



Fórmulas religiosas con finalidad profiláctica en el contexto andalusí
Fórmulas religiosas com finalidade profilática no contexto andaluz
Religious formulae with prophylactic purposes within the Andalusí context

Alejandro RAMOS RODRÍGUEZ¹

Resumen: Este artículo presenta una serie de piezas de metal, identificadas normalmente como talismanes. En estas piezas podemos leer leyendas epigráficas relacionadas con el *Corán* y otras fórmulas religiosas islámicas. Es una muestra de la estrecha relación entre la magia y la religión como parte de una cosmovisión que incluye la creencia en un mundo sobrenatural. Esta relación se obvia o se niega dese estamentos ortodoxos, pero está presente entre la población andalusí.

Abstract: This article presents a group of metal artifacts, which are usually classified as talismans. In these artifacts we can read epigraphic engraved legends that are related to Koran and other Islamic religious formula. This fact displays the close relationship existing between magic and religion as parts of a cosmology concerning the belief in a supernatural world. This relationship is avoided or denied by the Orthodox Establishment, although it is spread among Al-Andalus population.

Palabras clave: Talismán – Islam – Religión – Magia – Epigrafía.

Keywords: Talisman – Islam – Religion – Magic – Epigraphy.

ENVIADO: 15.01.2016
ACEPTADO: 29.03.2016

¹ Doctor de la Universidad de Alicante (UA). E-mail: arekadasar@gmail.com.



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

I. La cosmovisión en las sociedades islámicas

Para poder analizar y comprender el fenómeno objeto de este artículo, es decir, el uso de fórmulas religiosas en artefactos con finalidad mágica profiláctica, debemos aproximarnos al mundo de las ideas y conceptos de la sociedad que los ha producido. Un concepto clave usado en antropología para referirse a ese mundo de las ideas es el de cosmovisión. La cosmovisión define el concepto general que tiene un pueblo o una sociedad sobre el mundo en el que habita. Esta cosmovisión comprende muchas facetas, desde ideas de cómo se organiza e interrelaciona la sociedad, ideas de cómo funcionan los mecanismos que rigen la naturaleza y el cuerpo humano, hasta normas que rigen el comportamiento adecuado en un contexto definido.

Un aspecto más que forma parte de esta cosmovisión es el concepto que se tiene sobre los ámbitos de la realidad material, la realidad inmaterial y su relación mutua. En este aspecto encontramos las creencias de una sociedad en cuanto a dioses, seres sobrenaturales, esencia y naturaleza del hombre, etc.

Pero si la cosmovisión es un producto social, ya que pertenece al acervo cultural de un grupo, no es inamovible ni unívoco. Dentro de una sociedad estos conceptos pueden variar con el tiempo, pero también con el substrato social en el que nos centremos. Incluso a nivel individual no todos los miembros de un grupo comparten todos los conceptos de la cosmovisión del mismo (EICKELMAN, 317-321).

En el caso de las sociedades islámicas encontramos una serie de elementos que se repiten y forman parte de una cosmovisión islámica general. Aunque no debemos olvidar que en cada zona y en cada grupo podemos encontrar otros elementos que varíen y que sean incluso contrapuestos. En el ámbito de las creencias estos elementos comunes son bastante numerosos. De hecho, buena parte de los conceptos de la organización y el funcionamiento del mundo se basan en los libros sagrados, por lo que son comunes a todos los musulmanes. Sin menoscabo de las diferencias que se puedan encontrar en estos aspectos, podemos citar dos ideas fundamentales de la cosmovisión islámica que se reflejan en los objetos que más adelante analizaremos.

La primera de estas ideas es la división de la realidad del mundo dividida en dos ámbitos. Por un lado, un mundo material asociado a la naturaleza visible y



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

al ser humano como entidad tangible, y por otro, un mundo espiritual, compuesto por entidades invisibles y fuerzas sobrenaturales. Esta idea de división del mundo no es exclusiva del islam, al contrario, está presente en casi todas las sociedades pre-científicas, e incluso permanece vigente en las sociedades científicas modernas, en las que se combina el conocimiento cada vez más exacto de la naturaleza material con las creencias en realidades intangibles fuera de posible demostración científica. Estos mundos no son paralelos, sino tangentes, se tocan e interactúan.

La segunda idea que se debe destacar es la de la voluntad de Allāh, que es la que rige todo el mundo, tanto en su aspecto material como en el intangible. En el *Corán* (1:2) se repite varias veces que Allāh es el señor de los dos mundos, haciendo referencia a su poder absoluto sobre la naturaleza material y la naturaleza espiritual de todos los seres y fuerzas existentes. Esta idea está muy arraigada en las sociedades islámicas, en las que se considera que el hombre está sometido a su Dios en todos los aspectos de la vida, y de que todo lo que suceda será por la voluntad de la divinidad. De ahí el nombre de la propia religión profesada, *islam* –sumisión–, y la frecuencia de la aparición de conceptos como *makṭub* –destino escrito– (EICKELMAN, 330-337).

La combinación de estos dos conceptos clave en la cosmovisión islámica puede explicar que encontremos unidos elementos que en principio serían contradictorios. Si la religión islámica en su ortodoxia rechaza la magia y el dirigirse a seres sobrenaturales aparte de Allāh, el ideario común somete todo a la voluntad de Allāh, incluidos esos seres sobrenaturales. Toda vez que el mundo material y el inmaterial entran en contacto a menudo, y normalmente para desgracia del ser humano en forma de enfermedades e infortunio, no es de extrañar que la gente pretenda acudir al regidor de ambos mundos para que le sea propicio. Así, se puede observar como la práctica ancestral de intentar por parte del ser humano interferir en el mundo inmaterial para su provecho, encuentra una cobertura ideológica en el propio ideario del islam.

El devoto musulmán considera que su Dios le puede ayudar en sus cuitas ya que es el señor del mundo inmaterial, pero en vez de dirigirse a él de una manera ortodoxa, el de la oración y la petición, lo hace de una manera más mágica, ya que usa prácticas y objetos que lo que buscan no es solicitar sino propiciar los efectos deseados, eso sí, a través de la intercesión de Allāh. Fruto



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

de esta combinación de conceptos encontramos numerosas prácticas mágicas que incluyen elementos religiosos.

De éstas, nos centraremos en la elaboración de talismanes en los que se usan fórmulas religiosas características del islam para proteger a su portador. Talismanes que en la mayoría de los casos eran elaborados por hombres de fe.

II. Formas de contacto entre los dos mundos

La coexistencia del mundo material y el mundo espiritual hace posible concebir vías de contacto entre ambos, y el ser humano puede acceder a ellas, ya que posee una doble naturaleza. De hecho, en esta cosmovisión, el hombre está en el punto de contacto de ambos mundos al poseer un alma, que comparte las características del mundo espiritual, y un cuerpo de carne y hueso, que forma parte del mundo material.

El acceso al mundo inmaterial se produce cuando el alma humana se desvincula de su cuerpo material y penetra en ese otro mundo, en él percibe realidades que de otra manera le están vedadas. Pero no todos los seres humanos tienen la misma capacidad para realizar este viaje. Esta diferencia la explica Ibn Jaldún al distinguir entre tres tipos de almas propias a los seres humanos.

El autor otorga la capacidad de llegar a la percepción espiritual a una serie de seres humanos bendecidos por Allāh. Por un lado, encontramos a los profetas, que son capaces de desvincularse totalmente de su condición humana y llegar a la condición angélica, escuchar las palabras espirituales y las alocuciones divinas que escuchan los ángeles. Al volver a su condición humana modulan el mensaje recibido para transmitirlo a los hombres. En segundo lugar, están los santos o morabitos, que mantienen contacto con el mundo oculto y pueden realizar prodigios (IBN JALDŪN, 150 y 794-797). La posibilidad de que estos personajes religiosos puedan desarrollar este tipo de actividades es que gozan de la bendición de Allāh, han recibido su *baraka*, lo que les pone en un grado superior al de los comunes mortales en cuanto a su relación con el mundo oculto.

