

La magia morisca entre el Cristianismo y el Islam

Esther Fernández Medina



Universidad de Granada

Programa oficial de postgrado en Culturas árabe y hebrea

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Esther Fernández Medina
D.L.: GR 2333-2014
ISBN: 978-84-9083-306-3

Índice

Summary	5
Prefacio	7
Notas a la edición	13
Lista de siglas y abreviaturas	17
0. Introducción	19
0.1. El devenir histórico de la minoría morisca.....	22
0.2. Descripción de capítulos	28
Capítulo 1. Estado de la cuestión. La magia en el Cristianismo y en el Islam.....	33
1.1. Fuentes primarias	34
1.2. Estado de la cuestión desde la antropología.....	50
1.3. El estudio de la magia de la Edad Moderna	59
1.4. La magia en España del Medievo a la Edad Moderna	64
1.4.1. El <i>ars notoria</i>	65
1.4.2. La magia (<i>sihr</i>) en el Islam	69
1.4.3. La figura de Salomón	70
Capítulo 2. La magia morisca	73
2.1. La calificación de la magia en el Islam occidental.....	75
2.2. La <i>sīmiyā’</i> y los Nombres más Bellos de Allāh o <i>al-Asmā’ al-Ḥusnà</i>	78
2.2.1. La <i>abýadiyya</i>	85
2.2.2. La Cábala.....	88
2.3. El hermetismo islámico y los signos enigmáticos.....	92
2.3.1. La escritura salomónica.....	93
2.3.3. Alfabetos mágicos	96
2.3.3. La cualidad humoral de las letras	99
2.4. La magia talismánica.....	101

2.4.1. <i>Gāyat al-ḥakīm (El fin del sabio)</i> y su traducción latina <i>Liber Picatrix</i>	102
2.4.2. De la <i>Gāya</i> a la literatura mágica aljamiada.....	104
2.4.3. Los caracteres enigmáticos en la práctica mágica de la España moderna.....	106
2.5. Conclusiones	110
Capítulo 3. Las moriscas y la conservación del conocimiento.....	111
3.1. Las moriscas y la escritura.	112
3.2. Modelos de mujer en el Islam	116
3.2.1. La conservación del saber religioso: alfaquinas	118
3.2.2. La conservación de los saberes médico y mágico: sanadoras y hechiceras	127
3.2.2.1. Sanadoras	129
3.2.2.2. Hechiceras	133
3.3. Conclusiones	137
Capítulo 4. La magia del amor	139
4.1. El silenciamiento de la voz femenina.....	142
4.2. Nociones filosóficas, religiosas y médicas sobre el amor	145
4.3. El amor y la sexualidad en los tratados aljamiados de magia	150
4.4. El cuidado del cuerpo: textos y prácticas	155
4.4.1. Tratados de cosmética e higiene.....	156
4.4.2. El cuidado del cuerpo y el rito morisco del matrimonio	158
4.5. La magia amorosa en los procesos inquisitoriales	165
4.5.1. Deshacer la ‘ligadura’ o maleficio	167
4.5.2. La magia de las suertes.....	172
4.5.3. La magia de los filtros	178
4.5.4. El empirismo mágico y los tratados de <i>jawāṣṣ</i>	184
4.6. Conclusiones	190
Capítulo 5. La magia de la generación	193
5.1. Fuentes, conceptos y cuestiones legales sobre (anti)concepción	194

5.1.1. Fuentes médicas	196
5.1.2. La noción de ‘secreto’	200
5.1.3. La (i)licitud de la contracepción.....	205
5.2. El proceso generativo en la filosofía, la medicina y la magia	211
5.2.1. Las ideas filosóficas sobre la generación en las obras de medicina	211
5.2.2. La esterilidad en las obras de medicina.....	214
5.2.3. Las causas mágicas de la esterilidad	217
5.3. Un estudio de caso alrededor de las mentas, la ruda y el lagarto	222
5.4. Conclusiones	243
Capítulo 6. La magia del parto	245
6.1. La imagen de la partera en la España moderna	248
6.1.1. La imagen de la partera-bruja.....	250
6.1.2. La imagen de la partera morisca.....	254
6.2. Representaciones del parto: de Umm Muḥammad a María	260
6.3. Las técnicas mágicas para el buen parto	268
6.3.1. El uso de los minerales.....	270
6.3.2. El uso de las plantas	275
6.3.3. El uso de los animales	281
6.4. Talismanes para el buen parto.....	284
6.4.1. El cuadrado mágico de tres (<i>wafq</i>).....	285
6.4.2. El talismán para expulsar el ‘leyto’	291
6.5. Ritos propiciatorios después del parto	293
6.6. Conclusiones	297
Capítulo 7. Entre la magia natural y la magia demoniaca: el exorcismo.	299
7.1. La demonología en los contextos cristiano y musulmán.....	302
7.2. De la literatura salomónica a los manuscritos árabes y aljamiados.....	312
7.3. El sello del Nombre Inefable.....	322

7.4. El exorcismo musulmán y el tratamiento de la epilepsia	325
7.5. Conclusiones	341
Capítulo 8. En los límites de la ciencia: el Sello de Salomón y las artes talismánicas	343
8.1. El papel de la astrología y la alquimia en la medicina moderna	346
8.1.1. La medicina astrológica	351
8.1.2. La alquimia.....	356
8.2. El Sello de Salomón y las artes talismánicas	360
8.2.1. El Sello de Salomón y los talismanes para la sanación mágica.....	361
8.2.2. El Sello de Salomón como símbolo místico y alquímico.....	368
8.3. El sentido esotérico del Sello de Salomón en los Plomos del Sacromonte	372
8.4. El hibridismo del Sello.....	378
8.5. Conclusiones	384
9. Final considerations	387
10. Bibliografía	395
ANEXO I	429
ANEXO II	447
ANEXO III.....	451
ANEXO IV.....	479

Summary

The social impact of the religious and magical practices of the Moriscos in Spain during the sixteenth century had a great importance for the historical, political and economic development of the modern period. Natural magic, which was greatly indebted to advances in philosophy and alchemy resulting from the transfer of Arab thought to the Latin language, continued to maintain a bond with Arab esotericism (a little studied subject to date). The invocations of spiritual beings and creation of talismans according to astrological coordinates that developed in Europe could already be found in Arab and Aljamiado astral magic treatises, where they were justified by their role in the healing process.

Throughout the sixteenth century, the Moriscos advanced the field of magic healing, based on earlier developments in medicine and pharmacology in al-Andalus. Additionally, the belief in spirits or demons from Muslim tradition, the *ÿunûn* or *alÿines*, led to the extension of exorcism healing in modern Spain. The contacts and exchanges between Moriscos and the Old Christians and the imposition of Christian normativity affected Arab-Muslim beliefs and gave rise to hybrid outcomes such as the popular *duende* or *duende de casa* which was believed to cause diseases, accidents and conjugal and family disagreements.

All these beliefs, in which hybrid processes can be detected, attained their most refined expression in the forgeries known as the *Plomos del Sacromonte*, where a synthesis of Muslim and Christian faiths operated. The Seal of Solomon, which was used to neutralize the evil acts of the *ÿunûn*, was strongly represented in the forgeries. It was depicted in a wide variety of magical practices connected to the medical and alchemical sciences as well as in theurgy. For this reason its appearance in the Sacromonte forgeries must be interpreted as a synthesis of mythical references and practical uses that existed long before, but crystallized into a new definition.

Prefacio

Debido a la espontaneidad que se anticipa de mi propia inexperiencia las motivaciones que me han acompañado a lo largo de estos años de doctorado posiblemente se dejen traslucir en la fisonomía de esta tesis. Un sentimiento de compromiso consciente con acontecimientos personales y socio-políticos, de los que ningún hecho humano se desmarca y el acomodamiento a los límites de la investigación han jugado en ella, paradójicamente, como inconvenientes ventajosos. Tanto es así que la libre elección con la que he contado en todo momento parece haber ocultado un itinerario marcado de principio a fin. Motivos que una vez parecieran insignificantes se yerguen como la piedra de toque donde se ha ido fraguando, lentamente, una cadena de acontecimientos con un sentido global. La magia está en el proceso.

Este proceso me ha enfrentado, además, a incontables miedos: desde la elección de las fuentes hasta la formación de un tribunal, una tesis pone a prueba la capacidad total de adaptación a hechos objetivos. Algunos de ellos aún se me presentan en estos últimos días de soledad doctoral, perdiendo su anterior fiereza ciclópea. Cuestiones como el sistema de transcripción, el método de citación o la numeración de los capítulos suponen importantes tomas de decisión que anulan o validan la posibilidad de adecuación de la metodología al objetivo marcado. Pero, con seguridad, habrá valido la pena correr algunos riesgos.

Corrían los años 2008-2009 cuando, en mis primeros excursos en la investigación, mi vista planeaba sobre ensayos antropológicos, documentos de archivos y literatura mágica. Con una primera propuesta temática centrada en la magia contenida en un tratado de sanación exorcística y tras un intento frustrado de edición del manuscrito, me tuve que enfrentar al dilema de volver a hacer una selección entre el enorme volumen de fuentes existentes, dispersas en archivos y bibliotecas. A pesar de la dificultad que se me presentaba, y mientras ampliaba las posibilidades argumentales de un trabajo más ecléctico, fui a caer sobre un misceláneo en que el Sello de Salomón aparecía en uno de sus últimos folios. Al principio no reparé en la enorme potencialidad que escondía en relación a la temática de la magia salomónica, pero además de esto el manuscrito misceláneo aljamiado 59 de la biblioteca Tomás Navarro Tomás (antigua Junta de Ampliación de Estudios) también reunía otras características que lo convertían en una fuente invaluable para mi trabajo. Tras proceder a su transcripción y cotejo con la edición parcial adelantada por Reinhold Kontzi reparé en que la mayor parte de sus

páginas estaban dedicadas a la sanación, asociada a los problemas de mujeres y al ciclo reproductivo.

El ámbito de la sanación popular, que engloba algunas interesantes cuestiones como el desarrollo de la medicina y su conexión con las creencias mágicas, estaba dando a la imprenta interesantes estudios sobre los comienzos de la ciencia médica. Por un extraño fenómeno de sincronía fui a dar con estas interesantes lecturas, ya avanzado el periodo de beca, sobre los precedentes de la ginecología moderna en que las investigadoras concedían importancia a la experiencia sanadora de las parteras y curanderas, la cultura oral femenina y las experiencias religiosas conventuales. Esto modificaba enormemente la perspectiva general de los estudios precedentes que consideraban las prácticas mágicas de mujeres como ‘supersticiosas’, o simples productos degradados de una cultura escrita.

Continuando mi transcurso por las experiencias médicas de las mujeres musulmanas y judías que habitaron en el ámbito cristiano pude reparar en el prestigio que estas sanadoras ostentaban entre sus coterráneas. Este hecho aclaraba en gran medida la fama de hechiceras de las moriscas y judeoconversas las cuales se aplicaron, sobre todo, a tratar males físicos así como problemáticas amorosas y sexuales de las cristianas viejas. El nuevo foco de interés me condujo a explorar las fuentes aljamiadas, árabes y hebreas de medicina y ginecología, así como las castellanas entre las que pude encontrar interesantes coincidencias y, cómo no, la intervención de nociones mágicas combinadas con la terapéutica tradicional.

En el momento de la composición del manuscrito 59 de la Junta, entre los siglos XV y XVI, por lo tanto, la medicina conocía un nuevo impulso en Europa, gracias al ‘redescubrimiento’ de Galeno y los trabajos de los anatomistas de la escuela vesaliana, y la ciencia española experimentaba un proceso de abandono del ‘galenismo arabizado’. La labor que ejercían las practicantes de magia sanadora sufría los coletazos del fanatismo religioso, derivado de la caza de brujas, pero también de las acusaciones de criptoislamismo en el caso morisco. El valor de esta fuente manuscrita se coloca en su contexto histórico y los trasvases que desde la ciencia médica árabe se producen al bagaje científico europeo, mediado por el remanente de cultura que permanece dentro de las comunidades moriscas y su posible vinculación a la desaparición de este ‘galenismo arabizado’. También, por su alto contenido en medicina de mujeres, muestra el estado de conocimientos médicos y farmacológicos que se manejaban a nivel popular,

con la posibilidad de una participación más activa de las practicantes de la medicina y la magia en la configuración de sus contenidos ginecológicos y obstétricos.

Tras este decisivo golpe de timón, una buena parte de mi investigación se ha centrado en los usos terapéuticos de la magia morisca, con especial interés en la sanación de las dolencias femeninas. Mi principal objetivo aquí será el de aportar luz al papel que tuvieron las moriscas como, en ocasiones, la implicación de las mujeres de las tres comunidades: morisca, cristiano-vieja y, también, judeoconversa en el desarrollo de la práctica mágica en España. Al mismo tiempo este trabajo se aproxima, mediante las informaciones extraídas por el Santo Oficio a sus acusadas, a las redes en que descansaba este intercambio inevitable de procedimientos mágicos para dilucidar cómo hacían uso de sus conocimientos en lo concerniente al cuidado del cuerpo y la reproducción. He vertebrado el recorrido argumentativo con el ciclo conceptivo, partiendo desde la relación amorosa hasta el parto, incluyendo la magia sanadora asociada a las dolencias propias de las mujeres, lo que hoy en día abarca las áreas de la ginecología y la obstetricia. Estos seguían suponiendo campos de actuación casi exclusivamente femenino, en la Europa altomoderna, aunque será entonces cuando la medicina oficial, eminentemente masculina, empiece a interesarse por instituir mecanismos de control para la práctica de la medicina de mujeres.

Con la importancia que se da en este trabajo a las prácticas femeninas se quiere recibir el testimonio del innovador y necesario enfoque de género gracias al cual la historiografía actual empieza a comprender, de una forma orgánica, las dinámicas sociales de las que forman parte ineludible las mujeres. Más aún en el campo de la magia donde ellas son protagonistas como he podido comprobar personalmente durante mis expediciones archivísticas y documentales.

Durante mi travesía por los ritos propiciatorios de los moriscos y moriscas, nunca he dejado de bucear dentro del océano de mecanismos y prácticas insertos en documentos y manuscritos mágicos árabes y aljamiados. Y sería ya en un estadio avanzado de lecturas y de rastreo de documentos de archivo, en que parecía que mi trabajo se iba a enfocar exclusivamente en el área de la magia de mujeres, cuando el manuscrito 59 de la Junta me iba a desvelar una sorpresa más.

En la última parte de este misceláneo árabe-aljamiado, y siguiendo a la citada sección dedicada a problemas de salud, se encuentran unos folios inaugurados por la imagen de la estrella de seis puntas conocida en el mundo árabe como ‘Sello de Salomón’, *jatm Sulaymān*. Escritos en árabe, estos folios describen rituales de

exorcismo dirigidos sobre todo a fines materiales de búsqueda de tesoros. Estos procedimientos, que se encuentran profusamente reproducidos en los tratados latinos y romances de magia moderna, acercan nuestro manuscrito a la descripción del contenido de un conocido pseudoepigráfico latino y romance, la *Clavicula Salomonis*¹.

El interés de esta obra, que fue copiada hasta la saciedad en Europa, es múltiple, ya que su contenido atraviesa de flanco a flanco una de las cuestiones historiográficas que son objeto de revisión en el estado actual del estudio de la magia, en su conexión con la ciencia moderna. El problema planteado por los estudios de historia de la ciencia sobre el papel de España en la Revolución científica ha dado lugar, hasta ahora, a la ‘leyenda negra’ sobre su nula participación en este proceso. Pero esta idea está siendo actualmente objeto de revisión desde una perspectiva que ahonda, entre otras cuestiones, en la existencia de una literatura científica vernacular y manuscrita².

La inserción de la fórmula exorcística original árabe en un mismo manuscrito aljamiado, junto a recetas conectadas con las fuentes de medicina, podría corroborar que el campo de la especulación científica desarrollada en el periodo andalusí guarda conexión con la noción de empirismo en el sentido mágico, con la práctica y la transmisión de las técnicas de sanación femeninas aplicadas al ciclo conceptivo y con la primera evolución de la medicina en la lengua romance, de los textos aljamiados.

En términos generales, por tanto, este trabajo trata de ahondar en las concepciones mágicas árabes pasadas por el tamiz de la religión musulmana, en el universo de conexiones que se dieron en el empirismo mágico y su recepción en los sistemas científicos del momento, así como en las formas hibridadas a las que dieron lugar estos intercambios. Teniendo en cuenta la responsabilidad que conlleva la la tarea, y la naturaleza volátil de muchos de los elementos con los que vamos a tratar, esperamos que el lector no se vea defraudado.

El trabajo que inauguran estas páginas ha supuesto, por tanto, un remonte a las fuentes pero también un ejercicio de introspección y, en cualquier caso, ha resultado ser una aventura fascinante. Mi naturaleza curiosa ya me había llevado a interesarme por los conjuros y las suertes, la astrología y el tarot como una parte de la vertiente estética

¹ Lidell Macgregor preparó una edición moderna, en 1889, a partir de varios manuscritos extantes en el British Museum de Londres, así como una edición facsímil de un manuscrito hebreo fue puesta a disposición de la imprenta por Hermann Gollanz en 1914. Butler, Elizabeth M., *Ritual magic*, Cambridge: University Press, 1947, p. 48.

² Entre los estudios de historia de la ciencia dedicados a desentrañar este pasaje de la evolución del conocimiento resulta especialmente interesante el enfoque de Eamon, William y Víctor Navarro Brotons, “Spain and the Scientific Revolution: Historiographical questions and conjectures”, en *Más allá de la Leyenda negra. España y la Revolución científica*, Valencia: Universitat-CSIC, 2007, pp. 27-38.

de la New Age la cual sigue ejerciendo un poderoso atractivo en la juventud como se puede ver cada día en las calles de Granada donde inicié mis estudios universitarios. Las casualidades no existen, dicen, y aquí estoy de nuevo en la eterna ciudad de la Alhambra, dando los últimos toques a este trabajo que supone una revisión, una reinterpretación, una vuelta al pasado con ojos nuevos.

Sin embargo, no sería en Granada donde comenzase mi odisea. Fue tras una estancia de casi dos años en Túnez donde al tiempo de estudiar la lengua árabe y terminar de escribir mis ensayos de máster recibí la noticia de la concesión de una beca predoctoral en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales de Madrid, bajo la tutela de Mercedes García-Arenal. A ella debo haber dado con la brecha que ha hecho posible mi anhelada prospección en los misterios del submundo, desde los textos aljamiados y los archivos documentales. Por su labor de mentora eficiente le estaré siempre agradecida.

Cuatro años es mucho tiempo para poder mencionar a todas las personas que desde el moderno Centro de Ciencias Humanas y Sociales de Albasanz me han acompañado en mi periplo, pero quiero agradecer especialmente a todo el personal del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC) por su cercanía y solicitud cada vez que me ha surgido una pregunta o he necesitado un interlocutor. En especial a Manuela Marín, Maribel Fierro, Fernando Rodríguez Mediano, Amalia Zomeño, Cristina de la Puente y Giuseppe Mandalà. También a los investigadores y compañeros del área de hebreo y sefardí, así como de griego, de quienes guardo un grato recuerdo por su simpatía y amabilidad. Para todos los becarios y becarias con los que he trabajado y participado en gran número de seminarios, jornadas y congresos quiero dejar en estas páginas un recuerdo de amistad. En mi última etapa madrileña, además, la incorporación de Carlos Cañete ha nutrido y fortalecido la confianza en mí misma y se ha erigido en un guía para encontrar el camino de vuelta a Ítaca. Sin todos ellos mi viaje no habría tenido ningún valor.

De los faros que me han iluminado desde otros puertos he de mencionar la providencial orientación de Bernard Vincent y el equipo del departamento de Études Iberiques de la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Su ya mítica hospitalidad, y una generosa ayuda para la estancia del CSIC, me permitieron disfrutar de un fecundo periodo de casi un año y medio en París. Durante todo ese tiempo además de asistir a numerosos e interesantes seminarios y charlas tuve la oportunidad de conocer a Constant Hamès y de participar en su animado curso anual dedicado a la magia árabe. También a Bernard D'Arbord quien amablemente me invitó a participar en sus jornadas

sobre cultura española organizadas por la Universidad de Nanterre. En el Colegio de España donde me hospedé conocí, igualmente, a muchos de los compañeros y compañeras que seguirían por un tiempo a mi lado la ruta de la investigación doctoral, y con los que he compartido más de un sueño.

Fue en allí donde dispuse de la inspiración, tranquilidad y el tiempo necesarios para explorar nuevos campos, y así profundizar en mis lecturas sobre anatomía y medicina modernas. Desde un punto de vista histórico y cultural, estos primeros ensayos sobre medicina moderna que entroncan con los estudios de género surgidos de la escuela norteamericana, han enriquecido notablemente el análisis de las prácticas femeninas de magia y sanación en la España moderna. El espíritu de erudición y, sobre todo, el gusto por el debate que respiré en París hicieron posible la introducción de todas estas nuevas perspectivas en mi trabajo.

