= 'Me refugio en Dios del diablo maldito'].

con ese mismo sentido, como *baṭbūṭah* (Corriente y Bouzineb, 1994: 84 y 114). Sin embargo, la comparación con el pasaje coránico citado revela que, en el pasaje del ms. de Urrea, se trata de la abubilla.

⁶⁰ Marco siempre con asteriscos los pasajes ilegibles.

⁶¹ Hace referencia al viaje nocturno de Muḥammad desde la Mezquita Sagrada de La Meca hasta la Mezquita Lejana de Jerusalén y su posterior visita al cielo y el infierno (Corán, 17: 1).

⁶² En las líneas 18-19 aparece añadida al margen una variante: «que no-camina | *llā yaṭruqu*», por *illā yaṭruqu*. En la línea 23, *fiziente* es forma aragonesa de *faziente*, construida sobre el tema de perfecto.

Biçmi illahi ilrraḥmāni ilrraḥīm [= 'En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso']. Allaa humma [šalla]⁶³ 'alā çidinā wa mawlānā Muḥammadin ilkarīm wa alihi wa çalam taçlimma [= 'Señor, la bendición sea sobre nuestro Señor y nuestro Profeta Mahoma el noble y le de bendición completa']. Señor, yo te demando por tu onra aquella que detallas [= 'destajas'] con-ella la onra de los poderosos menos de tú i-aclarreçes con-ella los lenguaches de los que te demientan i t-ensalçan i te sirven. ¡Yā Señor de todas las cosas!, ruégote por amor de los [f. 6v] que te sirven i te adoran i por-el dreytache de tus almalāques [= 'ángeles'], Ğibri'il i Mikā'il i Çarafil, i por amor de 'Azarayā'il, i por el dreytache⁶⁴ de tus nonbres aquellas qu-están escritas en los rincones de tu al'arši [= 'el trono'] el-onrado i por amor de tus alnabīs [= 'profetas'] los çercanos, 'Içā [= Jesús], tu arruḥ [= 'espíritu']; i de Ibrahim [= Abraham], tu amigo; i de Muçā [f. 7r], tu hablante, i de Muḥammad (šalā Allahu 'alayhi wa çalām [= 'bendígalo Dios y lo salve']), tu mensachero i tu eslito [= 'escogido'], que tú guardes tal cosa de fulano de todo lobo i de toda fiera i de toda alimaña mala i de todo ladrón que no puedan nozirla [= 'dañarla'] ni sacarla de todo el término por tu poderío, que Tú es sobre toda cosa poderoso. Bi'izika wa bikafa'ika rabi ħirzika ilkarīm [f. 7v] anta ħirzaha yā Allah, yā Allah, yā çami'u illdu'u'i birahmatika, ya alrraḥmānu alrraḥimīna, yā rabi il'alamīna [= 'Con tu gloria y con tu eficiencia, Señor, tu amuleto el generoso, Tú eres su amuleto, ¡oh Dios!, ¡oh Dios!, ¡oh Dios!, ¡oh escucha mi ruego con tu clemencia!, ¡oh el Clemente de los clementes!, ¡oh Señor de los mundos!'].

I deçirlo as tres veses, i-echarás cada veç que itarás [= 'echarás'] u[n]-nudo en el vendo [= 'faja, tira'] de lana, i colgarl-as el vendo a la serena, que no toque el vendo en nenguna cosa, que lo meneye el-ayre, que Allah es el guardador de toda cosa. Wā alḥamdu lillahi rabi il'alamīna [= 'y la alabanza a Dios, Señor de los mundos'].

5. [Capítulo en los nonbres de la qayata de Mūçā]⁶⁵

Madrid, BNE, ms. 5377, ff. 61v-62v

Capítulo en los nonbres⁶⁶ de la qayata de Mūçā⁶⁷ ('alayhi i'şşalātu wa a'ççalāmu [= 'sobre él sea la bendición y la paz']) i e[s apro]vechante⁶⁸ para ðentrar so[bre] rey o señor [***]. [D] ixo Allah (ta'alā [= 'ensalzado sea']):

—¿Qué [e]s aquello de tu mano [f. 62r] la ðerecha?, yā Mūçā.

Y-él era más sabidoꝝ, ðixo:

—Es mī qayata, que me recuesto sobr-ella i huxeo⁶⁹ con-ella a mī ganado. I a mī ay en ella otros provechos.

Ðixo:

—Lánçala, yā Mūçā.

I lançóla i veos que se hizo una sierpe que andaba. Ðixo:

63 Forma exigida por el contexto.

64 La expresión *por el dreytache de*, común en los textos aljamiados, traduce la fórmula árabe de juramento *bi-l-ḥaqqi* [+ sustantivo] (Montaner, 2003: 155).