El resto de los seres humanos poseen almas incapaces de penetrar en ese otro mundo. Sin embargo, hay quienes pretenden hacerlo, consiguiéndolo de



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

forma parcial gracias a que el poder de su mente pone en acción su capacidad reflexiva a voluntad. Para ello utilizan elementos materiales y con poder sugestivo –que pueden ser desde cuerpos transparentes, huesos de animales, fórmulas rimadas hasta indicaciones ofrecidas por las aves u otros animales–, que les ayudan a desprenderse de su condición humana. Pero su propia limitación hace que perciban mejor los hechos particulares que las cuestiones generales, perciben estos hechos gracias a su imaginación, que los reaviva y se los ofrece como reflejo. No siempre son ciertas las palabras que se les inspiran, ya que son inspirados por demonios. Deben completar con conjeturas las lagunas de lo que han percibido (IBN JALDŪN, 166-170).

Así, se reconoce la capacidad de acceder al mundo invisible tanto a hombres de religión como a magos. Es por ello que tanto desde las escrituras sagradas como desde los escritos de diferentes pensadores se intentará marcar una clara diferencia entre ambos tipos de individuos. Se resaltarán la diferencia en la manera de acceder al otro mundo, ya que es la marca de distinción entre la profecía y la adivinación. Ya en el *Corán* se distancia el hecho de la profecía de las otras prácticas, afirmando que el Profeta no es como los demás, ya que su mensaje viene directamente de Allāh, a través de un ángel mensajero.² Es Allāh quien los ha elegido para mandarles su mensaje y que lo propaguen entre los hombres. Por el contrario, los humanos que quieren acceder a este conocimiento sin ser profetas, lo hacen a través de diferentes técnicas que les ayudan (FAHD 1987, 68).

III. Actitud frente a las prácticas mágicas

Dentro de contextos islámicos vamos a encontrar posicionamientos diferentes en torno a las prácticas mágicas. En parte, esta ambigüedad viene marcada por la similitud anteriormente mencionada entre las prácticas que se observan entre los denominados magos y los profetas de la religión. Ambos tipos de personajes son capaces de contactar con seres inmateriales, y en ocasiones, las prácticas o los medios utilizados para ello se asemejan mucho. Esta similitud aumentará cuando a partir del s. XI se extienda el fenómeno del morabitisimo, en el que se desarrollarán actividades totalmente relacionadas con la magia por

² “Que es de verdad la palabra de un noble mensajero [Ĝibrīl]

Y no la palabra de un poeta. ¡Qué poco creéis!

Ni es la palabra de un adivino. ¡Qué poco recapacitáis!” (Corán, 69:40-42).



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

parte de hombres de religión, considerados benditos por sus congéneres, aunque a veces rechazados por la ortodoxia más estricta.

La actitud oficial del islam como ideología religiosa es contraria a la magia y sus diversas prácticas. En el libro sagrado de los musulmanes se reconoce la existencia de la magia en las suras 113 y 114,³ en las que se menciona el poder de las brujas, que ha sido concedido por Allāh, así como el mal de ojo y al diablo. También se menciona la práctica de la magia en otras suras (*Corán*, 2:102; 20:69-73; 26:221-227), siendo denostada, ya que se define como una fascinación sobre los espíritus, una mentira o una posesión de un *ġinn*. Se la rechaza principalmente por su relación con el politeísmo, ya que el mago se dirige a otras entidades espirituales que no son Allāh en sus invocaciones, por lo que es equiparada a la infidelidad religiosa. En el Hadiz encontramos condenas contra la magia en numerosas ocasiones (FAHD 1977, 591).

Sin embargo, hay algunas referencias tanto en el *Corán* como en el Hadiz en las que observamos prácticas muy similares a las mágicas desarrolladas por personajes sagrados, incluso el propio profeta Muḥammad. Ejemplos de éstas son el episodio en el que el Profeta deshace un hechizo que le habían lanzado unas chicas judías de Medina o en el que cura a Alī antes de la batalla de Badr pasándole su mano ensalivada por la frente mientras recita una oración. En este caso se considera que actuaba bajo el auspicio de Allāh, y que por tanto se trata de milagros, pero de este tipo de episodios nació una serie de técnicas, sobre todo aplicadas a la curación, que incluían oraciones y ensalmos –*ruqya*–, pidiendo la ayuda de Allāh o de sus intercesores (FAHD 1987, 255-269). A partir de estas narraciones se desarrolló la llamada “medicina del Profeta,” que se difundió ampliamente por el mundo islámico. Este tipo de medicina

³ “Di: me refugio en el Señor del rayar del alba.

Del mal de lo que ha creado.

Del mal de la noche cuando se hace oscura.

Y del mal de las que soplan en los nudos.

Y del mal del envidioso cuando envidia” (Corán, 113).

“Di. Me refugio e el Señor de los hombres.

El Rey de los hombres.

El Dios de los hombres.

Del mal de l susurro que se esconde.

Ese que susurra en el pecho de los hombres

Y existe entre los genios y entre los hombres” (Corán, 114).

creencial convivirá con otra de carácter científico, perdurando durante bastantes siglos.

A pesar de que su uso era más acentuado entre las clases populares, no dejaba de encontrarse entre las prácticas desarrolladas por médicos profesionales. Las enfermedades que se podían curar por este medio eran aquéllas cuyo origen se presumía sobrenatural, provocadas por demonios, *ǧunnūn* o el mal de ojo. Como parte de estas prácticas médicas, se usaban todo tipo de amuletos o talismanes con carácter profiláctico, elementos corporales como la saliva, o procedentes de animales y plantas. Este tipo de recetas las encontramos en obras de médicos reconocidos como Ibn Rušd o Ibn al-Jaṭīb (ÁLVAREZ, 26-40). En este mismo caso encontramos la técnica adivinatoria más extendida entre el mundo islámico, la oniromancia, que es aceptada por Muḥammad como parte de la profecía (FAHD 1987, 255-269).

Otras técnicas ampliamente aceptadas son aquellas que usan los libros sagrados o los nombres de Allāh o de los seres bajo sus órdenes –*sīmiyā* o *‘ilm al burūf*–, que se basaba en el convencimiento de que dichas letras contenían virtudes poderosas⁴, con su combinación, ya formando palabras, ya usando sus equivalentes numéricos, se podía ejercer influencia sobre el mundo material (MACDONALD Y FAHD, 636). Estas letras y nombres se usaron tanto en técnicas adivinatorias como en la confección de talismanes.

Estas prácticas mágicas en la que se insertan elementos islámicos para legitimarlas, es lo que E. Doutté (211) califica como “Magia Coránica”, y hay elementos que llevan a pensar que no se contemplaban como magia punible. Algunas fetuas van en este sentido, Abū-l-Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyà’ al-Wanšārīsī recoge algunas sobre la magia hechas por sabios ulemas y cadíes de África y Al-Andalus, así, al-Kindī dice sobre la fabricación y el uso de talismanes que “los sabios han reprobado el empleo en los amuletos de palabras no árabes,” y al-Šabībī, 782 H./1380 J.C., en Cairuán “Si se trata de

⁴ Hemos de recordar la importancia que tiene la palabra en la religión islámica, en la que el Corán es palabra divina y debe recitarse. Aunque el uso de la palabra como fuerza mágica no es exclusivo de estos contextos culturales, sí se puede afirmar que en este caso cobra mayor importancia, lo que se refuerza por la omnipresencia de la palabra escrita en las artes islámicas por medio de la decoración epigráfica.



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon
Nous aspects en la investigació sobre la Corona d'Aragó
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

[unir a] dos esposos (...) que se utilicen, pues, los versos coránicos u otros textos no reprobables” (AL-WANŠARISĪ, 129-130).

A partir del s. XI aumentará en el mundo islámico la presencia de personajes religiosos. Son los santones o morabitos de diferentes escuelas sufíes, que irán ganando prestigio y seguidores como personas favorecidas por la *baraka* divina. Algunas de las actividades de estos santones unidos a la veneración de que son objeto y a los poderes que sus vecinos les otorgan, acercan aún más el mundo de las prácticas mágicas, en especial las profilácticas, hacia el ideario religioso de la gente común. Algunos de sus prodigios no se diferenciaban de los actos de los magos, llegando a haber casos en los que podían ser englobados dentro de la clasificada como magia negra –*sihāra*–, tales como hacer hablar a los muertos, caminar sobre las aguas, hacer hablar y obedecer a los animales y objetos, ver a distancia, etc. (FAHD 1992, 43).