Ya de vuelta en España, y tras terminar mi periodo de contrato predoctoral, el traslado a la luminosa Granada me está permitiendo limar algunas aristas y descubrir errores que me habían pasado desapercibidos en la configuración de esta tesis. Esto no habría sido posible sin la tutela de Julia M^a Carabaza que sabiamente ha sabido indicarme cada una de las zonas oscuras de mi trabajo. El vasto conocimiento que ha puesto a mi alcance y su crítica afinada de las cuestiones que surgen de esta investigación no podrán ser jamás compensadas. Desde aquí mi reconocimiento y gratitud por su confianza y desinterés.

Un agradecimiento general pero individualizado es mi deuda con los profesores, investigadores y académicos que han ayudado a la realización y finalización de mi andadura por este desconocido mar, y ellos son Luis Bernabé, María Tausiet, Juan Carlos Villaverde, Consuelo López-Morillas, Alberto Montaner, Esperanza Alfonso, Javier Castaño, Mariano Gómez, Inés Monteiro, Raquel Martín y, ya en Granada, Concepción Castillo, Joaquina Albarracín, Camilo Álvarez, Expiración García, Carmen Caballero y Margarita Birriel. También a mis compañeros y compañeras de fatigas Daniel Hershenzon, Maria Thomas, Mayte Green, Bernard Ducharme, María Egea, Susana Gala, Araceli González, Pablo Candás, así como a colegas de charlas y cafés en el Archivo Histórico, en la Biblioteca Nacional y en Albasanz. A los archiveros y bibliotecarios, que con su paciencia y eficiencia han hecho más fácil el dificultoso trato con las fuentes, en especial a Yusuf Martínez cuya reposada seriedad me acompaña estos días en la maravillosa biblioteca de la Escuela de Estudios Árabes de Granada. Y mi familia, que no ha cejado en motivarme en cada una de las etapas de este viaje.

Notas a la edición

En la redacción de este trabajo he seguido unas normas de edición que he adquirido en mis años de universidad a partir de la metodología comúnmente utilizada en los estudios de arabismo españoles, con algunas innovaciones personales que he adaptado pensando en el lector. El sistema de transcripción árabe y hebreo sigue, por supuesto, el modelo del arabismo español explicitado en la revista *Al-Andalus*. Las transcripciones del aljamiado han sido convenientemente simplificadas para una lectura fluida, como en el caso de las letras [ق] o [ش], las cuales transcriben sonidos que no encuentran variación con el castellano moderno. Así, en lugar de [q] y [š] se ha transcrito [c] y [s], respectivamente. Las letras [ك] y la [س] se han transcrito como [c] invariablemente, la primera oclusiva y la segunda fricativa. Sin embargo, se han mantenido las grafías que representan sonidos de formas dialectales como [ج], transcrito como [ŷ], ya que indica la palatarización de la velar [j] propia del aragonés, así como la [f] inicial en lugar de la h- etimológica del castellano, para mantener la idiosincrasia del texto. El mismo principio he mantenido con los textos procedentes de las actas o documentos historiográficos, que he uniformizado según la ortografía moderna manteniendo algunos rasgos arcaizantes, como en ‘dixo’, ‘ansí’, ‘desta’, y otros ejemplos fácilmente reconocibles.

En cuanto a la inserción de citas textuales, los extractos con una extensión mayor a tres líneas han sido marcados con márgenes más amplios y diferente tamaño de fuente así como las menciones a recetas y fórmulas que forman unidades en sí mismas, procedentes de manuscritos y tratados, independientemente de su extensión. He empleado el uso del entrecomillado simple únicamente para indicar conceptos y términos genéricos mientras el doble lo he reservado para estas citas textuales.

Los números de volúmenes y tomos se han consignado en numeración arábiga excepto en el caso del primer volumen, siempre I. Las notas a pie de página recogen fundamentalmente las referencias bibliográficas en las que he suprimido el uso de abreviaturas como ‘Op. Cit.’ y, en su lugar, cito el autor y una parte del título junto a las páginas de consulta. De esta forma el lector puede recurrir a la bibliografía general en el caso de que desee refrescar la información bibliográfica.

Respecto a las fuentes, las primarias están recogidas en un primer apartado de la bibliografía mientras que el apartado general agrupa los estudios a los que he hecho

referencia durante este trabajo. En el caso de obras anónimas se recogen siempre por el título asignado por su editor y asimismo aparecerán citadas en las notas a pie de página.

La nomenclatura de los documentos de archivo se ha homogeneizado en las notas siguiendo el sistema más común extraído, principalmente, de la literatura precedente y de la propia catalogación. Como ejemplo hipotético:

- AHN, Inq. Lib. 988/I, nº 13, año 1598, ff. 11v-12r,

apareciendo, en primer lugar, en sigla o abreviatura, el archivo o biblioteca, sección, tipo de volumen y, cifrados, el número de volumen y tomo (en números romanos), a continuación el número de expediente -en los resúmenes de causa, también el número de proceso precedido de ‘almohadilla’ #-, el año y la foliación (se especificará si no la hubiere).

Las citas de manuscritos, por otro lado, son un caso algo más complejo ya que cada biblioteca tiene su propio modo de catalogación y en ocasiones incluso se solapan el sistema antiguo y el actual. De este último caso es representativa la biblioteca Tomás Navarro Tomás, antigua Junta, donde se encuentran los manuscritos aljamiados que más he consultado para mi trabajo. Para citarlos he seguido usando la numeración antigua, aun cuando esta no resulte de utilidad en el motor de búsqueda del portal Manuscripta.csic. Este portal facilita la consulta de todos los volúmenes manuscritos digitalizados de los fondos del CSIC donde no parece haberse reemplazado la antigua signatura. En el caso de los manuscritos de la Real Academia de la Historia he mantenido la numeración antigua, la más usada en los estudios consultados, aunque he intentado añadir la signatura moderna en los casos de material inédito.

Como el lector observará, aunque se ha dado preferencia a las ediciones españolas de las fuentes árabes, en ocasiones se han utilizado ediciones distintas de la misma obra. Es el caso del *Kitāb Jalq al-yanīn* de ‘Arīb Ibn Sa‘īd cuya edición francesa ofrece también el texto árabe, a diferencia de la española. El *Sefer Ahavat našīm*, editado por Carmen Caballero en español y en inglés, ofrece en su edición inglesa un estudio introductorio que ha sido de gran utilidad. También para el *Mi‘yār* de al-Wanšārīsī cuya versión francesa ofrece solamente una selección de extractos he recurrido, en ocasiones, a la edición árabe. En el caso de *Gāyat al-ḥakīm* he utilizado la versión francesa de la traducción latina, *Picatrix*, en detrimento de la traducción española de Marcelino Villegas.

Se han transcrito en nota los textos aljamiados y árabes que he creído relevantes para este estudio, sobre todo referentes al capítulo sexto en relación a los talismanes para el

buen parto y al capítulo octavo, donde se extractan algunas fórmulas místicas insertas en las imágenes del Sello de Salomón. Asimismo se incluye en anexos tanto la transcripción parcial del proceso inquisitorial a Lucía de Toledo como las imágenes procedentes de los manuscritos Junta 22 y Junta 59 y del tratadito talismánico de la Real Academia de la Historia. Todo ello con el fin de ofrecer un acercamiento palpable a las fuentes de las que nos hemos servido y su contextualización en la temática de los capítulos en cuestión.

Lista de siglas y abreviaturas

AA	<i>Al-Andalus</i>
AAM	<i>Al-Andalus-Magreb</i>
ACDF	Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe
AEA	<i>Anaquel de Estudios Árabes</i>
AECI	Agencia Española de Cooperación Internacional
ADC	Archivo Diocesano de Cuenca
AHN	Archivo Histórico Nacional
AQ	<i>Al-Qanṭara</i>
BAEO	<i>Boletín de la Asociación Española de Orientalistas</i>
BNE	Biblioteca Nacional de España
BNF	Biblioteca Nacional de Francia
BOAS	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>
BRAH	Biblioteca de la Real Academia de la Historia
BTNT	Biblioteca Tomás Navarro Tomás (antigua Junta)
CCHS	Centro de Ciencias Humanas y Sociales
CEDMA	Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga
CEROMDI	Centre d'Études et de Recherches Ottomanes, Morisques de Documentation et d'Interpretation
CNRS	Centre National de la Recherche Scientifique
Col. Gay.	Colección Gayangos
CSIC	Centro Superior de Investigaciones Científicas
D	Dioscórides
EEA	Escuela de Estudios Árabes
EHESS	École des Hautes Études en Sciences Sociales

EI	<i>Encyclopaedia of Islam</i>
ICAS	Instituto de la Cultura y las Artes de Sevilla
IISMM	Institut d'Études de l' Islam et des Sociétés du Monde Musulman
IJMES	<i>International Journal of Middle East Studies</i>
Inq.	Inquisición
JAE	Junta de Ampliación de Estudios
JMEMS	<i>Journal of Medieval and Early Modern Studies</i>
JOAS	<i>Journal of Oriental and African Studies</i>
JPOS	<i>Journal of the Palestine Oriental Society</i>
Lib.	Libro
Leg.	Legajo
MAGRAMA	Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente
MEAH	<i>Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos</i>
MIT	Massachussets Institute of Technology
MMM	<i>Miscelánea Medieval Murciana</i>
PUF	Presses Universitaires de France
RAH	Real Academia de la Historia
RDIM	<i>Revista Digital de Iconografía Medieval</i>
REIS	<i>Revista Española de Investigaciones Sociológicas</i>
RFULL	<i>Revista de Filología de la Universidad de La Laguna</i>
RIEEI	<i>Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid</i>
SECC	Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales
SEMYR	Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas
SPAO	Sociedad de Pediatría de Andalucía Oriental y Extremadura

0. Introducción

Para hablar de magia quizá sea necesario haberla experimentado alguna vez, pero sin duda es imprescindible, desde un punto de vista histórico y cultural, documentarse en fuentes y archivos. La vivencia de la magia en el contexto de la España moderna se extrae de los testimonios de los acusados por hechicería ante el tribunal de la Inquisición, de los encantamientos y las recetas de sanación de los manuscritos aljamiados, de los símbolos que se repiten en los tratados de magia de Oriente a Occidente. La fascinación que ejerce el fenómeno mágico casi se materializa en las voces que acusan a la hechicera morisca por el maleficio de una criatura o ruegan la venida de un amante ausente. Y ella, que sabe invocar a las fuerzas oscuras, murmura su oración con cuidado de no ser entendida porque su lengua es aún la de sus abuelos musulmanes que sabían cómo dominar a los genios del inframundo.

El fenómeno de la magia, como vamos a intentar exponer en este trabajo, se configuró como un importante recurso y un consuelo, modo de vida y motivo de desgracia para la población y, al mismo tiempo, ocupó la temática central de tratados de filosofía, de teología, de ciencia y de la más pura teúrgia. Pero la vivencia no siempre se acomoda a los dictados de la letra por lo que su descripción sigue siendo difusa, y a pesar de ello en este estudio queremos ahondar en lo que significó la magia para la gente que, día a día, hacía uso de ella.

La cualidad de mágico que desde los estudios antropológicos se ha considerado cercana a la experiencia religiosa, ambas formando parte del concepto de ‘sagrado’ frente a ‘profano’, conserva indudablemente un sentido de autenticidad y primitivismo frente a la imagen de intolerancia de las religiones oficiales. La magia ha formado parte del conocimiento humano desde tiempos remotos, lo ha nutrido de técnicas para la manipulación de la naturaleza así como ha conformado panteones de cultos y religiones antiguos o apoyado la veracidad de mensajes proféticos con milagros o fenómenos preternaturales. Sin embargo, confrontada con sistemas de saber y religiones oficiales ha sido atacada duramente a pesar de que algunos de estos sistemas, antes de erigirse en dominantes, fueron también señalados como mágicos en un sentido despectivo, lo cual ocurrió al mismo Jesús de Nazaret o al profeta Muḥammad, ambos acusados de hechicería por sacerdotes y líderes políticos.

Algo parecido ha ocurrido en la configuración del pensamiento científico pues “a pesar de que las ideas mágicas o pseudomágicas han influido profundamente la filosofía

natural, la ciencia moderna rechaza categóricamente la magia”³. Debido a esto el edificio científico en el mundo occidental y su justificación histórica se han levantado en base a dualidades como alta-baja cultura, ciencia-superstición, integrando con ellas la visión degradada de la magia. Cada una de estas divisiones es reflejo de una visión polarizada de la realidad y, por lo tanto, vamos a intentar ahondar y desgranar sus intersticios para mostrar la existencia de la multitud de grados en que se diversifica el concepto de ‘magia’.

Bien es cierto que, ya en los textos árabes, se ha utilizado el término ‘magia’ para aludir a distintos tipos de fenómenos, como se verá en la clasificación que hace Ibn Jaldūn (m. 808/1406) donde la ‘magia natural’ abarca desde la fabricación de talismanes al ilusionismo, sin que ninguno de sus significados haya prevalecido sobre los otros. La magia europea se definió, por su lado, a partir de la práctica ritual de los grimorios (tratados de magia renacentistas) llegando a alcanzar una significación inaudita, aunque restringida a una élite, debido al aporte de la filosofía hermética que se apoyó en concepciones neoplatónicas sobre la naturaleza de las esferas y los seres celestes durante el Renacimiento.

El concepto, tal y como se entiende hoy en día en Occidente, emana directamente de los filósofos naturales que diferenciaban una ‘magia natural’ frente a otra ‘magia demoniaca’ aunque esta distinción se aplicase sobre todo al pueblo llano. Cualquier práctica popular que no se ajustase a la estricta ortodoxia era condenada permitiéndose únicamente los procedimientos mágicos aplicados por médicos o curas a los que se podía etiquetar, respectivamente, como ‘remedio natural’ y ‘remedio santo’. Como se hará evidente a lo largo de los sucesivos capítulos los practicantes de la magia suponían una competencia molesta para el estamento eclesiástico, ya que sus elaboraciones y tratamientos competían con el carisma de los sacramentos y las reliquias. Así lo afirmaba uno de los primeros tratados de supersticiones, de la autoría de Martín de Castañega, el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* (1529) dedicado a la calificación del fenómeno de la magia:

“Las nóminas [talismanes] hechas de personas religiosas y devotas, y que no tienen salvo palabras santas y claras del Evangelio, y no son con otras señales salvo la cruz; y estas tales nóminas bien se pueden traer por devoción, sin guardar ceremonia alguna, así como

³ Eamon, William, “Magic and the occult”, en Gary E. Ferngren *et alii* (eds.), *The history of science and religion in the western tradition: An Encyclopedia*, Londres-Nueva York: Garland, 2000, pp. 533-540, 533.

por razón del tiempo o del día, o de la hora, o en tal pergamino virgen escritas, o con tal hilo colgadas, o semejantes supersticiones⁷⁴.

Aquí, se estaban describiendo no sólo la práctica devocional cristiana de las reliquias y ‘nóminas’ sino también los métodos ‘heréticos’ que se empleaban para confeccionar talismanes y que veremos a lo largo de las próximas páginas.

La magia morisca, que integraba las técnicas mágicas más extendidas entre la población, siendo uno de los principales objetivos de la actividad inquisitorial conllevaba, además, una doble transgresión a los ojos de los inquisidores. Los moriscos, musulmanes convertidos al Cristianismo por medio de edictos, incurrieron en el delito de hechicería y en el de criptoislamismo quedando ambos englobados en el concepto, más amplio, de herejía.

Por tanto, el ámbito de nuestro estudio, que se define en torno a la magia morisca en la España moderna, no solo incluirá nociones de magia sino también de medicina y religión. Y no se va a restringir a la magia practicada por moriscos, sino que la maleabilidad del hecho mágico hace participar de las mismas técnicas a miembros de las diferentes comunidades religiosas. La dificultad que se plantea en la definición histórica de la magia, y la imposibilidad de acotación de este estudio únicamente a la práctica de la población morisca, proyecta los límites de esta investigación a la interacción entre las comunidades religiosas, privilegiando las relaciones interculturales y las prácticas híbridas que resultaron de esta realidad social.

Al colocar la perspectiva del observador en el ángulo de la minoría morisca, el cuadro que resulta de nuestra investigación adquiere unos matices especiales. Los moriscos fueron una comunidad heterogénea que varió en su fisiología creencial y cultural, según la duración de su interacción con la población cristiano-vieja y de su apego a los fundamentos religiosos. Las comunidades mudéjares de Castilla y Aragón, por ejemplo, tuvieron un proceso distinto de asimilación que el que se vivió en Granada o, incluso, Valencia. Pero tampoco la mayoría cristiano-vieja fue un ente monolítico, y podemos entender que entre ellos debió haber individuos o grupos con cierto grado de asimilación de las pautas culturales musulmanas y moriscas lo cual es especialmente notable en el ámbito de las prácticas mágicas, y de un alto grado en los ámbitos femeninos. A continuación haremos un pequeño recorrido histórico-descriptivo por los

⁴ Castañega, Martín, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Fabián A. Campagne (ed.), Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1997, p. 131.

avatares de los moriscos en la España moderna donde se pondrá de manifiesto la interacción cultural entre las comunidades etno-religiosas.

0.1. El devenir histórico de la minoría morisca

Nos disponemos a iniciar un periplo mágico durante la centuria que transcurre entre la caída del Reino de Granada, en 1492, y la expulsión de los moriscos de 1609, dos fechas significativas en el devenir histórico de la población mudéjar y morisca⁵. Indican el comienzo y el fin de la política estatal puesta en marcha por los Reyes Católicos, cuyo afán asimilador se centró en cuestiones religiosas y culturales. Para asentar su proyecto de Estado moderno la monarquía católica se proponía crear una unidad basada en la homogeneidad de lengua y religión. Esta política condujo a la marginación y represión de las diferencias religiosas y étnicas aunque, sin duda, los vínculos entre comunidades se desarrollaban en más de un ámbito de la vida cotidiana. Un lugar importante de intercambio cultural de los moriscos con la comunidad cristiano-vieja se encuentra en torno a la sanación mágica, que supone uno de los intereses del presente trabajo. Este tipo de magia sanadora, bien aplicada por moriscos dentro de su propia comunidad o dirigida a miembros de la comunidad cristiano-vieja, supone un privilegiado campo de análisis de la sociedad de la época y la interacción cultural entre comunidades religiosas.

La comunidad morisca se configuró como una minoría etno-religiosa a partir de la conversión de los mudéjares que habían formado un grupo separado de los cristianos

⁵ La bibliografía sobre moriscos es muy extensa, contando como obras de base los trabajos de Domínguez Ortiz, Antonio y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid: Alianza, 2003 (1ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1978); Caro Baroja, Julio, *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de Historia Social*, Madrid: Alianza, 2003 (1ª ed. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957); García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, Granada: Universidad, 1996 (Ed. facs. Madrid: Editora Nacional, 1975). Asimismo, con motivo del cuarto centenario de la expulsión que se celebró en el año 2009 se realizaron numerosos actos y congresos entre los cuales se pueden destacar los congresos internacionales celebrados en la Escuela de Estudios Árabes de Granada (13-16 de mayo de 2009) y en la Biblioteca Nacional de Madrid (3 y 4 de septiembre de 2009), con la participación de los más destacados especialistas. A estos actos acompañaron numerosos eventos culturales como la producción del documental “Expulsados 1609, la tragedia de los moriscos”, cuya ficha técnica y descripción general se puede consultar en su página web la cual, además, ofrece una bibliografía resumida sobre la cuestión morisca: <http://www.1609-2009.es/> (consultado por última vez 24/04/14; nótese la errata en el apartado bibliográfico [Los imprescindibles] en la atribución a García-Arenal de la obra de Caro Baroja, Julio, *Los moriscos del reino del reino de Granada*, que debe ser corregida por: *Los moriscos*). Una compilación bibliográfica se encuentra también digitalizada en la página web del Instituto Cervantes, que cuenta con la posibilidad de descarga de numerosas referencias y fuentes para el estudio: <http://www.cervantesvirtual.com/> (consultado por última vez 24/04/14). Muchas de estas referencias se encuentran en las recopilaciones realizadas por M^º Jesús Rubiera Mata o Mikel de Epalza y Luis F. Bernabé Pons, ambas en versión digitalizada: http://www.cervantesvirtual.com/controladores/busqueda_facet.php?q=bibliografia+moriscos (consultado por última vez 24/04/14).

debido a su diferencia de credo, hasta que fueron obligados a convertirse al Cristianismo en 1502 (Castilla) y 1526 (Aragón). Los moriscos o ‘cristianos nuevos de moros’, como se denominó a musulmanes y mudéjares tras su conversión, componían un grupo social heterogéneo. Fueron objeto de un proceso de asimilación forzada que se vio acompañado del esfuerzo evangelizador por parte de la Iglesia y una persecución sistemática por el Tribunal de la Inquisición. Se les acusaba de ‘mahometizar’ y, por tanto, de apostatar por lo que fueron víctimas de marginación en diversos grados según la mayor o menor intensidad de la acción represora de los mecanismos inquisitoriales.