65 Editado con algunas variantes por Rodríguez (1983: 240-241).

66 Como se ha visto en la nota 31, el modelo transmitido por al-Būnī difiere sustancialmente del diseño morisco. Así, una de las diferencias más acusadas en la tradición aljamiada es la ausencia de los nombres tomados del hebreo que el cayado originariamente poseía (Fodor, 1978, reimpr. 2004: 111-112).

67 Recoge el relato bíblico del diálogo de Dios con Mūçā (Moisés) en el monte Sinaí y la conversión de su cayado en serpiente (Ex 4, 1-5), episodio presente también en el Corán, 20: 17-21; 27: 9-10; 28: 31.

68 Encierro entre corchetes de ahora en adelante las lecturas conjeturales debidas al deterioro del código.

69 Derivado intraromance de *ox*, tomado del árabe andalusí *uṣṣ* (sin paralelos en el resto del árabe, por lo que podría ser de origen hispanico, o bien una creación onomatopéyica), voz usada para espantar la caza y los animales domésticos (Cfr. *DRAE*, s. v.; Rodríguez, 1983: 240 y 428, y Corriente, 2008: 403b).

7.

[*Alğadwāl*]⁷⁸

Zaragoza, Biblioteca de las Escuelas Pías, ms. D-d / IV, 38

[Transcripción según el valor numérico]⁷⁹

ط	ط	پ
ج	ه	ز
ج	ا	ك

4	9	2
[3]	5	7
[8]	1	6



FIGURA 172. Continuación de la *Alddu'i- elherzi* (ms. EPZ 12, ff. 211v-212r).

⁷⁸ Cuadrado mágico (*ğadwāl*, *wafq* o bien *hātim*, que es lo que en los textos aljamiados se traduce por *sello* ~ *sillo*, véase arriba el apénd. n.º 1) de un talismán árabe procedente del hallazgo de Almonacid de la Sierra. Se trata de una hoja de 341 × 237 mm plegada en 86 × 60 mm. El anverso, enmarcado por una orla, está escrito por completo y comienza con la basmala y la doxología del profeta en tinta negra y letra de módulo grande, a las que sigue el texto con letra pequeña amarillenta, dividido en tres secciones separadas por sendas cenefas completadas por hileras de sellos de Salomón (☆) con el nombre de Dios (الله = *Allāh*) inscrito y una palmeta con la inscripción, sin vocalizar, *Lā hawla wa-lā quwwata illā bi-lāhī al-ʿalīyī al-ʿazīmī* = 'No hay poder ni fuerza sino en Dios, el alto, el grande'. En la tercera sección se identifica el tipo de objeto mágico mediante la indicación «*hādā l-ħirz*» = 'este talismán'. En el reverso consta el cuadrado mágico transcrito a continuación, que aparece en la página en veinticuatroavo que queda a la vista tras plegarse la hoja. Está inscrito en un marco de motivos geométricos y se compone de letras cúficas huecas, con relleno de trazos verticales espaciados (|||). El talismán en su conjunto responde al diseño canónico: «Ceux-ci [*sc.* les talismans] sont généralement composés de deux éléments: d'une part une prière adressée à Dieu et/ou aux anges ou aux djinns, incluant la demande concernée (richesse ou séduction, fécondité, vengeance, etc.). D'autre part, un tableau (*jadwāl*) représente sous forme figurée les éléments subtils qu'il s'agit de faire intervenir. Pratiquement, il s'agira de lettres composant un Nom divin ou un verset coranique, séparées et réparties sur un carré magique» (Lory, 1998: 771b-772a).

⁷⁹ El cuadrado mágico corresponde al modelo bien conocido, tanto en la magia en general (Alonso Fernández-Checa, 2000: 492) como en la árabe en particular, donde es denominado *badūh* por las letras que aparecen en las esquinas (Doutté, 1908: 192-193; Canaan, 1937-1938, reimp. 2004: 157-158, figs. 14, 15 y 17; Savage-Smith, 2004: XXV-XXVI; cfr. Kazimirski, 1860: I, 95a). Su constitución responde al «method of the oblique square», en el cual (siendo *n* el rango del cuadrado, esto es, su número de filas y columnas), el número central es $x = (n^2 + 1)/2$; el número que está sobre el central es $y = n^2$ y el que está debajo es 1 (Comes y Comes, 2012: 331a). En el presente caso, como $n = 3$, entonces $x = 5$ e $y = 9$. En este *ğadwāl* todas las líneas suman 15, aunque para ello hay que intercambiar, en este ejemplar, las posiciones de la *hā'* <ح> y de la *ğīm* <ج> (como he hecho en la transcripción numérica), erróneamente dispuestas. Nótese además que la *zā'* <ز> presenta dos puntos en lugar de uno, lo que favorece su confusión con una *tā'* <ت>, cuyo valor numérico (400) desvirtuaría la constitución del cuadrado.