La posibilidad de que estos personajes religiosos puedan desarrollar este tipo de actividades es que gozan de la bendición de Allāh, han recibido su *baraka*, lo que les pone en un grado superior al de los comunes mortales en cuanto a su relación con el mundo oculto. Así, estos santones pueden dominar a los seres sobrenaturales y las gentes de su alrededor acuden a ellos para que hagan de intermediarios entre ambos mundos y les ayuden en sus cuitas cotidianas (Westermarck, 28-29). Por lo que lo único que les diferencia de los magos es que éstos se ayudan de demonios u otros seres para conseguir lo que aquéllos hacen por intercesión divina (IBN JALDŪN, 974-977).

Este parecido parcial con ciertas prácticas religiosas, que llegan a ser desempeñadas por personajes sagrados, hará que se imponga cierta tolerancia hacia algunas actividades, que, estando dentro del campo de la magia, se subordinan a la potencia divina de distintas maneras. Será, en efecto, la diferencia entre el desarrollo de estas técnicas bajo la advocación de Allāh o sus intercesores –ángeles, santos, profetas–, frente a las que se ponen bajo la égida de otro tipo de poderes, lo que marcará para la mayoría de autores y autoridades la frontera entre la magia blanca o permitida y la magia negra o condenada. Con la consolidación de la nueva religión se va produciendo una islamización de todo tipo de prácticas con sentido mágico, lo que queda patente en la preponderancia de las fórmulas religiosas usadas como

elementos talismánicos,⁵ especialmente a partir de los siglos XIII-XIV (ABEL, 301-308).

De entre la escolástica islámica, el autor que más influyó en la definición de las prácticas mágicas y en su concepción como positiva o negativa fue Abū Farah Ibn al-Nādīm, que clasifica estas artes en su obra *Kitāb al-Fihrist*. En ella marca la diferencia entre la magia lícita –*al-ṭarīqa al-mahmūda*– y la ilícita –*al-ṭarīqa al-maḡmūna*– en su origen. Si la primera llega a los hombres a través del profeta, en ocasiones llamado mago, Sulaymān Ibn Dāwūd, quien fue el primero en someter a los *ḡunnūn* con la ayuda de Allāh; la segunda, practicada por los *suḥarā'*, procede de las enseñanzas de la hija de Iblīs, Baydāḥ, a la que los candidatos a obtener dicho poder ofrecen sacrificios, separándose completamente de las leyes del islam (MACDONALD, 412-413).

Pero la frontera entre ambos tipos de magia queda más desdibujada si nos fijamos en la idea difundida entre el pueblo, que suele marcar la diferencia entre la magia cuyos fines eran perniciosos –para la que se suponía un contacto con seres malignos–, y aquélla cuyos fines eran beneficiosos, supuestamente bajo la protección de Allāh o de sus intercesores. Parte de las actividades de los santones o morabitos tienen un carácter mágico evidente, especialmente con fines profilácticos, pero sus vecinos acuden a ellos en busca de su ayuda, consideran sus viviendas o sus tumbas como lugares de poder, e incluso les atribuyen la protección de ciertas ciudades tras su muerte (Calasso). Se les considera personas de bien, que hacen uso de su poder sobrenatural bajo el nombre de Allāh y para fines beneficiosos y el árabe como medio de comunicación. En el lado opuesto están los hechiceros que hacen pócimas y conjuros mágicos en lenguas desconocidas y no se sabe quién les otorga su poder. Entre ambos extremos hay todo un mundo de indefinición (CAMELIN, 160).

Es este mundo de los morabitos el más que probable responsable de la mayoría de los elementos materiales que se presentan más adelante. Ellos son los que elaboran talismanes para sus vecinos, otorgándoles a la vez un sello de legitimidad islámica. Objetos que en principio responden a una naturaleza mágica y por tanto prohibidos, pasan a ser considerados benditos por la

⁵ La mayoría de los talismanes profilácticos encontrados contienen fórmulas religiosas y son elaborados por alfaquíes –*fūqahā'*–, jeques –*ṣuyūfīj*– o santones –*murabiṭūn*.



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

baraka, poder de Allāh, que llega hasta el usuario del objeto a través de la intercesión del morabito, partícipe de aquella *baraka*. De esta manera se combinan una serie de prácticas cuyo origen es anterior al islam, con la nueva religión. La persona preocupada por sus cuitas diarias encuentra una manera de recurrir a un mundo sobrenatural que siempre ha estado ahí sin caer en la adoración a seres prohibidos. Esto hace posible que encontremos fórmulas religiosas en objetos de carácter mágico.

IV. El uso de fórmulas religiosas con finalidad mágica

En la vida cotidiana de cualquier sociedad el objetivo principal de la magia y de sus prácticas es la protección. Dentro de la cosmovisión desarrollada entre las sociedades islámicas la mayor fuerza protectora existente es Allāh, de ahí que encontremos diversas fórmulas religiosas usadas con finalidad profiláctica, prevención de enfermedades, o apotropaica, rechazo de fuerzas malignas. La mayoría de estas fórmulas están sacadas del *Corán*, ya sean fragmentos del mismo, como las suras o aleyas, ya palabras o nombres que aparecen al largo de sus páginas, como las jaculatorias, las eulogias o los nombres de Allāh. De esta manera, la epigrafía cobra un protagonismo especial al ser la manera en que se plasma la palabra sagrada, una réplica del Libro sobre el que Allāh escribe cada día en los cielos (FLORES *et alii*, 215-216; Martínez Núñez 1997b, 127-128). Esto, unido a la idea de que el *Corán* es la mejor protección posible contra todo mal⁶ (*Corán* 17:82; 41:44), hará de este tipo de fórmulas las más utilizadas con fines propiciatorios y profilácticos entre los musulmanes.

IV.1. Suras y aleyas

Si el *Corán* representa la protección por excelencia, nada mejor que su contenido, palabra divina, para protegerse de los males del mundo invisible y garantizarse un puesto en el paraíso. Las suras y aleyas del *Corán* se utilizan para fabricar talismanes, cada una de ellas tiene una capacidad, que suele deducirse de su propio contenido, si trata de sabiduría te hace sabio, si de fortaleza te da la victoria (DOUÏTÉ, 216). Pero son ciertas aleyas las más

⁶ Al-Razī menciona sentencias como “el Corán es la palabra de Allāh y una protección contra Satán” o “el Corán es el antídoto sanador y la medicina suficiente”. Al-Qurṭubī dice “hechizar con las palabras de Allāh y sus nombres está permitido” (Canaan, 127-134). Para Ibn Jaldūn el Corán es el mayor de los milagros (IBN JALDŪN, 156-157).

utilizadas con fines profilácticos y apotropaicos, ya que, por su contenido, son especialmente eficaces para suministrar dicha protección.

IV.1.1. Sura 112

La sura 112 es la llamada سُورَةُ الْإِخْلَاصِ, *sūrat al-iḥlāṣ* – sura de la adoración pura.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

Qul huwa Allāh aḥad Allāh al-ṣamad lam yalid wa-lam ywlad wa-lam yakunu la-hu kufūan aḥad. ‘Di. Él es Allāh, Uno, Allāh, el Señor absoluto [A Quien todos se dirigen en sus necesidades], no ha engendrado ni ha sido engendrado, y no hay nadie que se le parezca.’

La recitación de esta sura equivale a recitar un tercio del *Corán*, ya que condensa lo esencial de la creencia islámica, la unicidad y singularidad de Allāh. Su uso protege contra todo tipo de hechicería (DOUTTÉ, 217). Es así una de las más documentadas en talismanes y en otros contextos arqueológicos (MARTÍNEZ ENAMORADO, 99-100).

IV.1.2. Suras 113 y 114

Las suras 113 y 114 son las llamadas *sūratāni al-mu‘awīdatāni* –suras del refugio. Las dos últimas suras del *Corán*, la 113 سُورَةُ الْفَلَقِ, *sūrat al-falāk* –sura del alba– y la 114, سُورَةُ النَّاسِ, *sūrat al-nās* –sura de los hombres–, son conocidas como las *mu‘awīdatāni* –las del refugio. Son usadas en toda circunstancia negativa, en especial para protegerse de la magia negra (DOUTTÉ, 217).

Sura 113, سُورَةُ الْفَلَقِ, *sūrat al-falāk* –sura del alba.