Las acusaciones de apostasía, además, podían ir muchas veces acompañadas de prácticas heréticas de índole mágica lo cual, en muchas ocasiones, no se veía claramente definido en los procesos debido a las características de la religiosidad popular, en que lo normativo se mezcla con lo creencial o idiosincrático. En estos casos, la gravedad de los delitos variaba de intensidad según las tendencias de la actividad del Tribunal en las distintas regiones de la geografía española. Las cotas de represión diferían según se presentase a los ojos de la autoridad el nivel de apego a sus costumbres, fe y rasgos culturales.

El grado de persistencia de los diferentes grupos moriscos en la creencia en un Islam local se manifestaba según las condiciones de los reinos hispanos en cuanto a la antigüedad de la conquista, legislaciones, características y composición demográfica de las zonas de asentamiento. En las regiones de Valencia y Granada, donde la población morisca mantuvo una mayor adherencia a su religión original, los efectos de las políticas de asimilación fueron especialmente dramáticos con episodios como el de las Germanías de Valencia, entre 1519 y 1523, en que la población cristiano-vieja se rebeló contra los nobles e hizo sus víctimas a los moriscos, protegidos por la nobleza receptora de sus rentas.

Por otro lado, un caso interesante de contacto cultural inducido desde el aparato estatal se presenta a raíz de los primeros intentos de conversión de los musulmanes granadinos a la nueva fe. Anteriores a los decretos de conversión obligatoria, estos intentos conllevaban medidas de adoctrinamiento religioso realizadas dentro de un plan de catequización impulsado por el arzobispo de Granada, Hernando de Talavera (m. 1507). Este programa partía de las políticas de asimilación de la minoría morisca, y fomentaba el uso de la lengua árabe como medio de llegar más fácilmente a una

población que, lógicamente, no estaba tan familiarizada con el uso del romance como sus correligionarios castellano-aragoneses⁶.

Pero estas medidas no tardarán en probar su ineficacia y, posteriormente, las políticas de represión terminarán por prohibir los usos lingüísticos y culturales por medio de informes y edictos como el que surge del Sínodo de Guadix en 1554⁷. A partir de aquí el árabe escrito o hablado, la algarabía, se encontraría entre los elementos más perseguidos y que más destacarían en la caracterización del nuevo grupo social que conformaron los nuevos convertidos de moros o moriscos. El árabe pasó totalmente a la clandestinidad tras prohibirse su uso, y la posesión de cualquier escrito en lengua árabe constituiría motivo de condena por las autoridades. Pero además la grafía árabe, que era ya utilizada por los mudéjares para escribir en lengua castellana, aragonesa y demás hablas peninsulares, conformaba un nuevo tipo de literatura secreta que conocemos como ‘aljamía’⁸.

La consecuencia inmediata a las medidas represivas de lengua y cultura, que tendrá una especial influencia en el devenir histórico de la minoría, será el levantamiento de la comunidad morisca granadina conocido como Rebelión de las Alpujarras, entre 1568 y 1571. La monarquía católica, como represalia, decretó la dispersión de la población morisca granadina por todo el territorio castellano lo cual provocó una revitalización de las prácticas y creencias musulmanas de la población morisca castellana. Gracias a este episodio se fomentó la interacción, aunque sin duda ya existía, con la población cristiano-vieja en torno a prácticas mágicas y sanadoras, posibilitando con ello la formación de un posible fondo común de creencias que se irá desmadejando a lo largo de los próximos capítulos. Es por esto que, cuando hablamos de magia morisca, debemos entender que esta se trataba de una realidad imbuida de elementos de varias procedencias, aún cuando a los ojos de la comunidad cristiano-vieja adquiriera valor precisamente por la mayor o menor vinculación con su pasado musulmán.

⁶ Giménez-Eguibar, Patricia y Daniel I. Wasserman Soler, “La mala algarabía: Church, monarchy and the Arabic language in 16th-century Spain”, *The Medieval History Journal* 14 (2011), pp. 229-258.

⁷ Gallego Burín, Antonio y Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada: Universidad, 1996 (Ed. facs. 1968).

⁸ Según define Mercedes García-Arenal: “La literatura aljamiado-morisca es la escrita en lengua romance hispánica por obra de los moriscos desde el siglo XIV al XVII, ambos inclusive, fijada en la escritura no por medio de caracteres latinos, sino árabes”, García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, p. 73. Un trabajo reciente que incorpora en su título, precisamente, esta característica de la literatura aljamiada ha aparecido recientemente, con una compilación de extractos que ilustran de forma exhaustiva muchos elementos intrínsecos a la cultura morisca. López-Baralt, Luce, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid: Trotta, 2009.

No obstante, en este complejo entramado, no es siempre fácil diferenciar el sustrato musulmán, y la especial relevancia de las creencias mágicas de los moriscos desde sus textos hasta los testimonios inquisitoriales se materializará en la aparición de mecanismos mágicos de carácter multiconfesional. El análisis de los aspectos mágicos, religiosos y sanadores tendrá necesariamente que tener en cuenta los vínculos que se creaban entre comunidades, toda vez que entre ellas se dieron intercambios durante los siglos de coexistencia interreligiosa y tras la conversión forzada. De esta forma el resultado de las relaciones entre comunidades religiosas, en torno a la práctica de la magia, desplaza la visión más descarnada de la historia de la represión inquisitorial, desde aquella política de homogeneización cultural.

A consecuencia de las prohibiciones por las que los moriscos tuvieron que someter su fe a la clandestinidad y como prueban las fuentes aljamiadas y los testimonios inquisitoriales, la comunidad morisca mantuvo una precaria sujeción a la norma islámica. Existen escasos documentos que indiquen cuáles pudieron ser las figuras de prestigio y los modelos en los que se basaba el rito y el pensamiento religioso criptomusulmán, pero ninguno de ellos podrá ser incluido dentro una idea de purismo canónico ni de ortodoxia. Los alfaquíes, encargados del adoctrinamiento y de dar las recomendaciones pertinentes a las demandas de sus correligionarios, emitían sus avisos dependiendo de las circunstancias particulares bajo las que se encontraban los consultantes.

A este respecto es pertinente la “Respuesta que hizo el muftí de Orán a ciertas preguntas que le hicieron desde Andalucía”, donde se explican las simplificaciones a las que se veía sometida la práctica ritual a causa de las prohibiciones. Aquí se aconsejaba seguir la *taqiyya*, término legal que significa ‘disimulo’⁹, a propósito de la cual se reducían a su mínima expresión los gestos y rituales necesarios para la oración. Según aconsejaba el muftí a los moriscos estos debían formar parte y seguir en la medida de lo exigido a los cristianos, pero sin abandonar la fe al Islam en su interior¹⁰. Esta recomendación se contraponía a la obligación de salir de las tierras de los infieles, que

⁹ La revista *Al-Qanṭara*, en el volumen número 2 del año 2013, dedicó una sección monográfica a esta cuestión.

¹⁰ Existen varias copias aljamiadas de esta “Respuesta”, originalmente escrita en 1504, en bibliotecas españolas, ya señaladas por Saavedra, y extranjeras, Longás Bartibás, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos españoles*, Granada: Universidad, 1990 (Ed. facs. Madrid: E. Maestre, 1915), pp. 305-307, reimpreso en García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, pp. 44-45, y procedente del manuscrito T13, f. 22r de la BRAH.

prescribía al-Wanšarīsī (m. 914/1508), antes de convertirse a la fe cristiana¹¹. El resultado de la práctica de la *taqiyya* adoptada por las comunidades moriscas fue una pérdida paulatina de las señas religiosas y culturales, en primer lugar en su manifestación externa y, con el transcurso del tiempo, en sus fórmulas rituales y legales.

La magia practicada por los moriscos tendrá siempre un carácter marcadamente ritual y religioso, ya sea islámica o esté mezclada con elementos cristianos. Esto último dependerá del nivel de asimilación de la comunidad en la que el agente la lleve a cabo, de su adscripción individual a la religión mayoritaria o del ‘disimulo’ expresado en cada rito. Lo que se quiere destacar en los próximos capítulos respecto a la magia morisca es su cualidad de ‘forma hibridada’ ya que el carácter de sus manifestaciones se puede definir, precisamente, como el resultado de ‘procesos de hibridación’¹².

La hibridación cultural, siguiendo las líneas planteadas por Peter Burke en su ensayo sobre el tema, no siempre se trata de una conclusión natural sino que puede venir impuesta por las circunstancias¹³. En las próximas páginas expondremos casos representativos de la interacción entre las comunidades morisca, cristiano-vieja y judeoconversa en torno a sus prácticas mágicas donde se verá cómo la religiosidad cristiana hegemónica acabaría impregnando a las otras dos, aunque tratando de poner de manifiesto la influencia del imaginario musulmán, vehiculado por la cultura de los moriscos.

Por tanto será necesario tener en cuenta que las fuentes de la práctica mágica y sanadora de los moriscos procedían a menudo de un ámbito foráneo al del Islam normativo y, muy en particular, de fuentes cristianas. En el caso de los ritos dirigidos a individuos de la comunidad cristiano-vieja por un morisco o morisca, el ritual casi siempre irá acompañado por palabras y oraciones cristianas. En estos casos, es evidente que existía un trasfondo referido al culto a los santos taumaturgos y, como se verá, en la práctica de la sanación la recurrencia a la figura de la Virgen María se alzaba como un referente unificador de las distintas comunidades etno-religiosas.

¹¹ Para el contexto legal y político que rodea las opiniones contrarias esgrimidas por al-Wanšarīsī y el muftí de Orán se puede ver Stewart, Devin, “The identity of ‘The muftī of Oran’, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Abī Jum‘ah al-Maghrāwī al-Wahrānī (d. 917/1511)”, *AQ* 27/2 (2006), pp. 265-301, esp. 299-300.

¹² Que, según define Manuela Cantón, “abarca diversas mezclas interculturales -no sólo las raciales a las que suele limitarse ‘mestizaje’- y porque permite incluir las formas modernas mejor que la noción de ‘sincretismo’, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales”, Cantón Delgado, Manuela, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona: Ariel, 2001, p. 31.

¹³ Burke, Peter, *Hibridismo cultural*, Madrid: Akal, 2010, pp. 68-69.

Adentrarnos en el océano de datos contenidos en los misceláneos de magia y sanación árabes y aljamiados como el *Misceláneo de Ocaña*¹⁴ o el *Libro de dichos*¹⁵, que recogen lo más granado del legado esotérico árabe y musulmán, lleva a una obligada selección de informaciones para explorar la experiencia mágica morisca y su conexión con otros campos de conocimiento. La posibilidad de conectar lo particular con lo general podrá llevarse a cabo teniendo en cuenta que la magia practicada en la época moderna se asienta en una base potencialmente infinita de conexiones entre los elementos del mundo terrestre y celeste. Estas conexiones encontraban su vehiculación por medio de las nociones y los símbolos representados en sistemas filosóficos como el galénico o el ptolemaico adaptados al pensamiento mágico con los que, al parecer, comulgaban los textos moriscos.

El universo mágico que subyace a este tipo de literatura forma un entramado de sistemas y subsistemas que serán muchas veces difícilmente integrables en un todo coherente. Pero esta falta de sistematización aparente refleja la riqueza de las fuentes de las que bebía la magia utilizada por la población morisca. Unas veces se trató de simples pervivencias escritas de prácticas antiguas, pues la antigüedad era lo que le confería la autenticidad al signo mágico a la que se añadía su carácter indescifrable para el común de la población. Otras, de prácticas adaptadas de sistemas coetáneos como el médico o el astrológico cuyos símbolos y principios teóricos adoptaban los ritos mágicos aunque siguiendo su pauta ritual característica.

La naturaleza críptica que la grafía y la lengua árabe mostraban para la mayoría de la población cristiana era un misterio que derivaba en atractivo y, por tanto, un componente imprescindible de la magia morisca. Por medio de su carácter incógnito se mostraba el ritual mágico como un procedimiento en el que se combinaban oraciones, encantamientos, signos mágicos e invocaciones con un objetivo particular. Durante el ritual la palabra adoptaba el sentido de los textos sagrados, fueran o no fueran estos entendidos por los individuos a los que se dirigía el procedimiento o el público con el que contaba el agente mágico¹⁶.

¹⁴ *Libro de dichos maravillosos. Misceláneo morisco de magia y adivinación*, Ana Labarta (ed.), Madrid: CSIC-AECI, 1993.

¹⁵ *Medicina, farmacopea y magia en el "Misceláneo de Salomón"*, Joaquina Albarracín Navarro y Juan Martínez Ruiz (eds.), Granada: Universidad-Diputación, 1987.

¹⁶ Siguiendo un método funcional y performativo, Stanley Tambiah ha expuesto el carácter ecléctico y arcaizante de los encantamientos y signos que aparecen en los rituales exorcísticos de una comunidad de Sri Lanka, la sinhalesa, lo cual ha sido muy útil a la hora de analizar los 'herces' o encantamientos que aparecen en las fuentes aljamiadas. Tambiah, Stanley J., "The magical power of words", p. 181.

A consecuencia de todo ello, considerando la cuestión de la magia practicada por moriscos como objeto central de este análisis, nos enfrentamos a una doble problemática: por un lado la de la magia morisca como producto de la hibridación cultural y, a la vez, como fenómeno visto por el prisma de las concepciones que tenían los cristianos sobre ella. Esto último se debe a que los testimonios con los que contamos están influidos por la norma cristiana que moldea inevitablemente la opinión del pueblo sobre la religión, la moral y las costumbres.

Por otro lado, se va a intentar mostrar que la magia practicada por los moriscos no estaba a la cola de las corrientes renacentistas sino que, de alguna manera, se adelantaba a ellas, lo cual añade un hándicap y, al mismo tiempo, un interés a este trabajo. En él vamos a tratar de analizar el significado de la magia morisca como el resultado de la renovación de las prácticas de magia islámica y su inserción en un contexto de cultura científica dominado por concepciones filosóficas de marcados referentes religiosos y, en concreto, cristianos.

Como ya hemos dicho la superposición de estos referentes hegemónicos culturales no anula el bagaje islámico de la mentalidad morisca, por lo tanto, partiremos de la definición jurídica de la magia dentro del ámbito del Islam para pasar a la perspectiva de su calificación por la autoridad religiosa cristiana, ambas definiendo las características de la magia según los presupuestos propios de su ortodoxia. Pero al mismo tiempo, para no dejarnos influir por una visión sesgada de la sociedad, será necesario transcurrir a lo largo de las múltiples experiencias individuales para ir aclarando la realidad del hecho mágico tal y como era percibido por sus practicantes y cómo se traducía en la sociedad, antes de su definición moderna.

0.2. Descripción de capítulos

En el capítulo que inaugura esta tesis serán expuestas y descritas las fuentes literarias y documentales que componen las bases y el núcleo de referencias bibliográficas fundamentales de nuestro trabajo. También se expone el ‘estado de la cuestión’ sobre la magia desde las áreas de la historia y la antropología, comenzando por los estudios etnográficos que inauguran el interés moderno por el estudio de las civilizaciones además de una retrospectiva sobre los primeros acercamientos al fenómeno de la magia desde la antropología. Estos acercamientos históricos al campo de la magia están también descritos en el primer capítulo donde se introduce la corriente cultural y los estudios que se han dedicado al estudio de la religiosidad y las creencias mágicas en la

España moderna. Tras esta introducción bibliográfica y metodológica se dará una primera pincelada a la definición de la magia en la Península según el carácter que se le otorga históricamente durante el Medievo para, finalmente, introducir la figura de Salomón como fue conocido desde la primera época andalusí.

El capítulo segundo expondrá, de la manera más sintética posible, los términos legales que definen la magia en los medios cristiano y, sobre todo, musulmán para conocer el tratamiento que se da al fenómeno desde el punto de vista de la ortodoxia. A continuación, se dará una explicación de los principales métodos y mecanismos mágicos existentes en las fuentes de magia árabes y aljamiadas, que conservaron el rasgo ineludible de la islamidad en la mayoría de las producciones. Este excursio por los principales mecanismos y técnicas de elaboración de talismanes va a ilustrar muchos de los ejemplos que se irán viendo a lo largo de los siguientes capítulos sobre la magia morisca.

A partir de este punto, en los cuatro siguientes capítulos se enfocará la atención en las prácticas mágicas llevadas a cabo por las mujeres, en concreto por las moriscas, aunque también judeoconversas y cristianas viejas. El tercer capítulo, en concreto, consistirá en una exposición del papel de la mujer musulmana en el Islam andalusí y de sus funciones alrededor de los oficios de sanadora y hechicera, a partir de lo cual se podrán trazar la continuidad en su papel social en la España moderna. Hemos querido hacer una primera distinción entre ambos oficios aunque la mayoría de las veces la hechicería y la sanación formaron una combinación inseparable. Las mujeres, ya pertenezcan a una u otra comunidad, cristiano-vieja o morisca, hacen uso de un tipo de magia que posee unas características propias respecto a la magia en general o practicada, mayormente, por hombres. Las condiciones sociales y legales bajo las cuales se encuentran respecto a ellos son las que operan históricamente en la configuración de sus mecanismos y símbolos propios. Su capacidad reproductiva influye doblemente en la consideración mágica de su ejercicio pues a la fascinación que provoca en el hombre esta cualidad se unen las suspicacias acerca del control del propio cuerpo que derivan de las consideraciones inherentemente mágicas de la naturaleza femenina.

Casi la mitad de los capítulos de los que se compone esta tesis se han centrado, por lo tanto, en la magia asociada al ciclo de la reproducción, donde se muestra claramente el tratamiento del cuerpo femenino en los textos médicos, mágicos y los testimonios inquisitoriales. El capítulo cuarto estará dedicado a la magia amorosa, practicada mayormente por mujeres, donde las técnicas de sujeción y adivinación se encuentran

cercanas a la consideración de maleficio como era tratado en el mundo latino; el quinto capítulo se dedicará más concretamente a las ideas y técnicas médicas y mágicas en torno a la generación, con especial atención al significado de la anticoncepción desde el punto de vista de la medicina, que relega las prácticas femeninas a un lugar de marginalidad; el sexto capítulo se enfocará en las cuestiones derivadas de la gestación y el parto, así como al simbolismo que se asocia a este momento tan importante en la vida de la mujer en que da lugar a una nueva vida humana, donde las consideraciones médicas y mágicas se encuentran fuertemente influidas por la imaginería religiosa. Se expone, así, de forma orgánica, el proceso por el cual la mujer parece tener un conocimiento de los procesos que dan lugar a la producción de la vida, según la mentalidad de la época, y el choque de fuerzas entre la magia aplicada por mujeres para el tratamiento de dolencias femeninas frente el deseo de control masculino sobre ellas. Como se verá, la feminidad florecía y se marchitaba en torno a los procedimientos mágicos, mientras la medicina se iba masculinizando a pesar de la necesaria intervención de la figura de la partera en el área de la medicina de mujeres.

Por último, en los dos últimos capítulos procederemos a dilucidar la presencia del elemento hermético en las producciones mágicas, con especial atención al fenómeno intercultural morisco y cristiano-viejo en torno al exorcismo y al Sello de Salomón. La presencia de su figura en la configuración del edificio científico de la España moderna se verá supeditada al imaginario mítico en torno a la adquisición de su sabiduría y su poder taumatúrgico a partir de los escritos exegéticos y mágicos de los moriscos. Además veremos extenderse su égida al mundo cristiano demostrando que el trasvase científico entrañó, además de la traducción y adopción de teorías y técnicas científicas, una adaptación de elementos de la mentalidad mágica relacionada con el bagaje cultural y religioso musulmán.

El capítulo séptimo expondrá de forma extensa el tratamiento del exorcismo en la literatura árabe y aljamiada dedicada a la sanación y su vinculación con las teorías sobre la ‘enfermedad sagrada’, desde la Antigüedad. El exorcismo, tal como se desarrolló en el mundo musulmán, fue sobre todo dirigido a neutralizar la acción de los *yūnūn* causantes de enfermedades pero, también, estos seres podían ofrecer otro tipo de servicios a quienes consiguieran dominar el arte de lo que, en el mundo latino, se denominó Nigromancia. Este fue un arte asociado a la figura de Salomón, cuya figura vertebraba de alguna manera este trabajo, ya que aparece en relación a muchas de las cuestiones mágicas más pertinentes. Por algo la suya fue una fama que creció en el

imaginario de las tres religiones monoteístas, comenzando desde el relato bíblico. El último y octavo capítulo que cierra esta tesis se dedica, por tanto, a dilucidar el significado esotérico del Sello de Salomón en conexión con las teorías científicas modernas y el desarrollo del hermetismo. Nuestro trabajo quiere participar de la autenticidad del Sello de Salomón y, por tanto, nos disponemos ya a inaugurar este ritual mágico que, esperamos, sea del agrado del lector.

Capítulo 1. Estado de la cuestión. La magia en el Cristianismo y en el Islam

*Magic never 'originated',
it was never made or invented.*
(B. Malinowski)

Antes de comenzar nuestra expedición a través de la realidad mágica de las gentes que habitaron España en el siglo XVI necesitaremos hacer un inventario del instrumental pertinente. Por ello se va a ofrecer una relación de los materiales más útiles para la comprensión del fenómeno mágico, como son las fuentes primarias y las lecturas secundarias en que hemos basado nuestro estudio. También se hará una primera presentación de la magia tal como fue concebida y considerada desde el prisma del Islam y el Cristianismo, las religiones mayoritarias en la España medieval y moderna. Esto dará pie a la introducción de los distintos tipos de elaboraciones y técnicas mágicas que existieron durante este periodo y que se expondrán en el capítulo segundo.

La enorme variedad de datos que se contienen en los materiales manuscritos sobre magia y documentos de archivo obliga a seleccionar los más adecuados para ilustrar las temáticas de los sucesivos capítulos. A pesar de la necesidad de dejar de lado un sinnúmero de datos extraídos de archivos y bibliotecas, del tiempo y el trabajo invertido en ellos, esperamos que esta limitación se vea compensada con una coherencia argumental. En caso contrario, correríamos el riesgo de inundar este trabajo con una serie infinita de datos sin conexión, convirtiéndolo en una compilación de ejemplos sin un hilo argumental concreto.

A modo de comienzo se van a exponer, de forma extensiva, las fuentes que recogen la materia prima en la que se basa nuestra comprensión del hecho mágico de la época moderna. Empezaremos exponiendo las fuentes primarias que engloban las obras árabes de magia y haremos, asimismo, mención a obras que tratan sobre magia, es decir, tratados de calificación de supersticiones o demonológicos, mediante los que se podrá percibir el problema social que suponía su práctica en estos tratados elaborados por calificadores y teólogos, cuyas nociones corresponden ya a un cierto nivel erudito.

Tras ellas, los tratados árabes, romances, hebreos, y latinos, dedicados a la medicina de mujeres, que proveen la base teórica de la que se nutría la práctica mágica con uso de elementos vegetales o animales, nociones astrológicas y herméticas. De los misceláneos

aljamiados de magia y sanación destacaremos tanto el material ya editado procedente de los fondos de las bibliotecas españolas: Tomás Navarro Tomás, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, y Biblioteca Nacional de Madrid, como el material inédito que nutre nuestro estudio. Los talismanes y recetas mágicas que se encuentran dispersos en estas y otras obras entran también en este apartado de fuentes, a veces formando cuadernillos independientes, o como parte integrante de los manuscritos.

También se incluyen aquí las obras de farmacología, medicina, y agricultura, árabes y castellanas, que apoyarán nuestra hipótesis de un posible conocimiento letrado de la ciencia botánica y médica por parte de muchos de los practicantes de la magia que forman parte del entramado social en la España moderna.

Por último, se describirán las fuentes documentales, sobre todo inquisitoriales, que contienen los testimonios sobre la práctica mágica y sanadora practicada por la población. Entre estos documentos de archivo, los fondos de la Inquisición ofrecen una panorámica privilegiada aportando informaciones relevantes en relación a la magia amorosa y ceremonial, los dos grandes temas que articulan esta tesis. Tanto las elaboraciones mágicas, talismanes y sellos como los testimonios inquisitoriales permitirán apoyar el contenido mágico de los tratados de magia, demostrando la pertinente adecuación de estos a la práctica cotidiana de la fabricación de remedios escritos u orales, su supuesta eficacia y extensión.

1.1. Fuentes primarias

Entre las fuentes primarias, el primer tipo que se van a exponer serán las puramente mágicas, tanto árabes como aljamiadas, aunque estas últimas se pueden considerar una adaptación a las circunstancias históricas y sociales de la información contenida en las obras árabes. También se incluyen, aquí, las obras y tratados de calificación de la magia, tanto árabes como hispanos, que han sido de gran ayuda para la comprensión del fenómeno ya que, dentro de la densidad de su contenido, se articulan de forma muy esquemática y desde la perspectiva de la ortodoxia religiosa.

Seguirán las obras aljamiadas de sanación las cuales recogen gran parte de su contenido de sus precedentes árabes, si bien fragmentariamente, como habrá ocasión de comprobar. Por último, las obras de medicina y botánica árabes, de las que hemos tomado informaciones relacionadas con el mundo natural, han nutrido nuestra

comprensión de los simples utilizados por los moriscos y su correspondencia con los usos del resto de la población.

Centrándonos en las fuentes árabes, en primer lugar, el fenómeno de la magia en al-Andalus está ligado a la introducción de las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'* (*Epístolas de los Hermanos de la Pureza*), posiblemente en el siglo X, cuyas teorías herméticas pudieron fundamentar el contenido de las dos obras andalusíes de magia astral y de alquimia por excelencia. Estas obras son *Gāyat al-ḥakīm* y *Rutbat al-ḥakīm*, redactadas en un contexto de disputa político-ideológica causada por la implantación en la Península del batinismo, una corriente de interpretación esotérica, por parte del cordobés Ibn Masarra (s. X)¹⁷. De ellas, la que sirve de referencia fundamental para el estudio de la magia morisca es *Gāyat al-ḥakīm* y su versión latina, *Liber Picatrix*, que analizaremos en su interacción con los manuscritos aljamiados en nuestro segundo capítulo¹⁸.

Esta obra fue profusamente utilizada en Europa ya que se vertió gran parte de su contenido en tratados de magia hermética europea como *De vita coelitus comparanda* de Marsilio Ficino, así como de otros de los grandes autores herméticos, Cornelio Agrippa, o el Abad Tritemio, los cuales hicieron uso de los conocimientos sobre alfabetos mágicos que ya estaban contenidos en las obras de Ibn Waḥṣiyya (s. X), citado por el autor de *Gāyat al-ḥakīm*¹⁹.

Otra de las obras árabes de referencia para el estudio de la magia en el mundo islámico, que tuvo también gran incidencia en la práctica morisca, es el *Kitāb Ṣams alma'arīf* del egipcio al-Būnī (s. XIII), dedicada a la 'ciencia de las letras', cuya amplia difusión en todo el mundo árabe y musulmán llega hasta hoy día²⁰. Su extensión

¹⁷ La autoría de las dos obras se debate aún debido al error al que induce la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn (m. 1404), al atribuir las a un tal Abū l-Qāsim Maslama al-Maẓrīfī, pero actuales estudios han desvelado poderse tratar de Abū l-Qāsim Maslama al-Qurtubī. Esta última tesis, cuya autora es Maribel Fierro (Fierro, Maribel, "Batinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurtubī (d. 353/964), author of the *Rutbat al-ḥakīm* and the *Ghāyat al-ḥakīm (Picatrix)*", *Studia Islamica* 84 (1996), pp. 87-112), es apoyada entre otros por Godefroid de Callataÿ que, además, argumenta en favor de la influencia de las *Rasā'il* en las obras andalusíes. Callataÿ, Godefroid, "Magia en al-Andalus: *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, *Rutbat al-ḥakīm* y *Ghāyat al-ḥakīm (Picatrix)*", *AQ* 34/2 (2013), pp. 297-344.

¹⁸ Una práctica edición de la versión latina que apareció hace una década es la editada por Bakhouche, Béatrice *et alii*, *Picatrix: Un traité de magie médiévale*, Turnhout: Brepols, 2003. También existe una traducción al español de la obra árabe, aunque carente de aparato crítico. *Picatrix. El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*, Marcelino Villegas (ed.), Madrid: Editora Nacional, 1982. De la versión árabe existe, sin embargo, una traducción alemana con un excelente aparato crítico e introducción, *Pseudo-Maḡrīfī: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maḡrīfī*, Hellmut Ritter y Martin Plessner (eds.), Londres: The Warburg Institute, 1962.

¹⁹ Matton, Sylvain, *La magie arabe traditionnelle*, París: Champs-Élysées, 1977, p. 129 ss.

²⁰ Al-Būnī, cuyas referencias bio-bibliográficas se encuentran actualizadas en el reciente artículo de Hamès, Constant, "Al-Būnī", *El. Third Ed.*, Leiden: Brill, 2011, pp. 140-143, es autor del *Kitāb Ṣams alma'arīf*, con dos versiones, una corta y una larga, la segunda de las cuales ha sido objeto de estudio y edición en una tesis doctoral de la Universidad de Salamanca por Coullaut, Jaime, *El Kitāb Ṣams al-*

destacaría incluso en la polémica acerca de la elaboración de los signos mágicos contenidos en las falsificaciones conocidas como Plomos del Sacromonte en Granada, ya entrado el siglo XVII, de las que se hablará en el próximo capítulo.

La variante de la magia exorcística conforma un apartado propio dentro de la práctica de la magia y está bien representada en la España mudéjar y morisca. Su mejor ejemplo literario se encuentra en uno de los manuscritos árabes de Ocaña, conocido como el *Misceláneo de Salomón*²¹, que expone un tipo de práctica exorcística dedicada a la sanación, el cual encontrará un amplio eco en los manuscritos aljamiados de magia que vamos a utilizar así como en toda la historia de la magia moderna.

Un gran número de ejemplos de material talismánico procedentes de la Península, también en lengua árabe, se encuentra disperso en las bibliotecas y archivos españoles y extranjeros de los que van a destacar, en este estudio, los producidos sobre papel. En la Biblioteca de la Real Academia de la Historia se encuentran depositadas unas “Instrucciones para la elaboración de talismanes” formadas por tres ‘herces’²² y una fórmula mística, que integramos en apéndice, y que esperamos poder editar en un trabajo futuro²³. Por otro lado, aunque en este trabajo no hemos hecho uso de ellos, es necesario mencionar el reciente hallazgo de un lote de manuscritos árabes en la localidad malagueña de Cútar²⁴, los cuales son actualmente objeto de edición y estudio por un equipo de investigadores dirigido por M^a Isabel Calero, en la Universidad de Málaga. Entre ellos se halla, al menos, un volumen dedicado a la ciencia astrológica.

Un ejemplo del traspaso y adaptación de contenidos del esoterismo árabe a Europa se encuentra en los tratados dedicados a la fabricación de talismanes con invocación de espíritus, cuyo fondo de conocimientos se vehicula a través de la transmisión de las obras de magia procedentes de las traducciones medievales. El caso de *Gāyat al-ḥakīm* es el más característico de este tipo de traspaso, además de ser el que mejor ejemplifica el tipo de magia contenida en nuestros tratados aljamiados como el *Libro de dichos*, que

ma'ārif al-kubrā (al-ḡuz' al-awwal) de Aḥmad b. 'Alī al-Būnī: Sufismo y ciencias ocultas, Universidad de Salamanca, 2009 (tesis inédita), a quien se agradece su amabilidad al facilitarnos una copia de la misma.

²¹ Parcialmente estudiado, traducido y editado por Albarracín Navarro, Joaquina y Juan Martínez Ruiz, *Medicina, farmacopea y magia en el “Misceláneo de Salomón”*, ya citado.

²² ‘Herce’ o ‘hirze’, es un término adoptado por la lengua romance procedente del árabe *ḥirz*, significando ‘talismán’, y así utilizado en los textos castellanos y aljamiados.

²³ “Tratado del modo de construir alhircos o talismanes”, BRAH, Col. Gay. Caja 273, nº 41.

²⁴ Calero Secall, M^a Isabel, “Los manuscritos árabes de Málaga: los libros de un alfaquí de Cútar del siglo XV”, en M^a Jesús Viguera (ed.), *Actas del congreso internacional “Los manuscritos árabes en España y Marruecos. Homenaje de Granada y Fez a Ibn Jaldūn”*, Granada: El Legado Andalusí, 2006, pp. 151-174.

conjuga una gran cantidad de contenidos desde la versión hermética de la magia, la Cábala, el exorcismo y la magia puramente islámica²⁵.

Aunque, sin duda, existió un sinnúmero de ellos, de todos los tratados atribuidos a Salomón el que adquiere mayor relevancia para nuestro trabajo, en relación al posible origen árabe del hermetismo europeo, es la *Clavicula Salomonis*, tratado de exorcismo práctico que tuvo gran repercusión fuera de España. Este tratado representa la versión hermética del fenómeno del ‘reflujo’²⁶, por el que las obras científicas producidas en la Península alcanzaban Europa para volver de nuevo bajo una nueva elaboración. El retorno de las versiones vernaculares y latina de la *Clavicula* provocaría una epidemia de procesos en que los testimonios más inverosímiles se mezclaban con una ritualidad de vivos reflejos orientales sobre la elaboración de talismanes y la invocación espiritual²⁷.

La incidencia de la magia hermética de cuño árabe en Europa se relaciona, pues, con la rápida extensión de la *Clavicula* donde se dan todas las instrucciones para la invocación demoníaca con fines materiales. Su éxito se refleja en la proliferación de obras que, con títulos similares, comenzaron a copiarse fuera de España, ya que su conocimiento por la Inquisición llevó a su prohibición desde época temprana, como tendremos ocasión de ver en el siguiente capítulo. Mientras, gozaba en Europa de una gran expansión sobre todo en círculos eruditos así como entre el bajo clero hasta entrado el siglo XVIII²⁸.

Aunque hasta ahora no se conserva ningún ejemplar de la *Clavicula* en árabe su origen andalusí era incontestablemente aceptado por teólogos y filósofos naturales, que trazaban la genealogía de la obra entre las producciones mágicas peninsulares. Esta consideración bien podría parecer producto de la mentalidad mítica alrededor del pasado musulmán de la Península, pero algunos ejemplos hablan de la posibilidad de un precedente árabe tangible de la *Clavicula* latina. Su versión castellana intermedia se encontraría en el cuadernillo de recetas descrito por Úrsula Lamb procedente de los

²⁵ Editado, traducido y estudiado por Ana Labarta, *Libro de dichos maravillosos. Misceláneo morisco de magia y adivinación*, ya citado.

²⁶ He adaptado la noción a partir del ‘reflujo de escolástica’ que aplica García-Ballester, Luis (ed.), *Medicine in a multicultural society: Christian, Jewish and Muslim practitioners in the Spanish kingdoms, 1222-1610*, Aldershot: Ashgate, 2001, pp. 115-122, rescatada por Eamon, William y Víctor Navarro Brotons, “Spain and the Scientific Revolution”, p. 32, la cual me ha parecido apropiada en el contexto en que se desarrolla la magia morisca.

²⁷ Tausiet, María, *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid: Siglo XXI, 2007, esp. cap. 2 “Círculos mágicos y tesoros encantados”, pp. 39-77.

²⁸ Barbierato, Federico, *Nella stanza dei circoli: Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milán: Sylvestre Bonnard, 2002.

fondos de la Inquisición de Canarias que, según los testimonios vertidos en el proceso, fue copiado de un original árabe y en el cual, gracias a la transcripción del mismo se puede observar una cristianización de contenidos²⁹.

Asimismo este trabajo va a proponer, dentro de la dificultad que supone una filiación de este tipo, que uno de los manuscritos árabe-aljamiados que se encuentran en los fondos del hallazgo de Almonacid de la Sierra, concretamente en el manuscrito Junta 59³⁰, pueda tratarse de un precedente de la conocida como *Clavicula* en su primigenia versión árabe, lo cual será argumentado en el último capítulo de esta tesis.

Continuando con la descripción de fuentes, entre las obras que se dedican a la calificación del hecho mágico el gran polígrafo magrebí Ibn Jaldūn expone en el libro III de su *Muqaddima* una clasificación exhaustiva de los saberes vigentes en el mundo árabe, incluyendo las ciencias esotéricas, y ofrece una panorámica privilegiada sobre el estatus de la magia en el Islam. Acompaña su esquema de un análisis cognitivo sobre las falsedades del ilusionismo, por oposición a la ‘magia natural’, procedente de la relación de los cuerpos con los seres espirituales³¹. Es notoria la diferencia en las clasificaciones del fenómeno mágico que realizan los calificadores hispanos respecto a Ibn Jaldūn y la ausencia de la mención a la *Clavicula* en su clasificación ya que, evidentemente, no debía estar al tanto de los pseudoepigráficos que comienzan a aparecer en España y Europa durante las épocas medieval y moderna, atribuidos a Salomón.

Sí aparecen estos pseudoepigráficos mencionados en los tratados de calificación de las supersticiones que describían las prácticas mágicas y supersticiosas de mayor difusión en Europa, como en las *Disquisiciones mágicas* del padre jesuita Martín del Río, escritas en Flandes a finales del siglo XVI. Del Río fue un teólogo que escribió esta obra en latín basándose sobre todo en los manuales para inquisidores que se editaban hacía ya un siglo y, por tanto, traduciendo muchas de las concepciones sobre las brujas que imperaban en la época, pero también en sus propias experiencias. La gran cantidad de datos que se extraían de este tratado impidió su publicación en España por el peligro

²⁹ Lamb, Úrsula, “La Inquisición en Canarias y un libro de magia del siglo XVI”, *El Museo Canario* 85-88 (1963), pp. 113-144.

³⁰ A partir de ahora, ms. árabe-aljamiado J59.

³¹ Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal (al-Muqaddima)*, Francisco Ruiz Girela (ed.), Córdoba: Almuzara, 2008, p. 966.

que suponía la adquisición de tales informaciones por el clero, tan dado a la práctica de la magia³².

Aparte de las *Disquisiciones*, los manuales castellanos que se escribieron para informar a legos y seglares sobre los peligros de la magia experimentaron una extensión importante. Se trata de los tratados de los clérigos Martín Castañega y Pedro Ciruelo, compuestos en los años 1529 y 1530 respectivamente³³. El hecho de estar escritos en castellano y su intento de aclarar las confusiones que debían reinar entre letrados y presbíteros sobre la ‘superstición’, término que se iguala con el concepto de ‘magia’³⁴, favorecieron su extensión y reimpresión hasta el siglo XVIII. De las dos es la obra de Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, considerada como la mayor autoridad en materia de magia en esta época, ya que parece traducir el estado de confusión que reinaba entre el bajo clero con respecto al tema.

Por su parte, Castañega aporta la definición del término ‘superstición’, por oposición al de ‘Religión’, enmarcándolo en el discurso demonológico que alentó la persecución de la brujería y que sentó las bases jurídicas para su condena: “Como en la Iglesia Católica hay Sacramentos [...] así en la Iglesia Diabólica hay execramentos que, por vocablo familiar, los llamamos supersticiones y hechicerías”³⁵. La superstición, según su definición, está directamente relacionada con un culto indebidamente realizado a Dios, o bien se trata de un culto hecho a otro distinto que al Dios verdadero³⁶.

Se podría citar asimismo el tratado de Lope de Barrientos, *Tratado de la divinança*, escrito a mediados del siglo XV, a la luz de los acontecimientos relacionados con las revueltas anticonversas, coincidiendo con la formación del imaginario sobre las brujas³⁷. Cabe considerar a Barrientos como un precedente del discurso de Castañega y Ciruelo, cuyos tratados se verán mayormente clarificados por la emergencia de la cuestión morisca. Pero en todos ellos lo que se observa es una paulatina imposición de la efectividad del sacramento frente al ‘execramento’ o la práctica mágica, así como la

³² Río, Martín del, *Disquisiciones mágicas (La magia demoniaca: Libro II de las Disquisiciones mágicas)*, Jesús Moya (ed.), Madrid: Hiperión, 1991.

³³ Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Ada V. Ebersole (ed.), Valencia: Albatros, 1978 y Castañega, Martín, *Tratado de las supersticiones*, ya citado.

³⁴ El término es referido en el “Discurso que el Excmo. Sr. D. Eduardo Saavedra leyó en Junta pública de la Real Academia Española, el día 29 de diciembre de 1878, al tomar posesión de su plaza de Académico de número”, *Memorias de la Real Academia Española* 6 (1889), pp. 140-320.

³⁵ Tausiet, María, “Religión, magia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita* 65-66 (1994), pp. 139-148, 141.

³⁶ Boeglin, Michel, *Inquisición y Contrarreforma. El Tribunal del Santo Oficio de Sevilla [1560-1700]*, Sevilla: Ayuntamiento-ICAS, 2006, p. 178.