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ وَ مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ

Qul a‘ūdū bi-rabbi al-falaqi min šarr mā ḥalaqa wa min šarr gāsiq idā waqaba wa min šarr al-naffāṭat fi-l-‘uqud wa min šarr ḥāsīd idā ḥasada. ‘Di: Me refugio en el Señor del rayar del alba, del mal de lo que ha creado, del mal de la noche cuando se hace oscura, y del mal de las que soplan en los nudos, y del mal del envidioso cuando envidia.’

Esta sura es la que más claramente alude a las creencias mágicas de la época del Profeta. Se busca la protección de Allāh contra el mal de ojo, cuyo germen

es la envidia, y contra la hechicería, uno de cuyos vehículos principales eran los nudos.

Sura 114, سُورَةُ النَّاسِ, *sūrat al-nās* –sura de los hombres

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ

Qul a'udu bi-rabbi al-nās malik al-nās ilahi al-nās min šarr al-waswās al-ḥannās alladī ywaswisu fi šudūr al-nās min al-ǧinna wa-l-nās. Di: Me refugio en el señor de los hombres, el Rey de los hombres, el Dios de los hombres, del mal del susurro que se esconde, ése que susurra a los pechos de los hombres y existe entre los genios y los hombres.'

Esta sura ofrece protección contra el mal del diablo y sus tentaciones.

IV.1.3. Aleya 2:255

La aleya 2:225, اية الكرسي, *ayat al-kursi* –aleyas de la silla– reza.

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ. يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

Allāh la ilah illa huwa al-ḥayy al-qayūm la ta'ahuduhu sina wa-la naūm la-hu mā fi-l-samāwāt wa mā fi-l-arḍ min da al-ladī yashfa'u 'indahu illa bi'idni-bi ya'lamu mā baina aydihim wa-mā ḥalfahum wa-lā yuḥiṭūna bišay' min 'ilmibi illa bi-mā šā'a wa si'a kursi-hu al-samāwāt wa-l-arḍ wa-la ya'uduhu ḥifẓuhumā wa hwa al-'alī al-'aẓīm. 'Allāh, no hay dios sino Él, el Viviente, el Sustentador, ni la somnolencia ni el sueño le afectan. Suyo es cuanto hay en los cielos y cuanto hay en la tierra ¿Quién puede interceder por alguien ante Él, si no es con Su permiso? Sabe lo que hay ante ellos y lo que hay tras ellos; y no abarcan nada de Su conocimiento que no sea lo que Él quiere. El escabel de Su trono abarca los cielos y la tierra y no le causa fatiga mantenerlos. Y Él es el Elevado, el Inmenso.'

IV.1.4 La aleya 9:129

También conocida como la “del trono”, suele aparecer también en inscripciones.

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

Fa-inna tawallū fa-qul ḥasbi Allāh la ilah illa huwa 'alaihi tawakkaltu wa huwarabbu al-'arš al-'aẓīm. Pero si te dan la espalda, di: ¡Allāh me basta, no hay dios sino Él, a Él me confío y Él es el Señor del Trono inmenso!'

Ambas, la del trono y la de la silla son muy utilizadas en inscripciones con carácter protector y se plasman en cuadrados mágicos (DOUTTÉ, 213-214). Al-Būnī instruye cómo debe inscribirse la aleya de la silla en un cuadrado mágico para protegerse de todo ataque, curarse de infinidad de enfermedades, conseguir la prosperidad de un negocio y otras bendiciones innumerables. Para fabricarlo se debe tener en consideración la posición de los astros y el estado de pureza del talismanista (AL-BŪNĪ, 186-192 y 339-357).

IV.1.5. Sura 1

Una sura fundamental en el credo islámico es la primera, سورة الفاتحة, *sūrat al-fātiḥa*, que concentra su esencia.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
 أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

Bism Allāh al-rahmān al-rahīm al-ḥamdu li-llāh rabb al-‘alamīn al-rahmān al-rahīm mālīk yawm al-dīn iyāka na‘budu wa-iyāka nasta‘īnu abdinā al-ṣirāṭ al-mustaqīm ṣirāṭ allaḏīna an‘amta ‘alayhim ḡayr al-maḡḏūb ‘alayhim wa-la al-ḏālīn. ‘En el nombre de Allāh, el Misericordioso, el Compasivo, las alabanzas a Allāh, Señor de los mundos el Misericordioso, el Compasivo, Dueño del Día de la Retribución. Sólo a Ti te adoramos, sólo en Ti buscamos ayuda. Guíanos por el camino recto, el camino de los que has favorecido, no el de los que son motivo de ira, ni el de los extraviados.’

Esta sura proclama la unicidad de Allāh como Dios Único. En ella se contienen dos de las jaculatorias más utilizadas entre los musulmanes, la *basmala* y la *ḥamdula*, ambas recitadas en numerosas ocasiones e inscritas en diferentes contextos. Al-Būnī le dedica su capítulo décimo, en el que se recomiendan varias formas de recitarla para conseguir protección y éxito (AL-BŪNĪ, 124-133).

Muchas otras suras son utilizadas bajo ciertas condiciones astrológicas y de pureza ritual. Se deben repetir una serie de veces concretas, en ocasiones con un talismán donde estén inscritas. Normalmente se formula junto a otros fragmentos coránicos y advocaciones a Allāh. Algunas otorgan protecciones o bendiciones genéricas, otras algo más concretas. Un ejemplo interesante es el uso de la sura de los genios para invocar a uno de sus jefes que obedecerá en todo al invocador (AL- BŪNĪ, 194).

IV.2. Jaculatorias

Más comunes que las suras coránicas en la vida cotidiana, son ciertas jaculatorias que ensalzan a Allāh o su unicidad. Estas frases jaculatorias se recitan varias veces durante el día, en circunstancias en las que se emprende alguna empresa o viaje, y en definitiva, en cualquier momento en que el creyente cree necesitar cierta ayuda celestial en su día a día. Pero también se inscriben sobre diversos materiales, para poner bajo la advocación de la divinidad, tanto al objeto, como a su poseedor.

Las más comunes son la *basmala*, la *šahāda*, el *ta'awwadh* o la *tašliya*. Su valor esencial en el credo islámico ha hecho que se especule en diferentes tratados sobre sus virtudes y la elaboración de talismanes a partir de sus letras o sus valores numéricos (DOUTTÉ, 211). A algunas de ellas dedica un capítulo al-Būnī (205).

IV.2.1. La *šahāda*

Es la profesión de fe de todo musulmán, por la que se da testimonio de la unicidad de Allāh y de la misión profética de Muḥammad.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَمُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

La ilah illa Allāh wa-Muḥammad rasūl Allāh. 'No hay más dios que Allāh y Muḥammad es su enviado.'

Se puede dividir en dos partes, ya que se da testimonio de la unicidad de Allāh o *tablīl*, y de la misión profética de Muḥammad, por lo que se le llama también *al-šahādatani* (Gimaret, 207). Es por tanto una expresión fundamental en la fe islámica, y se repite para certificar la creencia en Allāh y la pertenencia a la comunidad islámica. Aparece en diferentes contextos, ya sea en su forma completa, o tan sólo el *tablīl*, sin la misión profética.

IV.2.2. La *tašliya*

Es la invocación de la bendición sobre el Profeta y su familia.



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3* (2016/1)
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon
Nous aspects en la investigació sobre la Corona d'Aragó
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ

Allahuma ṣalli wa-sallim sayyidnā Muḥammad wa-‘ala alibi wa-ṣaḥābihi aġma‘in.

‘Dios bendiga y salve a nuestro señor Muḥammad y a su familia y a sus compañeros.’

La *taṣliya* puede presentar variantes, usándose con otros profetas, pero la más difundida es ésta. Aunque en realidad, lo que se busca con esta fórmula no es tanto una intercesión por Muḥammad, al que no le hace falta, sino la intercesión de éste en favor del orante (RIPPIN, 385).

IV.2.3. La *basmla*

Pero sin duda, la más repetida es la *basmla*, también conocida como *tasmīya*, es decir, pronunciar el nombre divino.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Bism Allāh al-rahmān al-rahīm. ‘En el nombre de Allāh, el Clemente, el Misericordioso.’