³⁷ Barrientos, Lope de, *El “Tratado de la Divinança”: La magia medieval en la visión de un obispo de Cuenca*, Paloma Cuenca Muñoz (ed.), Cuenca: Instituto Juan de Valdés, 1994.

reconfiguración de la relación entre saber y poder (o la ‘lucha por el poder interpretativo’), que se extenderá a los escritos de los polemistas y teólogos, y las opiniones de los calificadores de las falsificaciones granadinas conocidas como Plomos del Sacromonte (ss. XVI-XVII), paralelas al discurso anti-morisco.

En cuanto a las fuentes aljamiadas las más importantes para nuestro estudio, ya que retratan los conceptos mágicos vigentes y las prácticas llevadas a cabo por la población mudéjar y morisca, son las procedentes de los hallazgos de volúmenes y bibliotecas clandestinas que se realizaron, en su mayor parte, a finales del siglo XIX. Generalmente emparedadas en casas antiguas en localidades de Aragón, como en el caso de Almonacid de la Sierra (Zaragoza) y, ya en Castilla, en el caso de Ocaña (Toledo) indican -por su cantidad y conservación- ser bibliotecas clandestinas de alfaquíes o libreros que intentaban proteger su legado literario de las autoridades cristianas, quizá con intención de recuperarlas en algún momento. Estos hallazgos de bibliotecas clandestinas revelan el esfuerzo por parte de las comunidades de moriscos repartidas por la Península en conservar su cultura y pueden, asimismo, darnos una idea de las redes dedicadas a la preservación de la cultura islámica en su vertiente clandestina, que estaban en desarrollo antes y durante las prohibiciones que recaían sobre los moriscos³⁸.

La magia morisca se caracteriza, como ya se dijo en la introducción, por una asimilación de conceptos del Cristianismo para hacerla legítima, pero manteniendo el

³⁸ Miller, Kathryn A., *Guardians of Islam: Religious authority and Muslim communities of late medieval Spain*, Nueva York: Columbia University Press, 2008; Fournel-Guérin, Jacqueline, “Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 15 (1979), pp. 241-259; Labarta, Ana y J. Carlos Escribano, “Las bibliotecas de dos alfaquíes borjanos”, *AEA* 11 (2000), pp. 355-367. Una reciente y excelente exposición de manuscritos de los moriscos con muestras traídas de toda España así como de colecciones extranjeras, organizada por la Biblioteca Nacional de Madrid en 2009, contó con una antología de la muestra con estudios de los más eminentes conocedores de esta rama de la literatura hispana. Para hacernos una idea del volumen que representa el material manuscrito expresado en aljamiado, contamos con el imprescindible artículo de Villaverde Amieva, Juan C., “Los manuscritos aljamiado-moriscos: hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias”, en VV.AA., *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: SECC, 2010, pp. 91-128. En él se da una relación de los Archivos y Bibliotecas donde están depositados los códices, así como los que pertenecen a colecciones particulares, su procedencia u origen cuando este es conocido y los estudios y catálogos que se han hecho de ellos. Destaca entre estas colecciones la que pertenece a la biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC, antigua Biblioteca de la Junta, cuyo fondo fue objeto de catalogación por el equipo de Julián Ribera y Miguel Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticia y extractos por los alumnos de la sección árabe*, Madrid: JAE, 1912. Los manuscritos aljamiados pertenecientes a la Real Academia de la Historia han sido objeto de atención por Martínez de Castilla, Nuria, “Manuscritos aljamiados de la Real Academia de la Historia de Madrid”, en M^a Jesús Viguera y Concepción Castillo (eds.), *Los manuscritos árabes en España y Marruecos. Homenaje de Granada y Fez a Ibn Khaldoun*, Granada: Legado Andalusí, 2006, pp. 235-253, y ya antes lo fue por Álvaro Galmés de Fuentes en una completa guía, *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Legado Pascual de Gayangos)*, Madrid: RAH, 1998. Otros estudiosos se han ocupado de su datación y bibliografía, como Antonio Vespertino Rodríguez y Consuelo López-Morillas.

sustrato musulmán propio. Por tanto, se puede comprobar en la literatura mágica aljamiada el elemento hermético procedente de textos mágicos como *Gāyat al-ḥakīm*, similitud ya apuntada por Labarta a propósito de su edición del *Libro de dichos maravillosos*³⁹, junto a nociones de magia islámica y elementos de religiosidad cristiana.

Estos nuevos usos y reelaboraciones de las técnicas mágicas, como argumenta la editora, se encuentran reflejados en las fuentes de magia mudéjar o morisca tales como este *Libro de dichos*, procedente del misceláneo aljamiado Junta 22⁴⁰ que forma parte del fondo de hallazgos de Almonacid, y recoge una amalgama de prácticas de todo tipo relacionadas con la adivinación, la sanación, la astrología y el exorcismo. Su alto contenido de magia ritual, junto con nociones de angeología y demonología, refleja un estado avanzado de asimilación de varias corrientes místicas, como las que darán lugar al desarrollo de la magia renacentista en Europa, donde estuvieron muy extendidos los tratados de origen supuestamente ibérico, *Sefer Razielis* y *Clavícula de Salomón*. El manuscrito aljamiado J22 incluye entre sus folios una guía para la confección de talismanes siguiendo la ciencia de las letras así como un libro de suertes⁴¹. Entre sus folios se pueden encontrar extractos textuales paralelos al *Misceláneo de Salomón*, tratado árabe de magia exorcística, así como de magia puramente talismánica, como la que se encuentra en *Gāyat al-ḥakīm*, y el tratamiento de los elementos naturales al estilo de los manuales de propiedades de la materia (*jawāṣṣ*). Todo ello hace de este manuscrito misceláneo una rica fuente de referencias para el estudio de los diferentes repertorios de los que se nutre la magia morisca, en los que ahondaremos a lo largo de esta tesis.

Un interesante compendio de recetas médicas y mágicas, en el que veremos reflejadas algunas de las tendencias trazadas en los tratados de magia y sanación que estamos comentando, se encuentra en otro de los volúmenes procedentes de Almonacid, el manuscrito árabe-aljamiado J59, que contiene 30 folios escritos con recetas

³⁹ Labarta, Ana, “Ecos de la tradición mágica del *Picatrix* en textos moriscos”, en Juan Vernet (ed.) *Textos y estudios sobre astronomía española en el s. XIII*, Barcelona: CSIC, 1981, pp. 101-109, donde traza un esquema de la posible convergencia de los textos árabes con la filosofía hermética y su paralelo en textos moriscos. Sin embargo, para Labarta, la tendencia hermética árabe no mantiene una relación directa con el desarrollo de la magia hermética en Europa sino indirectamente, por medio de la traducción por Alfonso X de *Gāyat al-ḥakīm*.

⁴⁰ A partir de ahora ms. aljamiado J22.

⁴¹ *El libro de las suertes. Tratado de adivinación por el juego de azar*, Karl I. Kobbervig (ed.), Madrid: Gredos, 1987. El tratadito sigue las pautas de la adivinación por medio de las suertes que describe Rosa Navarro Durán, a través de varios ejemplos tomados de bibliotecas españolas y extranjeras, *Libro de las suertes*, Madrid: CSIC, 1986.

mayoritariamente dedicadas a la salud femenina. Transcrito en parte por Kontzi, este recetario no ha sido estudiado hasta ahora, permaneciendo inédita su parte árabe y, por su estructura, parece tratarse de un práctico manual mágico-médico en que se dan, entre otros, remedios para atajar problemas mamarios, post-parto y dolores menstruales, así como de un repertorio de talismanes para distintos fines. La composición del misceláneo, en el que se han copiado un tratado de leyes, otro de gramática y, al final, este libro de recetas, más la última parte dedicada a la magia ceremonial, indica que el autor y propietario del manuscrito era un alfaquí o sabio de la comunidad morisca que emitía las recetas en los casos indicados⁴².

De entre todas las fuentes manuscritas aljamiadas sobre magia aplicada a la sanación nos centraremos, por tanto, en las que incluyen remedios aplicados a las dolencias femeninas. Además de los útiles contenidos de los manuscritos J22 y J59 contamos con el precedente de la edición del manuscrito T8 de la Real Academia de la Historia, que incluye recetas para las dolencias derivadas de la concepción, con una vinculación especial con la ‘medicina del profeta’, la cual se explicará en el próximo epígrafe⁴³.

Contamos, igualmente, con un buen número de obras hebreas, castellanas y aragonesas que se encuadran dentro del género de los Secretos, las cuales facilitan la puesta en común de materiales que podían circular entre las mujeres de todos los credos. Entre todas ellas conforman un fondo común a las cuales se añadían creencias comunes en la acción mágica de determinados elementos. Entre estas obras, de las que extraeremos varios ejemplos entre recetas y talismanes, se encuentra el *Sefer ahavat našim*, *El libro de amor de las mujeres*⁴⁴, una original obra de magia amorosa y cosmética hebrea del siglo XIII que se conserva en un manuscrito del XV, estudiada por Carmen Caballero. Aquí, las referencias a los simples y elementos comunes de la magia de mujeres se conectan con los contenidos de obras latinas, castellanas y aljamiadas de la misma época.

En el ámbito cristiano se encuentra el tratado castellano anónimo del siglo XV,

⁴² Otros manuscritos aljamiados procedentes de la BRAH y la BNE dedicados a la magia ceremonial y sanadora han sido catalogados y resumidos por Villaverde Amieva, Juan C., “Recetarios médicos aljamiado-moriscos”, en Felice Gambin (ed.), *Alle radici dell’Europa. Mori, giudei e zingari (Il incontro: secoli XVII-XIX)*, Florencia: Seid, 2008, pp. 299-318.

⁴³ *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca según un manuscrito aljamiado-aragonés. Estudio y edición crítica (Códice T-8, BRAH)*, Emma M. Guijarro Hortelano (ed.), Teruel: Centro de estudios mudéjares, 2010. Álvarez de Morales, Camilo, “Elementos mágicos y religiosos en la medicina andalusí”, *Ilu* 16 (2006), pp. 23-46.

⁴⁴ *The book of women’s love and Jewish medieval medical literature on women. Sefer ahavat nashim*, Carmen Caballero Navas (ed.), Abingdon: Kegan Paul, 2004.

Manual de mugeres, donde las recetas dedicadas a la cosmética y a las dolencias femeninas ocupan un papel importante⁴⁵. Otro tratado al cual recurriremos, aquí, con profusión es el *Libro del arte de las comadres*, del mallorquín Damián Carbón (s. XVI)⁴⁶ dedicado ya enteramente a las dolencias relacionadas con la generación, y cercano, en su composición, a los tratados de obstetricia andalusíes más tempranos, como el debido a la autoría de ‘Arīb ibn Sa‘īd⁴⁷, sobre el que volveremos más adelante.

El conocimiento científico sobre plantas y componentes farmacológicos del uso de la población moderna procede de fuentes médicas y botánicas las cuales incluyen, en ocasiones, menciones sobre las propiedades mágicas que encontramos en los tratados de magia o en los testimonios de hechiceros y sanadores⁴⁸. De estas obras el referente más importante en farmacología, en relación a la práctica médica andalusí, será el de Ibn Wāfid de Toledo (s. XI) y su *Kitāb al-Adwiya al-mufrada (Libro de los medicamentos simples)*⁴⁹ que compendia teoría médica, clasifica los ‘simples’, término que denomina a las plantas medicinales cultivadas en los jardines botánicos, que servían para la preparación de las medicinas compuestas, y los define por sus aspectos humorales y usos. La exhaustividad de su obra facilita la comprensión del sistema médico operante en al-Andalus, así como en el ámbito latino, el galenismo médico, basado en la teoría galénico-hipocrática de los humores.

Según la teoría galénica, existen cuatro humores en el cuerpo humano cuyo desequilibrio es causante de la aparición de enfermedades. La aplicación del medicamento correspondiente para paliarlo se dirige a provocar un efecto que neutralice la alteración (o a alterar el desequilibrio) de los humores, como explica Ibn Wāfid:

⁴⁵ *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*, Alicia Martínez Crespo (ed.), Salamanca: Universidad, 1995.

⁴⁶ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños*, Zaragoza: Anubar, 2000. Este tratado se encuentra disponible online en la biblioteca digital de la Universidad de Wisconsin con un útil índice de términos:

<http://www.hispanicseminary.org/t&c/med/index-es.htm> (consultado por última vez 14/05/2014).

⁴⁷ Ibn Sa‘īd, ‘Arīb, *El libro de la generación del feto, el tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos. Tratado de obstetricia y pediatría del siglo X*, Antonio Arjona Castro (ed.), Sevilla: SPAO, 1991.

⁴⁸ A este respecto es necesario citar la colección dedicada a las ciencias de la naturaleza editada por la Escuela de Estudios Árabes de Granada, dirigida por García Sánchez, Expiración y Camilo Álvarez de Morales, *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios*, Granada: CSIC, 1990-2008, 9 vols.

⁴⁹ Ibn Wāfid, *Kitāb al-Adwiya al-mufrada (Libro de los medicamentos simples)*, Luisa F. Aguirre de Cárcer (ed.), Madrid: CSIC, 1995, 2 vols. La obra fue traducida al latín por Gerardo de Cremona (s. XII), así como al hebreo, al catalán e incluso al dialecto veneciano. Fue atribuida a Serapio y así citada por, entre otros, Laguna. Hoy en día se está desarrollando un proyecto de edición pluritextual en la Universidad de Oviedo, Villaverde Amieva, Juan C., “El *Libro de medicamentos simples* del toledano Ibn Wāfid y sus versiones árabe, hebrea, latina y romances: hacia una edición plurilingüe”, *Ṭulayṭula* 10 (2002), pp. 87-91, 88.

“La capacidad alteradora del medicamento puede ser, bien por medio de una sola de las cualidades de las substancias de las fuerzas activas en los medicamentos y en todas las otras cosas (me refiero al calor, al frío, a la humedad, a la sequedad, cualquier cualidad que sea, que, o calienta, o enfría, o seca, o humedece); o bien por medio de dos cualidades de éstas, asociadas, que producirán dos efectos asociados; o incluso por medio de toda su substancia, como muchas de las drogas mortíferas, los antidotos, todos los purgantes o muchos de los que atraen”⁵⁰.

La mezcla de las cualidades que componen el temperamento de personas, animales, plantas o minerales daba pie a la consideración de cada elemento natural como perteneciente a uno de los cuatro humores: la bilis amarilla que es caliente y seca, a la que corresponde el fuego y el temperamento colérico; la flema o bilis blanca que es húmeda y fría y a la que corresponde el agua en su estado natural y cuyo temperamento es flemático; la bilis negra cuyo elemento es la tierra, fría y seca, y de temperamento melancólico; y la sangre, caliente y húmeda a la que corresponde el temperamento sanguíneo. Esta doctrina etiológica, que había sido perfilada por Hipócrates, es la que fundamenta las clasificaciones de los simples y compone la base teórica de la patología clínica de Galeno, la cual es recuperada por la medicina árabe, y pasa a configurar la base del sistema de la medicina medieval⁵¹.

También el médico Ibn Wāfid compondría una obra titulada *Kitāb al-Wisād (Libro de la almohada)*, editada y traducida por Camilo Álvarez de Morales, donde se consignaba un tipo de medicina basada en casos prácticos en torno a la higiene y la dietética y las propiedades de las plantas y en el cual existe una continuidad con la concepción del mundo que emana de la medicina y filosofía hipocrática y galénica⁵².

Otros tratados destacan en la considerada ‘edad de oro’ de la farmacología en España, entre los que mencionaré también a Ibn al-Bayṭār ‘el malagueño’ (s. XIII), con su *al-Ŷāmi’ li-l-mufradāt al-adwiya wa-l-agḍiya (Colección de simples y alimentos)*⁵³ donde se compilan, en orden alfabético, los medicamentos simples así como los alimentos de los tres reinos, citando a los autores antiguos y a los árabes, y basándose

⁵⁰ Ibn Wāfid, *Kitāb al-Adwiya al-mufrada*, v. I, p. 55.

⁵¹ García-Ballester, Luis, *Galen and Galenism: Theory and medical practice from Antiquity to the European Renaissance*, Aldershot: Ashgate, 2002, p. 37.

⁵² Ibn Wāfid, *Kitāb al-Wisād fī l-ṭīb (Libro de la almohada, sobre medicina)*, Camilo Álvarez de Morales (ed.), Toledo: Diputación, 2006.

⁵³ Ibn al-Bayṭār, *Traité des simples*, Lucien Leclerc (ed.), París: Imprimerie Nationale, 1877 (Reeditado en ed. facs. por el Institute du Monde Arabe, 1987). También existe una traducción parcial de la obra al español: Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ŷāmi’ li-l-mufradāt al-adwiya wa-l-agḍiya. Colección de medicamentos y alimentos*, Ana M^a Cabo González (ed.), Sevilla: Mergablum, 2002.

en el tratado de al-Gāfiqī (s. XII)⁵⁴. Gracias a él se conocen extractos del tratado farmacológico de Abū l-‘Alā’ Zuhr de Sevilla (s. XII), padre del famoso médico Abū Marwān ibn Zuhr, el Avenzoar latino, donde, al parecer, las recetas de elementos considerados ‘supersticiosos’, como el uso de ciertos elementos animales, eran bastante numerosas⁵⁵.

Algunas obras más técnicas se dirigen a ampliar la información sobre plantas en al-Andalus, como el *Kitāb ‘Umdat al-ṭabīb* de Abū l-Jayr al-Iṣbīlī, de los siglos XI-XII, que contiene informaciones, tomadas sobre el terreno, de las especies existentes en al-Andalus. El autor, también agrónomo, compendia pormenorizadamente todo el material anterior, reportando en cada caso las localizaciones de las especies tratadas e, incluso, informa de la ausencia de localización de algunas de ellas, aportando datos sobre todo de la región del Aljarafe que es donde tenían lugar sus experiencias botánicas y geopónicas⁵⁶.

A estas hay que añadir las fuentes de referencia para la descripción de las propiedades de las plantas, animales y minerales, las cuales constituyen el género de los *jawāṣṣ* (propiedades), cuyo mayor exponente en al-Andalus fue la obra de Abū l-‘Alā’ Zuhr en el siglo XII que, sin embargo, permanece aún sin editar. Como ha señalado Manfred Ullman, la literatura de *jawāṣṣ* es un campo del conocimiento de la antigüedad que no busca comprender la naturaleza desde un punto de vista ‘científico’, en el sentido actual del término. Las ‘propiedades’ o *jawāṣṣ* indican las cualidades excepcionales de los elementos naturales que pueden ser activadas mediante un procedimiento acorde con sus correspondientes representaciones celestes, o mediante su puesta en relación con otros elementos naturales. Se incluyen en este terreno las propiedades médicas de animales, minerales y plantas con fines terapéuticos o benéficos, aunque la tendencia de la historia natural es la de clasificarlas según sus propiedades irracionales o mágicas, diferenciándolas así de otros tipos de propiedades consideradas ‘racionales’. Esta diferenciación, que se remonta a los tratadistas antiguos, va a ser matizada en el presente estudio a partir de la práctica de la magia⁵⁷.

⁵⁴ Meyerhof, Max, “Esquisse d’histoire de la pharmacologie et botanique chez les musulmans d’Espagne”, AA 3 (1935), pp. 1-41, 32 (reimpreso en Penelope Johnstone (ed.), *Studies in medieval Arabic medicine. Theory and practice*, Londres: Variorum Reprints, 1984).

⁵⁵ Meyerhof, Max, “Esquisse d’histoire”, p. 16.

⁵⁶ Abū l-Jayr al-Iṣbīlī, *Kitābu ‘Umdati ṭṭabīb fī ma‘rifati nnabāt likulli labīb* (*Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto*), Joaquín Bustamante et alii (eds.), Madrid: CSIC, 2004-2011, 3 vols. Pérès, Henri, “Abu’l-Khayr al-Iṣbīlī”, *El. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. I, pp. 135-136.

⁵⁷ Según Ullman, estas ‘propiedades’ son calificadas de irracionales y se consignan en obras helenísticas como las *Cyranides*, tratados como el *Libro de los animales* de Timoteo y en libros de agricultura,

La presencia de elementos mágicos en las obras dedicadas a la sanación ha sido siempre observada con reprobación, tanto por la autoridad religiosa como por los estudiosos que se han basado en su carácter científico. Pero, como tendremos ocasión de analizar, la idea que se desprende de determinados usos de hierbas o talismanes podía estar basada en los mismos principios que regían en la medicina de la época. Me refiero a la teoría galénico-hipocrática de los humores que incluye las ideas de atracción y repulsión, similares a las de la magia simpática, junto con las cualidades aplicadas a la materia.

El motivo por el que la magia morisca, a pesar de su marginalidad, alcanzó un prestigio considerable se debió, aparentemente, a su efectividad a la hora de tratar males que la medicina oficial muchas veces no era capaz de curar. Pero su éxito no sólo se debió a la cualidad mágica de sus recursos, sino en el dominio de los elementos botánicos de muchos de sus practicantes, además de su fondo de conocimientos médicos, procedentes de la época de esplendor científico de al-Andalus. En aquella etapa, como decíamos, la medicina árabe alcanzó un grado importante de desarrollo bajo los supuestos de lo que desde los estudios modernos se denomina ‘galenismo arabizado’, en cuya extensión también desempeñaron una labor muy importante los judíos, y que tuvo su epílogo con los moriscos⁵⁸.

Con todo, la obra fundamental a la que se remitían todos los tratados de botánica y farmacología en que se basó la práctica de la medicina árabe fue sin duda la *Materia médica* de Dioscórides (s. I) que, en su traducción árabe y después en la edición de Laguna (1555)⁵⁹, supuso la referencia directa de los practicantes de medicina, pero

entrando así mismo en la literatura farmacológica y médica como el *Dioscórides*. La literatura de *jawāṣṣ* se expande ampliamente en el pensamiento árabe mediante su elaboración por autores como Muḥammad b. Zakariyā’ al-Rāzī, Yābir b. Hayyān, etc., además de su inclusión en obras de agricultura, enciclopedias naturales y manuales de medicina. La misma noción se aplica a las propiedades sanadoras de las letras y números que componen los nombres de Dios (*al-Asmā’ al-Ḥusnā*) y el Corán, Ullmann, Manfred, “*Khāṣṣa*”, *El. New Ed.*, Leiden: Brill, 1990, v. 4, pp. 1097-1098; Álvarez Millán, Cristina, “El *Kitāb al-Jawāṣṣ* de Abū-l-‘Alā’ Zuhri: Materiales para su estudio”, *Asclepio* 46/2 (1994), pp. 151-174.

⁵⁸ Este tema ha sido ampliamente estudiado por García-Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*, Barcelona: Labor, 1984.

⁵⁹ Es conocida la historia de la llegada a Córdoba del monje Nicolás (340/951-2) para revisar junto al original griego de la obra de Dioscórides la versión árabe que permanecía en la biblioteca de Abderramán como un regalo del emperador bizantino Constantino VII Porfirogeneta. En colaboración con el judío Ḥasday ibn Šaprūt ambos llevan a cabo la revisión de los nombres desconocidos de las drogas que se contenían en la *Materia Médica*. Meyerhof, Max, “Esquisse d’histoire”, pp. 8-10. Una buena edición del *Dioscórides* es la abordada por César E. Dubler y su equipo, en seis volúmenes, de los cuales el segundo está dedicado a la *Transmisión árabe de la farmacopea de Dioscórides*, y el tercero a la 2ª edición salmantina (1570) de la traducción y comentario de Laguna, Andrés, *La Materia Médica de Dioscórides: Transmisión medieval y renacentista*, César E. Dubler, Elías Terés y Gregorio Marañón (eds.), Barcelona: Emporium, 1955, v. 3. Una edición del manuscrito de la Universidad de Salamanca (1563) ha sido recientemente editada, Dioscórides, *De la materia médica. Español. Estudios y traducción del manuscrito*

también de los sanadores que hacían recurso de la magia. Los testimonios sobre la posesión de las versiones castellanas por sanadores moriscos como Román Ramírez indica la posibilidad de una doble vía de adquisición de conocimiento médico y botánico por los moriscos así como el viraje paulatino hacia el uso de fuentes castellanas en el ejercicio de la medicina a lo largo del siglo XVI.

En cuanto a la medicina de mujeres, hasta entonces había ocupado poco espacio en las obras de medicina general y se encontraba resumida en las obras de Galeno, Ibn Sīnā (Avicena), o al-Rāzī (Razes), de las que partían los manuales que se compusieron antes de que la moderna ginecología adoptara su forma actual. Los conocimientos que se tenían entonces se basaban en las escasas informaciones extraídas de estos textos médicos medievales, por lo que la revolución en esta área se debió a una mayor atención a su anatomía y a la aparición de nuevas concepciones sobre el cuerpo femenino.

La teoría aristotélica de la generación, según la cual el útero femenino se consideraba un elemento pasivo, que prevalecía en la medicina escolástica era, fundamentalmente, diversa de la que imperaba en la medicina árabe. Esta última admitía la coparticipación del semen de ambos cónyuges en el momento de la concepción, lo cual conllevaba una especial significación filosófica de la mujer. Estas consideraciones dieron lugar, a partir de la teoría médica musulmana, a una diferente aceptación de los conocimientos sobre las técnicas contraceptivas, conceptivas y obstétricas, llegando a consignarse en un género especial dentro de la ciencia médica del que fue pionero el tratado de Ibn al-Ŷazzār⁶⁰. También en al-Andalus, el médico de origen cristiano ‘Arīb ibn Sa‘īd, en el siglo X, fue autor del primer tratado de ginecología y obstétrica con gran influencia en la literatura latina posterior⁶¹.

Las prácticas relacionadas con la idea de la generación en el ámbito latino se encontraban consignadas y dispersas en tratados de diversa índole, como las obras de cosmética y, más concretamente, en un tipo de literatura conocido como ‘secretos de

de Salamanca, Antonio López Eire *et alii* (eds.), Salamanca: Universidad, 2006 y cuenta con una digitalización de uso interactivo que se puede consultar en <http://dioscorides.eusal.es/> (consultado por última vez 29/04/2014).

⁶⁰ Ibn al-Ŷazzār, *On sexual diseases and their treatment: a critical edition of Zād al-musāfir wa-qūt al-hādir. Provision for the traveller and nourishment for the sedentary, Book 6*, Gerrit Bos (ed.), Londres-Nueva York: Kegan Paul, 1997.

⁶¹ Ibn Sa‘īd, ‘Arīb, *El libro de la generación del feto*, ya citado. Existe al menos un manuscrito de esta obra en la biblioteca del Escorial con la referencia Ms. Derenboug 833, en el que parece haberse basado la traducción española. Cano Ledesma, Aurora, *Indización de los manuscritos árabes del Escorial*, Madrid: Ediciones Escorialenses, 1996, p. 65. Existe, asimismo, una traducción francesa de la obra que cuenta con la edición árabe. Ibn Sa‘īd, ‘Arīb, *Kitāb Khalq al-janīn wa-tadbīr al-h‘abālā wa‘l-mawlūdīn (Le livre de la génération du fœtus et le traitement des femmes enceintes et des nouveau-nés)*, Henri Jahier y Nouredine Abdelkader (eds.), Argel: Ferraris, 1956.

mujeres'. Estos tratados estuvieron muy en boga durante la Edad Media gracias a su desarrollo en la Escuela de Salerno, desde donde su influencia se extendería a toda Europa. La participación de las concepciones médicas árabes en el desarrollo de esta Escuela es hoy ampliamente aceptada, y mi intención, aquí, será poner en evidencia su extensión a las obras de medicina morisca, así como a las castellanas⁶². Esta sección sobre medicina de mujeres se ampliará en los capítulos dedicados a explicar las técnicas mágicas utilizadas para el tratamiento de dolencias relacionadas con el ciclo reproductivo.

Después de este recorrido por las fuentes mágicas, médicas y botánicas se van a introducir las fuentes de archivo consultadas, las cuales permitirán que los contenidos librescos tengan una conexión específica con la práctica real de la magia, y una significación plausible dentro de su contexto social y cultural.

Para poder insertar todas las nociones mágicas en una idea más coherente sobre las prácticas y creencias de la población es necesario, sin duda, acercarse a las fuentes inquisitoriales. De ellas se puede inferir la mayor o menor importancia de la práctica mágica en la religiosidad popular, ya sea ésta la cristiana o la resultante del criptoislamismo, aunque siempre se debe valorar por nuestra parte el grado de fiabilidad en que descansan los testimonios. Puesto que el tribunal del Santo Oficio fue la institución a la que se encomendó casi con exclusividad la persecución de tal tipo de delitos -si bien otros tribunales, civiles y eclesiásticos, también adoptaron medidas contra esta 'plaga'-, en sus actas se puede encontrar una importante ampliación de lo contenido en los manuscritos de magia.

Los fondos de los que hemos hecho uso para la tarea de descodificar y comprender los contenidos de los tratados de magia han sido los del Archivo Histórico Nacional y del Archivo Diocesano de Cuenca. Después de entrar en contacto con ellos, se ha podido comprobar que la región que más interesaba al objetivo de este trabajo, debido al origen de materiales manuscritos relevantes así como por la cantidad de informaciones testimoniales que provee, era la región de La Mancha. Ahondar en las prácticas de las gentes en esta zona ha permitido una valoración más precisa de la práctica mágica morisca por su cercanía al centro de irradiación de las traducciones de obras de magia

⁶² *The Trotula. A medieval compendium of women's medicine*, Monica H. Green (ed.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001. Este tipo de literatura y el desarrollo del concepto de 'Secreto' en relación a la medicina de mujeres es el objeto central del imprescindible estudio de Park, Katharine, *Secrets of women. Gender, generation, and the origins of human dissection*, Nueva York: Zone Books, 2006.

en la época medieval. Allí fue donde las prácticas mágicas recogieron la mayor parte de su fondo escrito gracias a la labor del *scriptorium* de Alfonso X, que derivó en la fama de Toledo en torno a su ‘Escuela Nigromántica’, si bien esta apreciación procede de una mitificación de la naturaleza de las enseñanzas impartidas en este centro de saber⁶³. Pero, además, desde Toledo se absorbe el fondo cultural islámico transmitido por los moriscos gracias a su proximidad con el antiguo reino de Granada, y por la dispersión de los granadinos tras los levantamientos, lo cual se va a ver reflejado en varios procesos inquisitoriales. De la misma manera, por su cercanía con el reino de Aragón, la población morisca de Cuenca se vio influida por la irradiación y el prestigio de las enseñanzas crisptoislámicas de los alfaqués aragoneses.

El triángulo Toledo-Madrid-Cuenca presenta, a través de los archivos, una interesante red de practicantes y usuarios de varios perfiles que ayudarán a recomponer una parte del universo mágico que subyacía a la vida cotidiana de sus gentes en la primera mitad del siglo XVI. Todas las fuentes expuestas hasta ahora se van a supeditar a los testimonios de los procesados por magia, hechicería o brujería, que presentaré como un elemento imprescindible para comprender la sociedad española de la época en lo concerniente a sus prácticas mágicas y esotéricas. De ellas hemos seleccionado, en una primera parte, las prácticas de las hechiceras, haciendo hincapié en las moriscas y su interacción con practicantes de otras confesiones. De esta manera se observará la posibilidad de que los contactos entre los distintos grupos dieran lugar a una red de intercambio, formando un fondo de conocimientos compartidos entre las practicantes femeninas de la magia y la sanación en la España moderna.

Con todo, los hombres también estarán presentes en este estudio, de los cuales el caso más famoso en la historia de los moriscos, tratado por casi todos los estudiosos que se han acercado a las fuentes por la riqueza que aporta su testimonio así como por la fama que adquirió entre los cristianos viejos, es el de Román Ramírez⁶⁴. De sus varios procesos inquisitoriales, el que se encuentra en el Archivo Diocesano de Cuenca informa de temas tan interesantes como la transmisión heredada de su saber médico y de la terapéutica utilizada por los sanadores moriscos.

Respecto a los agentes femeninos, la hechicera a la que vamos a recurrir con mayor

⁶³ Benito Ruano, Eloy, “Ámbito y ambiente de la ‘Escuela de traductores’ de Toledo”, *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval* 13 (2000), pp. 13-28, 23-24.

⁶⁴ ADC, Inq. Leg. 343, nº 48. Este proceso ha sido estudiado en su dimensión médica por García-Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, 1984, pp. 83 ss.

frecuencia será la morisca de origen granadino Lucía de Toledo⁶⁵, pues en su proceso aparecen muchos de los tópicos y arquetipos sobre la práctica mágica de las mujeres. Aunque también completaremos la exposición con otros casos representativos de hechiceras, sanadoras y parteras procesadas por el Santo Oficio.

En esta presentación de fuentes se ha incidido sobre todo en las más fundamentales de entre todas ellas, ya que serán debidamente ampliadas en la medida que lo requiera la temática de cada capítulo. A continuación, se procederá a examinar los estudios antropológicos y los históricos en su indagación sobre el hecho mágico que han precedido a este trabajo.

En primer lugar, pasaremos revista a la literatura etnográfica y antropológica que conforma el marco metodológico de los estudios de historia cultural ya que, gracias al invaluable aporte que suponen, casi podemos identificarnos emocionalmente con el objeto de nuestro estudio.

1.2. Estado de la cuestión desde la antropología

La magia fue objeto de interés de los primeros etnógrafos y antropólogos que se enfocaron en el estudio del pensamiento primitivo, desde finales del siglo XIX. Entre los pioneros en el estudio de la antropología de la magia se encuentra James G. Frazer quien, en *La rama dorada*⁶⁶, publicada en 1890, se sumergía en el universo de los ritos antiguos. Frazer fue uno de los llamados ‘antropólogos de salón’ y teorizó acerca del significado de la magia afirmando que las emociones reflejadas en los impulsos del hechicero son como los deseos de un niño que aprende a expresar sus necesidades primarias para que sean satisfechas por sus mayores, quienes se corresponden a los dioses. Su estudio, a pesar de la simplificación cognitiva sobre el hecho mágico que supone esta analogía, proponía la existencia de un mecanismo que rige como una ‘ley universal’ de la magia. Esta podía ser imitativa, siguiendo una lógica de acción ‘por similitud’, como una suerte de juego de analogías universales o ‘por contagio’, y en ella las relaciones causa-efecto del mundo sensible son las mismas que las que aplica la ciencia, pero utilizadas de forma errónea⁶⁷. El esquema de Frazer se perpetuó entre los antropólogos que estudiaban la magia como sistema complejo de relaciones e,

⁶⁵ AHN, Inq. Leg. 198/I, nº 3, años 1538-1541.

⁶⁶ Frazer, James G., *La rama dorada: Magia y religión*, Buenos Aires: Leviatán, 1993.

⁶⁷ Estas características aplicadas al pensamiento mágico ayudan a pensar en un sistema de relaciones simbólicas cercano al sistema holista del pensamiento renacentista, expresado más tarde en la filosofía neoplatónica.

inevitablemente, se fue enriqueciendo de nuevas nociones y depurándose de la idea de ‘error’ o ‘superstición’ que prevalecía en el primer abordaje al pensamiento mágico.

Entre algunos de los primeros estudios etnográficos que se centran en el Magreb podemos destacar el clásico *Magie et religion dans l’Afrique du Nord*, de la autoría de Edmond Doutté, cuya primera edición data de 1909⁶⁸. El autor recogía un sinnúmero de informaciones de fuentes tan variadas como las exegéticas, los relatos de profetas (*qiṣaṣ al-anbiyā*) y la literatura mágica, utilizando ampliamente la obra árabe por antonomasia sobre la ciencia de las letras, el *Kitāb Šams al-ma‘ārif* de al-Būnī, que se sitúa como el referente escrito de las creencias esotéricas en el occidente islámico. Numerosas informaciones recogidas de primera mano completan esta obra, algo anticuada pero sintética, de la que haremos buen uso en este trabajo. Otra de las más importantes recopilaciones de creencias y prácticas mágicas propias del Magreb, se encuentra en el trabajo realizado por Edvard Westermarck a comienzos del siglo XX, quien reunió preciosas informaciones sobre Marruecos contemporáneo⁶⁹. Algunas de las ‘extrañas costumbres’ y creencias mágicas de las que nos informa resultan interesantes para el acercamiento a ciertos fenómenos mágicos que se pueden encontrar ya documentados en la España de la época altomoderna, relativos a la población morisca.

Estos primeros acercamientos a la vivencia de la magia en el entorno musulmán estuvieron marcados por un estancamiento o ausencia de estudios sobre el Islam en el marco de la sociología general. El trabajo de Doutté, que partía del rango civilizador de la religión, sin embargo, alejaba las creencias mágicas procedentes del Islam de los prejuicios decimonónicos sobre el pensamiento mágico y remitía la vivencia de lo sobrenatural a un concepto tomado de su propia idiosincrasia, la *baraka* (gracia, carisma). Esta oposición entre el concepto de lo ‘sagrado’ y lo ‘profano’ que atraviesa lo social habría sido introducida por Durkheim, en un intento de aislar la cualidad inmanente de la religión y explicar la continuidad de sus mecanismos de cohesión social⁷⁰. También Mircea Eliade, que partía de los trabajos de Rudolf Otto en su obra *Lo sagrado y lo profano* incidía en la demarcación del espacio profano que perdía su relatividad frente a la centralidad del sagrado, el cual se reconoce por medio de signos o rituales⁷¹.

⁶⁸ Doutté, Edmond, *Magie et religion dans l’Afrique du Nord*, París: J. Maisonneuve y P. Geuthner, 1984.

⁶⁹ Westermarck, Edvard, *Ritual and belief in Morocco*, Londres: Macmillan, 1926, 2 vols.

⁷⁰ Su teoría apareció en primer lugar en la revista *Annales* (1890). Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal, 1982 (estudio introductorio por Ramón Ramos), p. xi.

⁷¹ Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós, 2012.

Respecto a la función social de la religión, Émile Durkheim y su discípulo Marcel Mauss partían del hecho de que esta afirma la cohesión social y defendían que la colectividad definía el hecho religioso. Esto explicaba y reflejaba las relaciones sociales como un sentimiento de grupo que, no obstante, no era compatible con el sentimiento individualista que animaba el interés del hechicero, lo cual dio paso a la idea de religión como concepto que reúne a una colectividad, frente a la hechicería como profesión autónoma, cuando no marginada⁷². Para Max Weber, por otro lado, el hecho religioso antecedió a la configuración social. Partiendo de la idea de la capacidad de la magia como característica individual, Weber, en cuya sociología de las religiones pospuso un estudio sistemático del Islam⁷³, a su vez, denominó *carisma* a la capacidad del agente de conectar con lo divino, ya fuera éste perteneciente a la clase sacerdotal o un hechicero independiente, y este carisma podía estar también depositado en un objeto mágico⁷⁴.

La tendencia evolucionista de los primeros acercamientos al estudio de la magia, por tanto, articulaba el significado del hecho mágico en torno a una simplificación de su modo de funcionamiento, correspondiendo a un estadio anterior o separado de la religión y la ciencia. De esta forma, uno de los rasgos que van a compartir muchos de los estudios antropológicos a partir de Lucien Lévy-Bruhl va a ser la asociación al pensamiento mágico de la cualidad de ‘primitivismo’. Lévy-Bruhl fue el teórico que definió la noción de ‘mentalidad primitiva’ (1922) según la cual las sociedades pre-lógicas carecen de la capacidad de razonamiento propia del pensamiento científico-racional, lo cual anima a concebir la religión y la ciencia modernas como un todo, pues son producto de una sociedad evolucionada, frente a las creencias de las sociedades primitivas⁷⁵.

La supuesta irracionalidad del pensamiento mágico desarrollado en las sociedades primitivas al que se adscribía un tipo de lógica distinta a la del pensamiento occidental sería matizada por Bronislaw Malinowski. Su acercamiento a los mitos primitivos le permitiría afirmar que la magia forma parte de un sistema de conocimientos que se

⁷² Mauss, Marcel, “Esquise d’une théorie générale de la magie”, artículo originalmente publicado en *l’Année Sociologique* 7 (1902-1903), pp. 1-146 y reproducido en *Sociologie et Anthropologie*, París: PUF, 1950. Para una panorámica sobre los antecedentes teóricos de Durkheim, se puede ver Gellner, Ernest, “Las raíces de la cohesión”, en *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona: Gedisa, 1998, pp. 40-57.

⁷³ Sin embargo, nos dejó interesantes fragmentos que preparaban la futura introducción de su estudio en el paradigma de su sociología de las religiones, los cuales han sido analizados en un extenso artículo, Turner, Brian S., *Weber and Islam*, Londres-Nueva York: Routledge, 2006.

⁷⁴ Weber, Max, *Sociologie des religions*, París: Gallimard, 1996.

⁷⁵ Lévy-Bruhl, Lucien, *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires: La Pléyade, 1972.

desarrolla en cada sociedad en relación a las necesidades de la misma y la diferencia de esta con la religión sería puramente práctica, como afirmaría en un clásico artículo aparecido en 1925, titulado “Magia, ciencia y religión”⁷⁶. El funcionalismo antropológico difundido a partir de los postulados de Durkheim habría influido en la escuela sociológica inglesa de la que formó parte Malinowski quien, sin embargo, otorgó mayor importancia al individuo que al grupo en la formación de la cultura apoyando la idea del agente mágico como portador de una actitud diferente a la del sacerdote. La individualidad del hechicero se identificaba con deseos egoístas, basados en necesidades materiales, frente a la intercesión del sacerdote en busca del beneficio de toda la comunidad. En consecuencia, la incapacidad del sacerdote de desear el mal era una característica fundamental que separaba a la esfera religiosa de la de la magia⁷⁷.