Esta jaculatoria encabeza todas las suras del *Corán* excepto la nueve, y fue utilizada para encabezar documentos impresos, ya fueran cartas, poemas o tratados. Es la forma de poner la actividad humana y sus productos bajo la advocación y la protección de Allāh, le otorga a tal actividad un sesgo sacralizado y le atrae la bendición (CARRA DE VAUX Y GARDET, 117).

No siempre aparece completa, no inscribiéndose a veces los atributos *rahmān* y *rahīm*, pero en cualquiera de las dos formas que presente, la encontramos sobre todo tipo de objetos y espacios. Puede formar parte de una decoración cuidada o estar inscrita a mano alzada de manera espontánea. Se puede decir que la *basmla*, se convierte en un emblema de todo musulmán, que convive con ella y la utiliza cada día. Se dice que estaba inscrita en el costado de Adán, en las alas del arcángel Gabriel, en el bastón de Moisés, en el sello de Salomón y en la lengua de Jesús (DOUTTÉ, 211; AL-BŪNĪ, 63). Se le concede tal importancia que según el Hadiz “toda cosa importante que no comience por la *basmla* será truncada” (CARRA DE VAUX Y GARDET, 117).

También se dice en el Hadiz que “Todo lo que contienen los Libros Revelados se encuentra en el *Corán*; todo lo que contiene el *Corán* se encuentra



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon
Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

en la *fātiha*, todo lo que contiene la *fātiha* se encuentra en *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm*' (ATLAGH, 163).

Está permitido su uso con fines mágicos, siendo frecuente su inscripción en talismanes. Al-Būnī le dedica un capítulo en el que analiza sus propiedades,⁷ tanto si es recitada como inscrita en talismanes o cuadrados mágicos. También se interesa por el significado esotérico de sus distintas letras y la relación que guardan con los nombres divinos.

IV.2.4. El *ta'awwad*

Es otra de las jaculatorias que suele aparecer entre la decoración arquitectónica.

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

A'ūdū bi-llāh min al-Šaytān al raġīm. 'Me refugio en Allāh de Satanás el aborrecido.'

Ésta hace una referencia específica a la protección que se busca en Allāh contra los males, representados por el diablo. Su formulación es similar a la de las suras 113 y 114, las del refugio. Aparece inscrita en amuletos y forma parte de la decoración arquitectónica en yaserías. En Al-Andalus es ampliamente utilizada por la dinastía almohade.

IV.3. Eulogias propiciatorias

Entre las palabras usadas con fines propiciatorios o profilácticos en diferentes contextos, contamos con una serie de fórmulas eulógicas. Su fuerza se basa en que aluden a diversos atributos de Allāh, la mayoría referentes a alguno de sus nombres. Con este tipo de frases se alaba a la divinidad ensalzando estas características, pero a la vez se busca su protección, ya que es la única fuerza de este mundo capaz de garantizarla. Se componen de una palabra o de la combinación de dos, un atributo y un adjetivo que suele aludir a su completud o permanencia.

⁷ Su recitación puede liberarte de la cárcel, concederte lo que deseas, curar la enfermedad, entre otras muchas. También tiene efectos benéficos si se escribe sobre diversas superficies o si se ingiere un alimento que haya estado en contacto con su escritura (al-Būnī, 63-65).

A pesar de que cada una de ellas se puede traducir con varios términos, su significado suele relacionarse con la salud, la bendición divina o el éxito, por lo que ese es el objetivo que se les supone. En ocasiones se acompañan de la fórmula *li-llāh*, que refuerza la alabanza a Allāh, o de la frase *li-ṣaḥībibi*, en una clara alusión al objetivo propiciatorio de la eulogia (OCAÑA, 413-415).

Algunas de las más utilizadas son: الملك, *al-mulk*, hace referencia al poder divino y al terreno (BARCELÓ, 294), puede que también al sobrenatural, ya que se relaciona con la figura de Salomón, a quien se le concedió el dominio sobre bestias y genios (FIERRO, 271); البركة, *al-baraka*, significa bendición divina, es una “fuerza benéfica de origen divino, que provoca la superabundancia en el dominio físico, la prosperidad y la felicidad en el dominio síquico” (COLIN, 1063) y es transmitida desde Allāh hacia las criaturas de su creación, sólo algunos hombres se ven honrados con ella, por su beatitud o su descendencia del Profeta, y pueden beneficiar a otros gracias a ella; اليمين, *al-yumn*, se suele traducir por felicidad; العزّة, *al-‘izzā*, se traduce por la gloria, suele aparecer seguido de الله, *li-llāh*.

Pero hay muchas otras cuyo uso no es tan habitual, como pueden ser العافية, *al-‘āfiya* –la salud–; السلامة, *al-salāma* –la seguridad–, الشكر, *al-ṣukr* –el agradecimiento– (MARTÍNEZ NÚÑEZ 1997a: 415). Todas ellas se difunden especialmente, al menos en la zona andalusí, a partir del s. XII.

Su uso se documenta tanto a nivel oficial, es decir, por parte del poder establecido, que en ocasiones convierte alguna de ellas en un lema dinástico,⁸ como a nivel popular, ya que aparece en cerámicas de uso común, objetos personales y viviendas populares. Así, la confianza en estas fórmulas para conseguir el bienestar se puede decir que estaba bastante difundida.

IV.4. Nombres de Allāh, الاسماء الحسنى, *al-asmā’ al-ḥusnā*

Para referirse a Allāh se usan multitud de nombres (Anawati, 17), de los que la tradición ha establecido una lista de 99 a los que se suele designar como “los

⁸ Son destacables el uso de la fórmula *al-mulk* –el poder– por la dinastía califal Omeya, o el de la fórmula *la ḡaliba illa bi-llāh* –no hay vencedor sino Allāh–, por la Nazarí de Granada.



nombres más bellos [de Allāh]” –*al-asmā' al-ḥusnā*.⁹ La devoción popular hacia ellos es enorme, desarrollándose especialmente con la oración basada en la *subḥa*, contario que puede tener 33 o 99 cuentas (TORRE, 20), para recitar una oración con cada uno de los 99 *asmā' al-ḥusnā*. La recitación de estos nombres será una de las bases del *dīkr* de los sufís, en las que se recitan uno o varios de ellos de manera repetitiva (TORRE, 20). Cada uno de estos nombres es una manifestación de la presencia y la potencia divina.

Debido a su fuerza, la creencia popular les atribuye capacidades múltiples, siendo utilizados como protección profiláctica, para practicar exorcismos, para purificar el alma (ANAWATI, 20). Al-Bujarī pone en palabras del Profeta que aquél que los aprenda de corazón entrará directamente en el paraíso (CHEBEL, 30). Al-Būnī en su tratado *Šams al-ma'ārif al-kubrā* desarrolla toda una serie de características y propiedades de los diferentes nombres de la divinidad, y establece recetas y rituales de cómo y con qué fines utilizar cada uno de ellos. Dicha finalidad tiene que ver con el significado del nombre, así el nombre *barr* –virtuoso– nos sirve para conseguir bienaventuranza, mientras que *muntaqim* –vengador– para vengarnos de nuestros enemigos (AL-BŪNĪ, 8-25).

La potencia que se concede a estos nombres como expresión de la divinidad hace que se usen a menudo para buscar su protección. Hay talismanes en los que se inscriben algunos de ellos para otorgarle su poder (CHEVALIER Y GHEERBRANT, 756). En el capítulo decimosexto de su obra, al-Bunī describe el significado de los valores numéricos de cada uno de los 99 nombres y el cuadrado mágico que le corresponde, además de enumerar los beneficios de su recitación (COLLAUT, xxviii). La confección de los talismanes y cuadrados mágicos se rodea de un aura religiosa, ya que deben recitarse oraciones o rogativas pías de forma continua (ANAWATI, 22-23).

⁹ “Es Dios –no hay más dios que Él–, el Conocedor de lo oculto y de lo patente. Él es el Compasivo, el Misericordioso.

Es Dios –no hay más dios que Él–, el Rey, el Santísimo, el Pacificador, Quien da Seguridad, el Custodio, el Poderoso, el Fuerte, el Sumo ¡Gloria a Dios! ¡Está por encima de los que Le asocian!

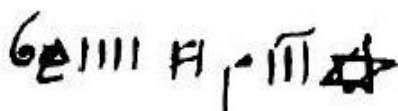
Es Dios, el Creador, el Hacedor, el Formador. Posee los nombres más bellos. Lo que está en los cielos y en la tierra Le glorifica: Es el Poderoso, el Sabio” (Corán, 59: 22-24).