Hasta ahora los estudios parecían partir del mismo estatuto de autoridad con que la teología había calificado el fenómeno mágico, delimitando o ampliando las fronteras entre magia, ciencia y religión. La supuesta dicotomía entre los presupuestos en que se basaba la magia y aquellos de la ciencia fue también afirmada por Malinowski, para quien el principal elemento diferenciador entre la magia y la ciencia residía en su atribución de un carácter pseudo-científico a la primera. Así, “la ciencia se basa en la concepción de ciertas fuerzas naturales”⁷⁸, mientras que la magia “es la idea de un poder místico e impersonal en el que creen la mayoría de los pueblos primitivos”⁷⁹ y cuyo origen está en la impotencia causada por la falta de control sobre la naturaleza. Su teoría, a pesar de que supuso un gran avance respecto a las afirmaciones frazerianas sobre las imposturas del mago, compartía la idea de que la magia propone relaciones erróneas y la ciencia aquellas verdaderas o comprobables: la magia es, por tanto, una pseudo-ciencia⁸⁰.

Un cambio significativo en la conceptualización de los esquemas mágicos comienza con la renovación de los estudios funcionalistas de las escuelas antropológicas francesa e inglesa, y sobre todo a partir de Edward E. Evans-Pritchard y Claude Lévi-Strauss. Esta renovación vendría impuesta por un giro metodológico: el acercamiento del observador a su objeto de estudio y el intento de comprender los fenómenos humanos

⁷⁶ El artículo apareció formando parte del monográfico editado por James Needham, *Science, religion and reality* y, más tarde (1948), fue reimpresso en el volumen del mismo título: *Magic, science and religion*, por la editorial Free Press. Para la consulta en español hemos utilizado Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona: Ariel, 1994.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ídem*, p. 16.

⁷⁹ *Ídem*, p. 95.

⁸⁰ *Ídem*, pp. 101-104. Frazer, James G., *La rama dorada*, p. 87.

desde dentro para situarlos en un sistema definido de relaciones estructurales en las que la magia no sería sino uno de los niveles. Evans-Pritchard en su clásico ensayo sobre la magia azande empleaba todos los instrumentos que el antropólogo requiere para el conocimiento y descripción de una sociedad. Una definición de magia como la que debe llevar a cabo un estudio antropológico precisa la comprensión del fenómeno en una comunidad concreta, mediante la observación y la recogida de datos⁸¹. Esta metodología, aplicada a la historia, ha posibilitado la adopción del análisis etnográfico en trabajos posteriores, que se basan en datos y documentos históricos⁸².

La tesis de Evans-Pritchard, a la que más tarde se sumaría Robin Horton, proponía una reformulación de las consideraciones de Malinowski y parecía confirmar que la justificación de los fracasos del mago se puede atribuir al olvido, la malinterpretación de prescripciones o la intervención de fuerzas hostiles⁸³. Mientras, en la propuesta de Horton la búsqueda de explicaciones a fenómenos cotidianos se apoyaba en una teorización sobre el más allá en la que las ideas son ‘lo real’ frente a los acontecimientos que se derivan de ellas tanto en el caso de la ciencia moderna como en el pensamiento tradicional:

“Decir que el pensador africano tradicional está interesado en lo sobrenatural más que en las causas naturales no tiene más sentido que decir que el físico está más interesado en lo nuclear que en las causas naturales. De hecho, ambos están haciendo el mismo uso de la teoría para trascender la visión limitada del sentido común sobre las causas naturales”⁸⁴.

La misma tendencia a considerar el método del pensamiento mágico junto al de la ciencia es la que llevó a Evans-Pritchard a afirmar que:

“Es tarea vana la de intentar entender qué es la idea misma de la magia, su esencia. En cambio se vuelve más comprensible cuando se la considera, no ya solo en relación con las actividades empíricas, sino en relación con otras creencias, en cuanto parte de un sistema de pensamiento; pues es indiscutible que, a menudo, no consiste tanto en un medio de controlar la naturaleza cuanto en uno de impedir que la brujería y otras fuerzas místicas

⁸¹ Evans-Pritchard, Edward E., *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona: Anagrama, 1976.

⁸² Rosaldo, Renato, “From the door of his tent: The fieldworker and the inquisitor”, en James Clifford y George E. Marcus, *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*, Londres: University of California Press, 1986, pp. 77-97.

⁸³ Evans-Pritchard, Edward E., *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid: Siglo XXI, 1995, pp. 51-52.

⁸⁴ Horton, Robin, *Patterns of thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge: University Press, 1995, p. 202.

actúen contra lo que el hombre emprende, interfiriéndose con las medidas empíricas que este ha tomado para alcanzar sus fines”⁸⁵.

La definición es interesante no solo por su advertencia acerca de la consideración de que la magia supone un método sistemático, comparable a la ciencia occidental en su deseo de control de las leyes naturales, sino también porque opone las dos categorías mágicas que intervienen activamente en las creencias de las épocas medieval y moderna: brujería y hechicería. De aceptar esta no-definición del hecho mágico tanto para las comunidades moriscas como para todas las sociedades que componen el Occidente medieval, más allá de las sociedades africanas que fueron el objeto de estudio de Evans-Pritchard se podría dejar de afirmar que la magia suple con explicaciones aquellos vacíos sobre los fenómenos que la ciencia no puede explicar o que es un recurso de las sociedades en decadencia.

De la misma forma, para Lévi-Strauss, la lógica con que se explican las sucesiones de acontecimientos mágicos se relaciona con la incoherencia que predomina en base a las explicaciones de la brujería como causa de los sucesos, pero no contradice el conocimiento científico en estas sociedades, es más, utiliza las mismas pautas de pensamiento causal:

“Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos (pues, desde este punto de vista, es verdad que la ciencia tiene más éxito que la magia, aunque la magia prefigure a la ciencia en el sentido de que también ella acierta algunas veces), pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican”⁸⁶.

Partiendo de estos principios, se puede afirmar que si la medicina, entendida como la práctica oficial de los físicos (médicos), no llegaba a dar remedio a todas las enfermedades, no era esta la única razón por la que la población recurría a curanderos o hechiceras. Con todo, en el periodo moderno ambos tipos de práctica no se excluyen de forma absoluta y, de hecho, a veces se produce una correspondencia entre los dos ámbitos mediante la utilización de los mismos ingredientes y mecanismos, los cuales operan a través de la activación de una correlación de causas y efectos conducentes a un

⁸⁵ Evans-Pritchard, Edward E., *Las teorías de la religión primitiva*, pp. 177-178.

⁸⁶ Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 30.

objetivo compartido. En el caso de la magia terapéutica, su prohibición y consiguiente marginación en espacios clandestinos responde a instancias normativas más que a cuestiones de efectividad y bienestar. Si el devenir de la ciencia occidental logra separar la medicina de la magia, esto se haría por medio de la visión peyorativa que se proyecta sobre las prácticas de curanderas y sanadores desde la época medieval, lo cual se expondrá a lo largo de este trabajo.

En resumidas cuentas, a partir de la antropología estructural se comienza a afirmar sin vacilación que la brujería y la hechicería forman parte de un mismo sistema de conocimientos que se adquiere en sociedad y que reflejan las mismas relaciones que existen entre sus miembros. En el caso de la España moderna, debemos preguntarnos si las relaciones que se establecen entre el fenómeno mágico y los hechos a los que se aplica la práctica de la magia pueden ayudarnos a entender las dinámicas sociales. A esta relación que se establece entre el fenómeno o ritual mágico y el hecho social, cuya dirección no es unívoca sino que se puede originar en cualquiera de los dos sentidos, es a lo que llamaremos el ‘hecho mágico’.

Además del problema que se ha planteado en las ciencias sociales en torno a la definición del fenómeno de la magia, nuestro estudio se enfrenta también a la necesidad de averiguar el sentido que tenían para sus participantes los elementos que formaban el ritual mágico. El punto de partida de las explicaciones pragmáticas sobre la magia se encuentra, de nuevo, en la afirmación de Malinowski para quien tanto las acciones como las expresiones mágicas encuentran significado en su contexto inmediato, el cual se entiende formando parte de un marco de conocimiento relacionado con distintas esferas de acción⁸⁷. A pesar de los inconvenientes de esta formulación psicológica, la línea performativa ha tenido continuidad, entre otras, en la propuesta de Stanley J. Tambiah, quien amplía la perspectiva sobre el papel de la palabra en el ritual mágico, incluso en el lenguaje incomprensible de los ritos exorcísticos, que adquieren sentido solo en la medida en que se sitúan en su contexto y su interacción con distintos niveles de significado⁸⁸. Este principio permite el acercamiento a la magia desde una óptica adecuada a la situación y el contexto cultural en que se inscribe, una vez determinado el fin al que se dirige el ritual y el agente que lo lleva a cabo, a partir del uso de objetos, invocaciones o símbolos.

⁸⁷ Un resumen de su explicación ‘psico-funcional’ sobre el funcionamiento de la palabra en el ritual mágico se encuentra en Sørensen, Jesper, *A cognitive theory of magic*, Plymouth: AltaMira, 2007, p. 19.

⁸⁸ Ídem, pp. 19-22. Tambiah, Stanley J., “The magical power of words”, *Man* 3/2 (1968), pp. 175-208.

Respecto al significado del rito, el estudio de Mary Douglas, que lleva el sello del estructuralismo de Lévi-Strauss, incide en los límites variables que se establecen entre las nociones de pureza y peligro que definen la religión y la magia de las sociedades tradicionales en términos que eran considerados tabú e inamovibles según la incipiente antropología. Formada en la escuela sociológica francesa y en el pensamiento de Evans-Pritchard, Douglas basa su análisis en las relaciones entre estos dos conceptos, que determinan las categorías sociales en que se sustentan los sistemas de creencias y, subrayando su interacción, forman estructuras cuyos elementos se relacionan entre sí. El sistema de representaciones en que se basan las prohibiciones y obligaciones rituales reproduce aquel que existe entre los miembros de una sociedad las cuales están en constante cambio⁸⁹. Su afinado análisis evidencia la lógica inherente a los sistemas de creencias en los cuales cada elemento cumple una función en el todo, al mismo tiempo que son un reflejo del sistema social en que se inscriben. Será también necesario citar el trabajo de Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, donde se adentra en el tiempo sagrado que opera en los ritos, los cuales delimitan y dan forma al ciclo de la existencia humana en su sociedad⁹⁰.

El estructuralismo antropológico, asimismo, está presente en uno de los últimos y más importantes estudios etnográficos de los últimos cincuenta años que se enfoca en las creencias mágicas en el entorno social magrebí. Se trata del estudio y análisis de Vincent Crapanzano que se adentra en el universo de creencias mágicas desde los ritos exorcísticos y el culto a los santos centrándose en una antigua cofradía mística presente en el Marruecos contemporáneo, la *Ḥamadša*⁹¹, cuya maestría en el trato con los entes espirituales permite una equiparación del fenómeno en España moderna tal como se refleja en las actas inquisitoriales.

La variabilidad de las manifestaciones de religiosidad en el marco cultural islámico es el principal factor con el que enfrentan los estudios antropológicos y una dificultad añadida en el análisis de las sociedades musulmanas. Los estudios generales sobre civilización han mantenido muchos de los prejuicios orientalistas que colocan la historia musulmana como un reflejo invertido o una ‘imagen de espejo’ de la cristiana⁹².

⁸⁹ Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI, 1973.

⁹⁰ Gennep, Arnold van, *Los ritos de paso*, Madrid: Taurus, 1986.

⁹¹ Crapanzano, Vincent, *The Ḥamadsha. A study in Moroccan ethnopsychiatry*, Berkeley: University of California Press, 1973.

⁹² Asad, Talal, *The idea of an anthropology of Islam. Occasional paper series*, Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986, p. 5.

Entre los estudiosos que han arriesgado a teorizar sobre las características del mundo musulmán se puede citar aportaciones como la de Clifford Geertz en *Islam observed*⁹³, donde se remite a los marcos macro-sociológicos de Weber con un enfoque micro-social para inferir rasgos o características sociales. Este enfoque da pie a la posibilidad de considerar las diversas manifestaciones del Islam formando parte de un todo cambiante según las condiciones históricas. Su acercamiento a la noción de cambio religioso será importante en nuestro estudio, donde veremos que algunas concepciones se remodelan cuando una tipología de creencia está operando desde las altas instancias hasta el común de la población. En este sentido, el adoctrinamiento impulsado por la Contrarreforma tridentina en base a las imágenes religiosas, que la población morisca se resistía en parte a adoptar, produciría variaciones del hecho mágico ya que la demanda social y la norma religiosa condicionaron de forma palpable la forma en que se presentaba la magia morisca.

La interacción entre la religiosidad musulmana y cristiana a nivel popular en España moderna se reflejó en la práctica mágica que, en el caso de los moriscos, se apoyaba en la pervivencia del Islam clandestino. El Islam que practicaron los moriscos estaba condicionado por las circunstancias históricas en que vivía la población, y puede ser descrito con los calificativos ‘deteriorado’ o ‘sesgado’. En el deseo de muchos de estos moriscos sobrevivió la voluntad de mantener sus señas culturales cuya base principal fue la de su religión y, por ello, no se puede negar a la religiosidad morisca su islamidad.

Como ha sido notado por Talal Asad, el Islam es una tradición discursiva que se apoya sobre el concepto de ortodoxia, es decir, de ‘modelos correctos’, una ortodoxia, que se define como el resultado de relaciones de poder⁹⁴. Por oposición a lo dicho por Gellner en *Muslim society*, donde sostiene una formulación durkeimiana acorde con la cual la estructura social determina las formas religiosas, la propuesta de Asad enfatiza la adaptabilidad de las representaciones y las prácticas al dinamismo de las sociedades musulmanas⁹⁵. En el caso de los moriscos, el carácter de sus formas religiosas estará condicionado por las circunstancias histórico-políticas las cuales les imprimen su cualidad idiosincrática. Aquí nos encontramos con las figuras de los sabios o alfaquíes (ár. *faqīh*), los ‘alfaquines’, pero también las ‘alfaquinas’, de las cuales hablaremos en el

⁹³ Geertz, Clifford, *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*, Chicago: University Press, 1971.

⁹⁴ Asad, Talal, *The idea of an anthropology of Islam*, pp. 14-15.

⁹⁵ Ídem, pp. 12-13.

tercer capítulo de esta tesis, que portarán un importante papel en la supervivencia de la cultura morisca. El Islam español mantuvo, en la época moderna, unas características propias que valdrá la pena sacar a relucir en nuestro estudio de la magia morisca.

1.3. El estudio de la magia de la Edad Moderna

Enlazando con la polémica sobre la magia y la religión, el verdadero punto de partida del estudio de la historia de la magia se trata del enjundioso volumen de Keith Thomas *Religion and the decline of magic*⁹⁶, el cual contribuye a superar varias dicotomías existentes en la historiografía. El autor puso en evidencia las relaciones históricas entre la religión y la magia cuya delimitación vino causada por el cisma protestante y su intento de demonizar al opositor católico, el sacerdote, presentándolo como un taumaturgo y manipulador de poderes suprahumanos. También advierte acerca del espejismo de la creencia en el cambio radical de las primeras revoluciones científicas, como en el caso de la astrología, que se basaba en el sistema ptolemaico y que fue siendo suplantado por el copernicano, lo cual supuso la remodelación de los esquemas astrológicos. La ingente cantidad de material historiográfico, de archivo y literario que trae a colación este volumen se encuentra magistralmente engarzado, y dota de coherencia a la percepción histórica sobre el desarrollo del pensamiento mágico que será de gran utilidad en nuestro enfoque del fenómeno en la España de la época altomoderna. Aunque no se pueda aceptar con total certeza su tesis de que el surgimiento del fenómeno de la brujería estuviera provocado por el cambio de las estructuras económicas o sociales, su tesis sobre las razones de la perpetuación de los comportamientos asociados a un pensamiento mágico, que es propio de todas las culturas aún tras las revoluciones científicas, es plenamente reconocida, también en el contexto español.

El papel que juegan los moriscos en la imbricación de los ámbitos de la religión y la magia paralela a la adaptación a los nuevos condicionamientos políticos y sociales va a ser analizado a través de los casos de personajes de prestigio en su comunidad y fuera de ella por sus capacidades mágicas y que, por tanto, fueron procesados por la Inquisición. La cualidad testimonial de los materiales documentales procedentes de estos archivos hace necesaria la distinción de las múltiples voces que intervienen en el proceso inquisitorial, y también obliga a desvelar sus silencios. Estudios como los de

⁹⁶ Thomas, Keith, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, Londres: Penguin Books, 1971.

Julio Caro Baroja, Jean-Pierre Dedieu o Mercedes García-Arenal, que se han acercado al fondo inquisitorial, han hecho hincapié en las motivaciones políticas que impulsaron la persecución del fenómeno de la hechicería y del criptoislamismo, encubriendo otros problemas de índole social⁹⁷.

El modo de operar de la maquinaria inquisitorial que procedía mediante la presión psicológica de los edictos, el miedo a la tortura y la confiscación de bienes provocaba las delaciones dando incluso lugar a acusaciones falsas, autoacusaciones o delaciones arbitrarias a terceros. Así, la acción represiva del tribunal sobre las conciencias de la población llevó a falsas ideas sobre la realidad de la brujería y la hechicería, en la medida en que el inquisidor ya tenía una idea preconcebida, por medio de las lecturas previas de tratados e instrucciones para inquisidores, de aquello que quería encontrar. La mirada crítica con la que es necesario acercarse a los procesos inquisitoriales viene motivada por estos condicionamientos bajo los que eran arrancadas las confesiones: la coacción o la tortura ya que, por medio de las formulaciones de las preguntas en los interrogatorios las cuales se encontraban especificadas en los manuales, los inquisidores establecían unas pautas que condicionaban las respuestas de los acusados.

El estatuto de autoridad que ostentan las obras teológicas sobre la calificación de las supersticiones en la época medieval y altomoderna ilustra el estado de ignorancia en que el bajo clero estaba sumido respecto a las prácticas mágicas. Estos tratados con que las instancias instruían al clero desinformado tendían a satisfacer la opinión oficial sobre el problema de la brujería. El estatuto de autoridad de estas obras, que muchas veces repetían los tópicos consagrados en sus tratados de referencia, incluía también, en ocasiones, el testimonio de experiencias directas de los autores en procesos inquisitoriales a hechiceros y brujas.

El problema con el cual se enfrenta el investigador o investigadora de la magia en el análisis de las actas inquisitoriales y tratados de calificación ha sido abordado por Carlo Ginzburg, quien ha desarrollado un novedoso método de interpretación en sus trabajos, basado en la búsqueda del ‘indicio’, donde se plantea la noción de cultura como un proceso dialógico entre la clase dominante y las clases subalternas⁹⁸. La referencia a la cultura oral de la que parten los acusados es, para el autor, tan importante como los

⁹⁷ Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid: Istmo, 1992, 2 vols.; Dedieu, Jean-Pierre, *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid: Casa de Velázquez, 1989; García-Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos: Los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid: Siglo XXI, 1978.

⁹⁸ Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona: Muchnik, 1982.

acontecimientos y las obras de erudición que marcan la historia de la Cultura, y a veces discurren paralelamente. El conocimiento libresco llegaba a la masa de la población de modo sesgado así como las costumbres populares podían ser adquiridas por los niveles eruditos, en una suerte de transferencia que discurría por vías informales o raras veces documentadas.

Asimismo, Carlo Ginzburg resalta los paralelismos y diferencias en el enfoque antropológico para poder estudiar la magia moderna desde los documentos históricos, sin caer en los temidos anacronismos. Es interesante su insistencia respecto a las diferencias en las categorías del hecho mágico o religioso que utiliza la antropología, y las que aparecen en nuestros textos de base y son utilizadas por la Inquisición, la institución que ofrece el material más consistente para el estudio del fenómeno desde un punto de vista antropológico. Y esto se debe a que la antropología se sitúa en un plano de observación paralelo al del participante ritual o agente mágico, mientras que el inquisidor siempre se ha beneficiado de la perspectiva que le ofrece su autoridad y, por lo tanto, su comprensión de la magia difiere de la del acusado y también de la nuestra⁹⁹.

En cuanto a la corriente de la historia cultural aplicada a la España moderna nuestra obra de base la debemos, sin duda, a la pluma de Caro Baroja. Este autor expuso, en su irreemplazable ensayo *Las brujas y su mundo*, los antecedentes del tipo de fenómenos relacionados con cultos ancestrales a diosas madre y de la repercusión que pudieron tener en España la llegada de oleadas de represión europeas¹⁰⁰. Es de gran importancia su incidencia sobre el escepticismo que mantuvieron los inquisidores españoles en cuanto a la realidad de la brujería en España, apoyados por su formación de legalistas más que teólogos¹⁰¹.