“Y Allāh posee los nombres más hermosos. Llamadlo con ellos y dejad a los que cometen aberraciones con sus nombres. Se les pagará por lo que hicieron” (Corán, 7: 180).

Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3* (2016/1)
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon
Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

Figura 1



Los siete símbolos mágicos del Sello de Salomón (COLLAUT, 182).

Pero hay un centésimo nombre, el gran nombre *–al-ism al-a‘azam–*, desconocido y secreto, que es guardado por ciertos eruditos con recelo. Entre los teólogos hay diversidad de opiniones sobre la naturaleza de este nombre, algunos apuestan por uno de los 99 como el supremo, otros dicen que son las letras sueltas que dan inicio a algunas suras, en definitiva, su búsqueda ha sido una constante con la idea de acercarse más al conocimiento de la esencia divina (ANAWATI, 8-17). Este nombre, que es el nombre propio de Allāh, da tal poder, que cualquier petición que se le haga con él, es concedida, “este Nombre cura las enfermedades y los dolores, provoca la rápida recuperación de la salud y supone una protección invulnerable” (AL-BŪNĪ, 146), de ahí que se haya desarrollado un sinnúmero de especulaciones sobre la forma de llegar a descifrarlo.

En el mundo de la magia, la búsqueda de este nombre fue un objetivo constante (CHEVALIER Y GHEERBRANT, 756). La base para toda esta literatura es la obra de al-Būnī, en la que se dedica algún pasaje a describir el nombre supremo y la forma de inscribirlo en talismanes y su cuadrado mágico (AL-BŪNĪ, 146-158). Aquí se describen los siete signos que componen dicho nombre, equivalentes a siete letras que estaban inscritas en La Ka‘aba, cada uno de ellos tiene unas virtudes intrínsecas y proceden según el sabio árabe, de los libros sagrados judío, cristiano e islámico (AL-BŪNĪ, 152-156).

V. Talismanes con fórmulas religiosas

A lo largo y ancho de la geografía donde se ha implantado el islam como cultura predominante encontramos numerosos restos arqueológicos con inscripciones epigráficas. Al-Andalus no es una excepción. A continuación, revisaremos algunos de estos restos materiales que ofrecen, en su desarrollo epigráfico, fórmulas de tipo religioso. La epigrafía y la religión están presentes en la mayoría de las representaciones artísticas islámicas, pero en este caso, estas fórmulas se pueden interpretar como un intento de proteger al portador

del objeto frente a posibles amenazas del mundo oculto, normalmente, los peligros invisibles más temidos son el mal de ojo –‘*ain*– y los genios –*ǧunnūn*. El uso contrastado de este tipo de objetos como talismanes así lo atestiguan. Las fórmulas epigráficas de contenido religioso otorgan al talismán su fuerza protectora, proceden de la máxima expresión del poder, Allāh.

Los objetos que presentamos a continuación proceden de diferentes zonas de Al-Andalus. Son talismanes y lipsanotecas, los primeros suelen ser pequeñas plaquitas de plomo u otro material, de forma rectangular o circular, y que suele presentar dobleces, síntoma de haberse plegado para guardar algo en su interior; las segundas son un tipo de cápsula que contenía algún elemento. En el interior de ambos tipos de objeto se guardaba a menudo una hoja de papel en la que estaba escrito un alherze.¹⁰ Su uso más común era el de llevarlo al cuello, o en la ropa, aunque también hay ejemplares que podrían colocarse en lugares fijos, como las cunas de los neonatos. El principal problema de este tipo de objetos es que suelen ser encontrados fuera de un contexto arqueológico fiable, por lo que su datación no siempre es posible, sin embargo, su finalidad no deja demasiadas dudas, toda vez que en la actualidad aún encontramos objetos similares y en los textos escritos encontramos descripciones de talismanes que coincide con el material hallado.

V.1. Talismán de Teba

El ejemplar presentado a continuación procede de Teba, Málaga. Es un talismán de forma rectangular de plomo datado en torno al s. XII. Presenta dobleces, lo que hace pensar que contuvo algo en su interior, quizá un alherze. En ambas caras del talismán se pueden leer inscripciones epigráficas que se desarrollan por todo el campo central en línea con el eje vertical de la pieza. En un lado, la sura 112, mientras que en el otro se lee la sura 3:18, que

¹⁰ El alherze –*hirt*–, consiste en la inscripción de una fórmula mágica, habitualmente sobre un papel, aunque puede escribirse sobre otras materias, como el cuero de un animal o la propia piel del portador. La tinta con la que se escribe debe ser especial, hecha a menudo de esencias vegetales o de la ceniza de huesos animales. También el momento de su elaboración es importante, dependiendo de la hora y el día de la semana en que se fabrica, el conjuro servirá para un fin u otro. El contenido de un alherze se suele dividir en una introducción en la que se narra una leyenda que origina su poder, una plegaria o *dam'a*, y un *ǧadmāl* (DOUTTÉ, 152-155).

también exalta la unicidad y singularidad de Allāh (MARTÍNEZ ENAMORADO, 96-105).

Figura 2



Talismán de Teba son suras 112 y 3:18 (RAMOS, 118).

V.2. Talismán con sello de Salomón

Hay diversos ejemplares que combinan las fórmulas religiosas con otros símbolos de marcado contenido profiláctico. En este sentido cabe destacar la presencia del hexagrama, conocido como el “sello de Salomón” que en el mundo islámico se asocia a este profeta, capaz de controlar a los seres sobrenaturales por bendición de Allāh (*Corán*, 38:34-38), y, por tanto, venerado como protector contra el mundo oculto.

El mencionado símbolo aparece a menudo en el mismo talismán con suras como la 112, lo que refuerza el sentido profiláctico de este tipo de fórmulas. Hay varios ejemplares de este estilo en la página de internet¹¹ pertenecientes a diversas colecciones particulares.

¹¹ www.amuletosdealnadalus.com

Figura 3



Ejemplar de talismán con sura 112 y sello de Salomón
 (www.amuletosdealnadalus.com n° 121. Consulta 15-4-2015)

V.3. Talismán de Rojasles

El siguiente ejemplar fue hallado en el Cabezo de las Tinajas de Rojasles, Alicante. Es rectangular y de plomo, y también estuvo plegado. Presenta leyendas epigráficas por las dos caras, distribuidas en dos campos separados por un doble listel, uno central, rodeado de una orla con leyenda. A lo largo de la orla se lee la *basmala*, seguida por la sura 112. En el centro de este lado la leyenda *al-mulke li-llāh, yā Allāh* –el poder es de Dios, ¡oh Dios!– una de las fórmulas más repetidas como eulogia en diversos contextos islámicos. En el lado opuesto la leyenda comienza en la orla y acaba en el campo central, combinando la aleya 25:58 y la 9:129 – *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm/ taḥṣantu badī al-‘izzā wa-/ l-mulke wa-l- ġabrūt/ wa tūkalbu ‘ala allādī la yamūtu, ḥusbi Allāh,* –en el nombre de Allāh, el clemente, el misericordioso. Busco protección en el señor de la gloria, el poder y la omnipotencia. Confío en aquel que no muere (*Corán*, 25:58), Allāh me basta (*Corán*, 9:129 y 39:38).

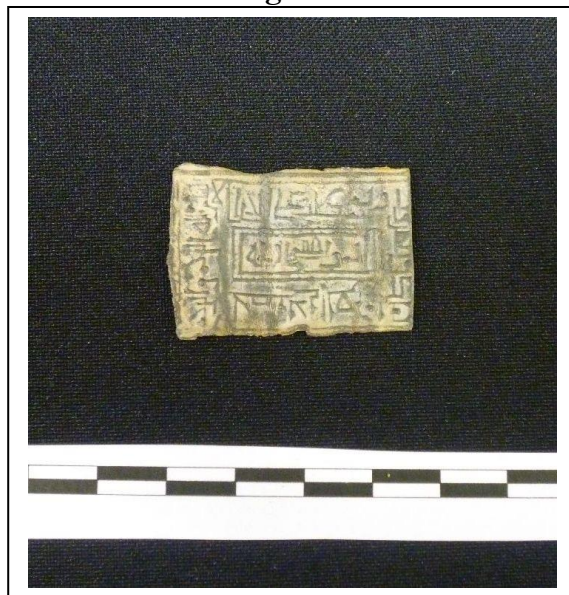
La primera recuerda a las últimas suras del *Corán*, llamadas del refugio y que suelen asociarse a poderes mágicos en el sentido de protección divina sobre los males sobrenaturales que pueden hostigar a un humano. Los autores lo fechan en época almohade, entre fines del s. XII y el XIII, aunque apareció en el contexto de una necrópolis datada en los siglos X-XI, si bien tampoco en este caso se puede asociar claramente a alguna sepultura (BARCELÓ *et alii*, 1997).

rem

Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon
Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

Figura 4



Talismán de Rojales (RAMOS 270)

V.4. Lipsanoteca de Xixona

En el castillo de la Torre Grossa de Xixona se encontró un ejemplar de bronce fechado en el s. XIII. Su forma es prismática, presentando nueve lados. De uno de ellos salen tres argollas de sujeción, una de las cuales está fragmentada. En los lados más cercanos a las argollas se aprecian inscripciones epigráficas incisas, aunque su lectura es complicada debido al deterioro por desgaste de la zona, aun así, la forma de alguna de las grafías permite aventurar que se trate de una *šahāda* (AZUAR, 109).

Figura 5



Lipsanoteca de Xixona (Ramos, 265)

V.5. Talismán de Calpe

En la Pobra de Ifach, Calpe se halló otro talismán. Se trata de una plaquita de plomo rectangular que presenta indicios de haber estado plegada. En su cara externa presenta una leyenda distribuida en dos áreas, el campo central y una orla de enmarque, separados por dos finos listeles que se entrecruzan a intervalos regulares. En el campo había seis renglones de los que quedan tres, y de la inscripción de las orlas sólo quedan las de los lados verticales. La escritura es cúfica irregular, finalizando los tramos altos de las letras en bisel o con decoración foliada, rasgos de la grafía usada en época almohade. La lectura es muy difícil debido a las características de la propia grafía y al deterioro de la pieza.

Los autores interpretan el término con que se inicia el primer renglón del campo central como *al-qadā'* –la justicia–, la orla parece comenzar la banda izquierda con la *basmala* reducida a la forma *b[s]m Allāh* y el *tablāl* o comienzo de la *šabāda* –*la ilāh i...*, pero es complicado asegurarlo. Aunque apareció en el contexto de una necrópolis, no se puede asociar directamente a una sepultura, por lo que no se puede adscribir claramente a un rito funerario (MARTÍNEZ NÚÑEZ Y MENÉNDEZ, 143-151).

Figura 5

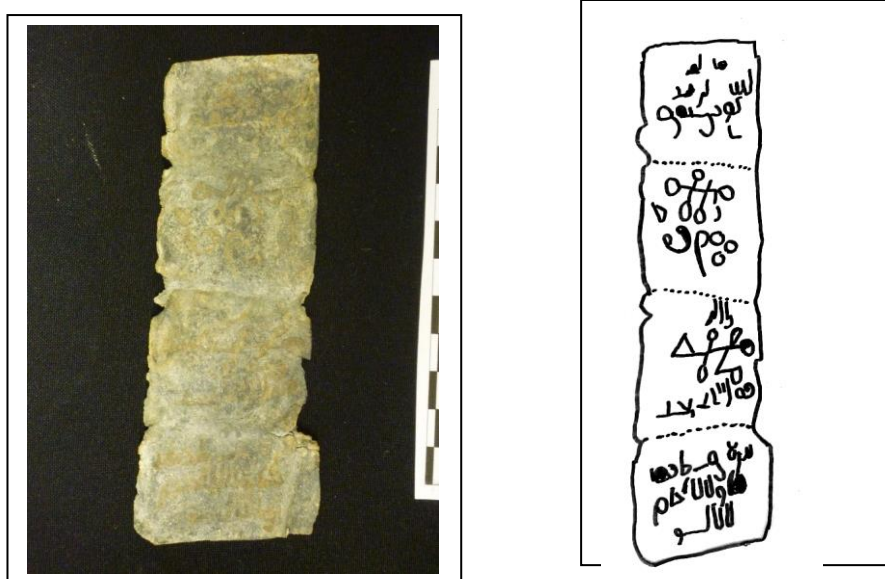


Talismán de Calpe (Martínez Núñez y Menéndez, 143).

V.6. Talismán de Aspe

Un talismán peculiar es el que fue hallado en el Castillo del Río de Aspe, fechado en el s. XII. Es una lámina de plomo más grande de lo habitual entre estas piezas, por lo que no es probable que se llevara al cuello. Presenta tres dobleces que hacen que la pieza se divida en cuatro partes. En una de sus caras se observan inscripciones realizadas con tinta. De arriba hacia abajo, se pueden diferenciar cuatro zonas de similar tamaño. La superior y la inferior, ocupadas por grafías árabes cuya conservación no permiten una fácil lectura, si bien parecen desarrollar fragmentos de una *basmala*, al menos en la parte inferior.

Figura 6



Talismán de Aspe (Ramos, 274)

En las partes centrales se pueden observar dos figuras geométricas trazadas con líneas horizontales que son cruzadas por otras diagonales, todas parecen terminar en círculos, asemejándose a las letras salomónicas¹² de los tratados de magia (LABARTA, 0.38). Cabe destacar que la forma en que estuvo doblada la lámina deja al descubierto la parte con la grafía arábica y oculta la de los símbolos mágicos. Este caso es una muestra de cómo en este tipo de piezas

¹² Se trata de un tipo de escritura que combina líneas largas culminadas por círculos. No corresponde a ningún tipo de escritura reconocible, por lo que se la asoció a conjuros mágicos. Aparece con frecuencia en tratados moriscos.



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

podemos encontrar elementos de carácter claramente mágico junto con fórmulas religiosas, ambos buscando una finalidad, la protección frente a los peligros de lo oculto.

Conclusión

La magia y la religión forman parte del ámbito de las creencias en un mundo invisible e inalcanzable para el ser humano. Pero tratando ambas de lo mismo, se han pretendido separar desde la antigüedad hasta nuestros días, buscando diferenciarlas claramente, incluso definiéndolas como contrapuestas. Sin embargo, estos esfuerzos no consiguen enmascarar las semejanzas en sus prácticas y en sus ideas fundamentales. Y es que la base de las creencias religiosas y de las creencias mágicas son las mismas, la existencia de un mundo invisible y la capacidad de interactuar con él. Basándose en esta similitud se pone el énfasis en la actitud ante esas potencias, sumisa en el caso de la religión, exigente en el de la magia; o en la entidad de los seres sobrenaturales con los que se contacta, Dios o ángeles para la religión, demonios o genios para la magia.

Pero estos matices pueden servir para los escolásticos que profundizan en la naturaleza de las cosas y tratan de establecer una complicada cosmología para explicar nuestro mundo. Por el contrario, entre las gentes del común, los conceptos manejados son mucho más sencillos, por lo que toda la panoplia de fuerzas invisibles y todos los matices se diluyen y se simplifican. Se tiene claro que hay algo desconocido y que afecta a las vidas del ser humano, y que para combatirlo hace falta elementos de carácter sobrenatural. Así, se acude a aquellos personajes a los que se otorga este tipo de poderes, que a menudo son personajes relacionados con el mundo religioso, ya que es a éstos a quienes se les conoce contacto y conocimientos sobre ese mundo invisible.

En el caso de las sociedades islámicas estos personajes son los morabitos o santones, sancionados por el conjunto de la sociedad y a menudo por las propias autoridades para ejercer de intermediarios entre los mortales y la divinidad. Fruto de este papel son los objetos que hemos presentado en este artículo, talismanes empleados para protegerse de los males de lo oculto, pero que, lejos de ofrecer fórmulas incomprensibles u oscuras, como correspondería a elementos mágicos, desarrollan fórmulas piadosas. Son, por



lo tanto, uno de los más vivos ejemplos de la indefinición de la frontera entre el mundo de la magia y de la religión.

En estos objetos, ambos aspectos se tocan, ya que son elementos que intentan influir sobre el mundo inmaterial para proteger a su portador de los males que este alberga -magia-, pero para ello acude a Allāh como señor de los mundos -religión-. Son estos aspectos de las sociedades en que las creencias se tocan los que potencian la idea de que la diferencia entre las prácticas piadosas y las mágicas se basan más en la aceptación social de las mismas que una ontología propia.

Bibliografía

- Abel, Armand. “La place des Sciences Ocultes dans la Décadence”. *Classicisme et Declin Culturel dans l’Histoire del Islam, Actes du Symposium International d’Histoire de la Civilizati3on Musulmane, Bourdeaux*. Paris: Maissonneuve et Larose. 1956. pp. 291-311.
- Álvarez de Morales, Camilo. “Elementos mágicos y religiosos en la medicina andalusí”. *ILU. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos*, 16, 2006, pp. 23-46.
- Anawati, George. “Le nom suprême de Dieu (Ism Allāh al-a’zam)”. *Atti del terzo Congresso di Studi arabi e Islamici (Ravello 1966)*. Nápoles: Instituto Universitario Orientale, 1967, pp. 7-58.
- Atlagh, Ridha. “Le point et la ligne. Explication de la *Basmala* par la science des lettres chez Abd al-Karīm al-Ŷilī (m. 826 H.)”. *Bulletin d’Études Orientales*. Damasco: Institut Français d’Études Orientales de Damas, 44 (1992), pp. 161-190.
- Azuar Ruiz, Rafael. *Castillo de la Torre Grossa (Jijona)*. Alicante: Museo Arqueológico Provincial, 1989.
- Barceló Perelo, Miquel. “Al-Mulk, el verde y el blanco. La vajilla califal Omeya de Madinat al-Zahra”. *La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus. 1er Encuentro de Arqueología y Patrimonio (Salobreña)*. Antonio Malpica ed. Granada: Universidad de Granada 1993, pp. 291-300.
- Barceló Torres, Carmen; Labarta, Ana; Azuar Ruíz, Rafael. “El plomo árabe del Cabezo de las Tinajas (Rojales, Alicante)”. *Boletín Arqueología Medieval*, 11 (1997), pp. 265-275.
- Al-Būnī, Aḥmad b. ‘Alī: *Kitāb Šams al-ma‘ārif al-Kubrā wa laṭā‘if al-‘awārif*. Traducción parcial española, Collaut, J., *El Kitāb Šams al-ma‘ārif al-Kubrā wa laṭā‘if al-‘awārif (al-juṣ‘ al-anwāl) de Aḥmad b. ‘Alī al-Būnī: Sufismo y ciencias ocultas*. Salamanca. Universidad de Salamanca. 2009.
- Calasso, Giovanna. “Les Remparts et la Loi, les Talismans et les Saints”. *Bulletin d’Études Orientales*, 44 (1992) , pp. 83-104.
- Camelin, Sylvaine. “Croyance aux djinns et posesion Dans le Hadramaout”. *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), pp. 159-180.



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon
Nous aspects en la investigació sobre la Corona d'Aragó
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

- Canaan, Tawfic. "The decipherment of arabic talismans", en Emilie Savage-Smith ed., *Magic and Divination in Early Islam*. Gran Bretaña: Ashgate, 2004, pp. 125-178.
- Carra de Vaux, B.; Gardet, L. "Basmala". En Berman P.J. *et alii* eds., *Encyclopedie de l'Islam: nouvelle edition*. Leyden. Brill, 1977, vol. I, p. 117.
- Chebel, Malek. *Dictionnaire des symboles musulmans*. Paris: Ed. Albin Michel, 1995.
- Chevalier, Jean.; Gheerbrandt, A. (2007/ 1969). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona Herder, 2007 [1ª ed. 1969 París].
- Colin, G. S. "Baraka". En Berman P. J. *et alii* eds., *Encyclopedie de l'Islam: nouvelle edition*. Leiden. Brill, 1977, vol. I, p. 1063
- Collaut Cordero, Jaime. *El Kitāb Šams al-ma'arif al-Kubrā (al-juḥūz' al-awwāl) de Aḥmad b. 'Alī al-Būnī: Sufismo y ciencias ocultas*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2009.
- Corán. Melara Navio, Abdel Ghani ed., Complejo del rey Fahd para la edición del Noble Corán, Medina al-Munawwara, 2004.
- Doutté, Edmond. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Paris, Maissonneuve y Geithner, 1984 [1a ed. 1908, Alger].
- Fahd, Toufic (1987). *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*. Paris, Ed. Sindbad, 1987.
- "Siḥr". *Encyclopedie de l'Islam: nouvelle edition*. Leiden. Brill, vol. IX, p. 590-593.
- "La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam". *Bulletin d'Études Orientales*, 44 (1992), pp. 33-44.
- Fierro Bello, Mª Isabel. "La Magia en Al Andalus", en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz eds., *Daímon Paredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2002, pp. 245-274.
- Flores Escobosa, Isabel; Muñoz Martín, Mª del Mar; Lirola Delgado, Jorge. "Las producciones de un alfar islámico en Almería". *Arqueología y territorio medieval*, 6 (1999), pp. 207-240.
- Gimaret, D. "Šahāda". En Berman P.J. *et alii* eds., *Encyclopedie de l'Islam: nouvelle edition*. Leiden. Brill, 1977, vol. IX, p. 207.
- Ibn Jaldūn, Abū Zayd 'Abd-l-Raḥmān Ibn Muḥammad. Francisco Ruíz Girela ed., trad. esp. *Al Muqaddima*. Córdoba, 2008.
- Labarta, Ana. *Libro de los dichos maravillosos: misceláneo morisco de magia y adivinación*. Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1993.
- Macdonald, D. B. "Siḥr". En *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1999, vol. VII, p. 409.
- Macdonald, D. B.; Fahd, T. "Simiyā". En Berman P.J. *et alii* eds., *Encyclopedie de l'Islam: nouvelle edition*. Leiden. Brill, 1977, vol. IX, p. 636.
- Martínez Enamorado, Virgilio. "Una primera propuesta de interpretación para los plomos con epigrafía árabe a partir de los hallazgos de Nina Alta (Teba, provincia de Málaga)". *Al-Andalus Magreb*, 10 (2002-2003), pp. 92-127.
- Martínez Núñez, Mª Antonia. "Epigrafía y propaganda almohades". *Al-Qantara* 18 (1997a), pp. 415-446.
- "Escritura árabe ornamental y epigrafía andalusí". *Arqueología y territorio medieval*, 4 (1997b), pp. 127-162.



Francisco FRANCO-SÁNCHEZ & Antonio CONSTÁN-NAVA (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 3 (2016/1)*
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon
Nous aspects en la investigació sobre la Corona d'Aragó
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jan-Jun 2016/ISSN 1676-5818

- Martínez Núñez, M^a Antonia; Menéndez Fueyo, José Luís. “El amuleto islámico de Ifach”.
En Abascal, J. M. ed. *Calp, arqueología y museo: ciclo museos municipales en el MARQ*. Alicante:
MARQ, 2009, pp.139-151.
- Ocaña Jiménez, Manuel. “Los supuestos bronce califales del Museo Arqueológico
Provincial de Córdoba”. *II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*. Madrid: Instituto Hispano-
Árabe de Cultura, 1985, pp. 405-417.
- Ramos, Alejandro. *Aproximación a la simbología mágico-religiosa islámica en el Šarq al-Andalus a
través de los restos materiales de Alicante y Murcia (ss. X-XIV)*, Defensa Diploma de Estudios
Avanzados, Universidad de Alicante, 2013, (no publicado).
- Rippin, A. “Tašliya”. En *Encyclopédie de l'Islam: nouvelle édition*. Leiden. Brill, 1977, vol. X, p.
385.
- Torre, Purificación de la (2000). *Ibn Barrayan. Sarb asma' allah al-busná (Comentario sobre los
nombres más bellos de Dios)*. Madrid; CSIC, 2000.
- Al-Wanšarīsī, Aḥmad b. Yahyà: *Mi'yar al-mugrib wa-yami' al-mu'rib 'an fatāwā abl Ifriqiyya wa-l-
Andalus wa-l-Mağrib*. Edición de Fez.
- Westermarck, Edward. *Survivance païennes dans la civilisation mahométane*. Paris: Ed. Payot,
1935, 230 p.
- Página web: www.amuletosdealnadalus.com