La refinada perspectiva de este gran estudioso de las costumbres le permitió establecer una primera diferenciación, fundamental para el estudio del hecho mágico en España, entre los fenómenos de la brujería y la hechicería, como ya hiciera Evans-Pritchard en el ámbito africano. Los procesos que estudia Caro Baroja en *Vidas mágicas e Inquisición* están centrados sobre todo en las regiones de La Mancha y Madrid, y su análisis viene prefigurado por una exposición de mitos de la tradición greco-latina presentes en la literatura clásica y su posible conexión con los cultos paganos. Su

⁹⁹ Ginzburg, Carlo, "L'inquisitore come antropólogo", en Regina Pozzi y Adriano Prosperi (eds.), *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, Pisa: Giardini, 1989, pp. 23-33.

¹⁰⁰ Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza, 2010.

¹⁰¹ Caro Baroja, Julio, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid: Alianza, 1994.

manejo de las fuentes latinas, la literatura barroca y las fuentes inquisitoriales hace de su estudio una fuente interminable de referencias¹⁰².

La citada obra es ya un clásico para los estudios de la magia moderna y ha sido una gran inspiración para la elaboración de este trabajo. El autor se basa en los procesos inquisitoriales más polémicos por hechicería y astrología en todos los niveles de la sociedad incluyendo tanto a moriscos como a judeoconversos y cristianos viejos, laicos y religiosos, sin dejar de retratar todo el espectro socio-cultural de la época. Además, argumenta esclarecedoramente la ausencia del fenómeno de la brujería en España, aduciendo casos significativos en los que las acusaciones enmascaraban un interés político. Algunos de los personajes que retrata, como los de Lucía de Toledo y Román Ramírez, aparecerán también en nuestro análisis pues, como personajes de la vida cotidiana de la España del siglo XVI, la interpretación que podemos hacer de su trayectoria mágica está en continua revisión.

Trabajos posteriores se han centrado en el estudio de la magia extrayendo cuadros procedentes de los procesos de Inquisición o haciendo una presentación de los tipos de procedimientos mágicos que aparecen en los archivos sin aportar un análisis social. Entre ellos encontramos el estudio de Sebastián Cirac Estopañán, así como el de Heliodoro Cordente Martínez o Juan Blázquez Miguel¹⁰³. Centrados en la región de La Mancha, en ellos se lleva a cabo una clasificación de la magia desde las prácticas de la población, tal y como aparecen reflejadas en los procesos, según el tipo de mecanismo o la naturaleza benéfica o maléfica de sus procedimientos. Otro estudio más reciente, que se debe añadir a los anteriores, es el Rafael Martín Soto, centrado en los procesos extraídos de los fondos de la Inquisición de Granada. De esta jurisdicción no se conservan más que los resúmenes enviados a la Suprema, las llamadas ‘relaciones de causa’ que, con todo, incluyen material suficiente para darnos una idea de la variopinta sucesión de personajes que en aquellos tiempos circulaban por los límites meridionales del continente europeo, cuyo contacto con el mundo árabe seguía manteniendo una actividad incesante. Las prácticas mágicas de las moriscas granadinas serán muy

¹⁰² Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, ya citado

¹⁰³ Cirac Estopañán, Sebastián, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid: CSIC, 1942; Cordente Martínez, Heliodoro, *Brujería y hechicería en el obispado de Cuenca*, Cuenca: Diputación, 1990; Blázquez Miguel, Juan, *Hechicería y superstición en Castilla-La Mancha*, Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1985; Blázquez Miguel, Juan, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Córdoba: Universidad, 1986.

significativas a la hora de valorar su papel e influencia en otras regiones de España hacia donde se dispersó la población morisca granadina¹⁰⁴.

La importancia de situar el estudio de la magia morisca en el contexto cristiano y valorar su impacto ya fue intuida por Yvette Cardaillac en la década de los ochenta, de lo que resultaron varios ensayos, repartidos en monográficos y actas de conferencias, los cuales ofrecen orientaciones muy importantes. Llama la atención el tremendo parecido entre las inquietudes que llevaron a la autora a escribir sobre esta materia y las que motivan el presente trabajo. Su interés en la figura de la mujer morisca, aunque la autora no llegara a convertirla en el centro de gravitación, es uno de los puntos que parecen haber contagiado al presente trabajo que, sin pretender emular al de su predecesora, tampoco pretende refutarlo sino más bien completarlo y ensancharlo. Conscientes de que su objeto fue similar al de este estudio, intentaremos interpretar las fuentes del conocimiento botánico, médico y mágico que ella menciona, pero a las que no recurre para que, al unísono con las actas inquisitoriales, las afirmaciones que en su día vertió en su trabajo puedan ser verificadas e, incluso, completadas¹⁰⁵.

La noción de religiosidad popular que se desarrolla en los estudios culturales recientes tiene un papel importante para el estudio de la sociedad y del fenómeno mágico. Los estudios de William Christian ayudan a comprender la versatilidad con que las creencias de la población se adaptaban a las nuevas situaciones socio-económicas, sobre todo cuando estas iban provocadas por catástrofes medioambientales como plagas o sequías. Las creencias en el poder de los santos como mediadores entre la divinidad y el hombre e inductores de la bendición divina en los acontecimientos funestos, cohabitaban con la creencia en el maleficio provocado por la brujería ya que las desgracias podían proceder de la acción divina, de la saña de un santo o de la acción de un hechicero o hechicera. La población recurría, en determinadas situaciones, a la invocación de santos con atributos taumatúrgicos, y sobre todo a la figura de la Virgen, que adquiría matices sanadores asociados al momento del parto, o era invocada por cualquier otro motivo ya que se consideraba que tenía especial vinculación con la divinidad por tratarse de la madre de Jesús¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Martín Soto, Rafael, *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*, Málaga: Arguval, 2000.

¹⁰⁵ Cardaillac-Hermosilla, Yvette, *La Magie en Espagne. Morisques et vieux chrétiens (XVIème et XVIIème siècles)*, Université de Lille, 1994 (tesis inédita). Agradezco la amabilidad del profesor Luis Bernabé que me ha cedido su ejemplar de esta tesis, aparecida en edición limitada, durante el periodo que ha abarcado mi investigación.

¹⁰⁶ Christian, William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid: Nerea, 1991.

Los motivos que han puesto en evidencia los estudios históricos del fenómeno de la magia plantean la necesidad de una perspectiva antropológica, más cercana a sus protagonistas, que recurrían a la invocación de santos y otros ritos. En la definición de estos fenómenos inducidos por el hombre a partir de un carisma personal o un vínculo excepcional con entidades suprahumanas se admite que sus usuarios los reconocían como mágicos precediendo a la opinión emanada de la autoridad religiosa, ya que los consideraban eficaces, y los ponían en práctica como tales. No obstante, la diversidad cultural característica de la población española moderna nos obliga a tener en cuenta las diferentes visiones, cristiana e islámica, sobre el hecho mágico. A nivel de población, las creencias mágicas experimentaron un proceso de hibridación causado por la imbricación del elemento religioso en las manifestaciones mágicas, además de que muchos elementos del bagaje esotérico de la Antigüedad habían sido transmitidos a al-Andalus y, de aquí, a la España cristiana.

Por tanto, antes de presentar las características de la magia tal como era practicada por los moriscos, y los cristianos viejos, será necesario partir de los conceptos emanados de su fondo literario y los procedentes de niveles letrados. A continuación, se hará una somera definición de la magia en el medio cristiano desde el punto de vista de la teología y la jurisprudencia. Tras esto, nos enfocaremos en el esoterismo árabe-islámico y presentaremos las principales nociones religiosas proyectadas sobre el hecho mágico. Con ello pretendemos adquirir las primeras bases teóricas para entender cómo se fueron readaptando las nociones mágicas al nuevo contexto histórico, y cómo se produjo la diversificación del hecho mágico desde al-Andalus a la España moderna.

1.4. La magia en España del Medievo a la Edad Moderna

El panorama que se presenta a partir del estudio de la magia morisca, donde existe una diversidad de técnicas derivadas de nociones eruditas refundidas con creencias religiosas musulmanas y cristianas podría ser, como intuyó Frances Yates, un eslabón y un precedente de la magia hermética europea¹⁰⁷. El hilo conductor y el vínculo entre todas estas nociones se van a personificar en la figura del rey bíblico, sabio, mago y profeta Salomón¹⁰⁸. Este primer trazado de las ideas asociadas a la configuración

¹⁰⁷ Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Londres: Routledge, 1964, pp. 49-50.

¹⁰⁸ Butler, Elizabeth M., *El mito del mago*, Madrid: Cambridge University Press, 1997, esp. "Salomón", pp. 55-65.

medieval y moderna de la magia, que se presenta a continuación, servirá para exponer y articular los casos que estudiaremos en su contexto en los siguientes capítulos.

1.4.1. El *ars notoria*

La extendida fama de la Inquisición española en la represión de la herejía ha contribuido a la consolidación de la ‘leyenda negra’ en la historiografía y sigue conformando el imaginario histórico de lo que significó la práctica de la magia en la España medieval y moderna¹⁰⁹. Estos presupuestos comienzan a ser matizados por los estudios culturales a partir de Caro Baroja, que hace hincapié en el escepticismo con que se trató la hechicería en España frente a los excesos que se cometían en el resto de Europa. Las razones de este nuevo acercamiento inciden en la consideración de la laxitud con que se trató el delito de hechicería en España y en los intentos de desvirtuación del delito mágico por parte de las autoridades¹¹⁰. El origen de este escepticismo no se debe buscar, sin embargo, en las características propias de la Inquisición española, sino en el devenir del tratamiento de la magia y la hechicería en los estatutos legales desde la época medieval, sobre todo en base al derecho medieval consignado en las *Partidas* alfonsíes, donde se establece la diferencia entre una magia benéfica y otra maléfica¹¹¹.

La clasificación del hecho mágico en España medieval, que se encuentra en la *General Estoria* de Alfonso X (s. XIII), distinguía entre una ‘magia de las imágenes’, una ‘magia de las mezclas’ y una ‘magia de las suertes’¹¹². El primer tipo, la ‘magia de las imágenes’, corresponde a la fabricación de figuras de los planetas como veremos a propósito de las obras de magia árabes en conexión con la astrología. El segundo tipo, la ‘magia de las mezclas’, corresponde a la elaboración de filtros de la que daremos ejemplos en el próximo capítulo, como la elaboración de recetas que hacen uso de elementos vegetales, animales y minerales y que se administraban a las personas a la que iban dirigidas los hechizos. Dentro de la ‘magia de las suertes’, el rey sabio

¹⁰⁹ Lea, Henri Ch., *Historia de la Inquisición española*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983, 3 vols, sobre todo el volumen tercero.

¹¹⁰ Boeglin, Michel, *Inquisición y Contrarreforma*, pp. 180-182.

¹¹¹ Montaner Frutos, Alberto y Eva Lara-Alberola. “Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos”, en Eva Lara Alberola y Alberto Montaner Frutos (eds), *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura española del Renacimiento*, Salamanca: SEMYR, 2014 (en prensa).

¹¹² Fernández Fernández, Laura, “El ‘arte mágica’ en el *scriptorium* alfonsí: Del *Picatrix* al *Libro de Astromagia*” en Yolanda Moreno Koch (ed.), *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispanomedieval: Entre la ciencia médica y la magia sanadora*, Cuenca: Ediciones de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 73-109, 73-74.

diferenciaba entre la astrología y la nigromancia, aunque esta última también podía hacer uso de las dos primeras, las imágenes y las mezclas, y la definía como la más reprobada de todas¹¹³. Este tipo de magia también se denominó como ‘levantar figuras’, lo cual alude al arte de la adivinación por medio de las constelaciones con usos de imágenes de planetas y encantamientos para lograr un efecto apotropaico, o bien ‘nigromancia’, entendida como invocación demoníaca, que fue profusamente utilizada por las élites eclesiásticas. Aparte de esta clasificación que refleja un estado de asimilación de prácticas de magia libresca en el entorno de la corte medieval, las prácticas del común de la población se imbuían paulatinamente de nociones tomadas de diversas fuentes.

Nos adentramos en un periodo en el que, en pleno debate teológico, se está asistiendo a la conceptualización de las teorías demonológicas en España y en Europa. Los tratados que se comienzan a escribir a finales del siglo XV presentan la figura del demonio en estrecha relación con las prácticas mágicas¹¹⁴. El punto de partida se establece en 1478 con la bula de Inocencio VIII, a la que siguió la edición del ya canónico tratado sobre los peligros de las maléficas, *Malleus Maleficarum* (1487)¹¹⁵. En toda Europa se multiplicarían los ejemplos de este género de literatura hasta entrado el siglo XVIII. La época altomoderna verá surgir así, en España, el fantasma de la brujería mediante la demonización de las prácticas mágicas femeninas, como una extensión de la ‘caza de brujas’ que había asolado Europa a lo largo del Medioevo¹¹⁶.

La magia en España, como en el resto de Europa, será tachada de demoníaca, si bien estudiando los textos vemos que no siempre hubo una verdadera solución de continuidad entre esta y las concepciones europeas sobre la brujería. Estas ideas, procedentes de Europa, fueron implantadas con violencia en la mayoría de los casos, lo cual incluso se puede ver en las opiniones de los inquisidores más escépticos como

¹¹³ Íbidem.

¹¹⁴ “La demonología, como creencia saturada de religión, no permite la separación clara entre esta y la magia”. Clark, Stuart, *Thinking with demons*, p. 437.

¹¹⁵ Sprenger, Jacob y Henri Kramer, *El martillo de las brujas para golpear con poderosa maza (Edición con imágenes facsímiles de la edición del Malleus Maleficarum de 1874)*, Miguel Jiménez Monteserín (ed.), Valladolid: Maxtor, 2004.

¹¹⁶ Se podrían dar innumerables referencias de estudios sobre la construcción social de la brujería medieval y moderna en base a la imagen de la bruja en la literatura. Los estudios más relevantes que se pueden citar para nuestra comprensión son los de Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, ya citado. Henningsen, Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid: Alianza, 2010. Michelet, Jules, *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, Madrid: Akal, 2004. Clark, Stuart, *Languages of witchcraft: Narrative, ideology and meaning in early modern culture*, Londres: McMillan, 2001.

Salazar y Frías, a propósito de las confesiones que se vertieron en el proceso masivo de las brujas de Zugarramurdi¹¹⁷.

La casi totalidad del territorio español fue testigo de una proliferación de procesos por hechicería, la cual se distinguía de la brujería por el hecho de no existir un pacto explícito con el demonio. La hechicería, asimismo, difería de la brujería en el hecho de que sus conocimientos estaban basados en fuentes librescas, e incluía nociones de farmacología y astrología, comúnmente dirigidas a neutralizar el maleficio, que constituye su contrapartida. Además de esto, la práctica de la hechicería podía destinarse a obrar un beneficio en el demandante, bien fuera a costa de un mal dirigido a terceros o a una acción dirigida al mismo. En este sentido la hechicería, en consonancia con el tono que se le dio en las legislaciones alfonsíes, podía ir dirigida al bienestar social y, por lo tanto, ser un mal menor (pero esto ocurriría en la menor parte de los casos).

Los estudios actuales, donde se sigue estableciendo la diferencia entre brujería y hechicería, ven entre ellas una diferencia de naturaleza sociológica como la que se puede dar entre prácticas rurales y urbanas e, incluso, como una suerte de disociación entre elementos psicológicos y míticos, entre la percepción de una experiencia grupal y otra individual. Pero lo cierto es que la brujería, como definición de la magia maléfica, siempre se encuentra imbricada con la noción de hechicería, aunque esta última hace uso de elementos muy concretos. La magia amorosa, por ejemplo, que será analizada en uno de los próximos capítulos, entra de lleno en la noción de hechicería, ya que utiliza elementos botánicos, mantiene un vínculo con fuentes escritas, y su objetivo suele ser el de neutralizar el maleficio.

El carácter elaborado de sus procedimientos es lo que confiere el carácter al hechizo o ‘feitiço’, del latín ‘facere’, con lo cual nuestro tipo de magia, como lo distingue ya Pedro Ciruelo, entra dentro de la noción de ‘arte’ en el sentido de técnica, como el *ars notoria*, por la que los hombres podían:

“Haber bienes en este mundo: conviene a saber ciencias, riquezas, honras, y gracias con señores, o para tener dicha en juegos, caças, mercaderías, y amores de mujeres, etc. Hay otras para se librar de los males, quiero decir para sanar de fiebres, calenturas, hinchazones, dolores, heridas, llagas apostemas, etc.”¹¹⁸.

¹¹⁷ Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, pp. 240-246.

¹¹⁸ Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones*, p. 73.

La hechicería, como decimos, difiere de la brujería ya que sus ritos están basados en un conocimiento libresco. La literatura salomónica comprende una amplia tipología de obras que oscilan desde un exorcismo práctico a la teoría del *ars notoria*, pasando por la astrología y la farmacología. Estos conocimientos que Salomón pone al servicio de la humanidad son rebatidos por los tratados de los calificadores como Ciruelo, quien resalta la significativa presencia del rey sabio

“Comenzando por la *arte notoria*, que dicen que con ella se puede alcanzar ciencia por inspiración de Dios sin la aprender de los hombres y liciones, y gastos de tiempo, y de hacienda. El principio desta arte es una mentira grande que fingen los que la usan, que por ella el rey Salomón supo todas las ciencias humanas y divinas en una noche y después el dexó escritura de un librito para enseñar cómo se había de exercitar esta arte. Mas esta mentira allende que es contra la santa escritura que en el tercero libro de los Reyes dice que por su devoción y devota oración Dios le hizo aquella merced y gracia especial, no por arte alguna que el supiese para ello. Allende de esto se declara por la misma arte que dicen que Salomón dexó porque de esta arte en diversas tierras hay diversos libros y de diversas maneras que unas no conciertan con otras, pues Salomón no las hizo todas ellas. Verdad es que aunque los libros de aquella arte sean diversos todos ellos concuerdan en fingirla por arte muy devota y santa, y de cosas muy placibles a Dios”¹¹⁹.

Como autor de los libros en los que se asienta su conocimiento, el clérigo considera el patronazgo de Salomón sobre este *arte notoria* una rama del arte de la hechicería la cual, asimilada al exorcismo de cuño árabe con nociones de farmacología y astrología, correspondería a lo que Alfonso X denominaba ya nigromancia. Todos estos apelativos: nigromancia, brujería y hechicería son usados por la Inquisición para calificar a los hombres y las mujeres que hacen uso de estas prácticas mágicas pero, como se hará evidente en este trabajo, casi nunca se encontraba, en la práctica, una acomodación exacta al tipo de práctica que se desarrollaba en cada caso individual.

La visión de la magia derivada de las nociones salomónicas que expone Ciruelo se podrá encontrar reflejada en todos los niveles sociales pero, sobre todo, vamos a encontrarla en las descripciones de las prácticas del estamento eclesiástico. Su definición es, también, importante para el estudio de la magia morisca puesto que en el Islam es el mismo rey y profeta Salomón el detentor del poder sobre los seres que habitan el mundo intermedio y que causan enfermedades y calamidades, los *yūnūn*, que se explicarán con más detalle a continuación. La aplicación práctica de la magia

¹¹⁹ Ídem, pp. 73-74.

ceremonial asociada a la creencia en estos seres será una de las principales características de la magia morisca¹²⁰.

1.4.2. La magia (*sihr*) en el Islam

Como ya se ha visto en el capítulo introductorio, el contexto cultural en que vivían los moriscos del siglo XVI en España favoreció un intercambio y adaptación a formas de religiosidad procedentes del medio cristiano. No obstante, el Islam seguía siendo su marco de referencia y la fuente directa de la que se nutría su manera de vivir. La religión musulmana jugó, por lo tanto, un papel decisivo en las creencias, escritos y prácticas mágicas de los moriscos.

Los musulmanes mantenían una especial disposición hacia la magia (*sihr*)¹²¹ ya que se consideraba un peligro real del que era necesario defenderse y la base de la creencia remite al *ḥadīth* de al-Bujārī que relata el hechizamiento de Muḥammad y cómo le fueron reveladas las dos últimas azoras del Corán conocidas como las protectoras (*mu'awiddatān*), con lo que, tras recitarlas once veces, le fue posible deshacer el maleficio¹²².

Además, en el Islam canónico se reconoce la existencia de seres que habitan el mundo intermedio entre el hombre y la divinidad, y entre aquel y el demonio, que juegan un papel clave en el traspaso de los conocimientos ocultos. Estos seres son de naturaleza celeste, los ángeles (*malak*, pl. *malā'ika*; aljamiado: almalakes), o demoníaca, los genios o demonios (*yinn* pl. *yūnūn*; aljamiado: alḡines) y entre estos últimos existen de muy variadas clases¹²³.

La anécdota coránica de los *yūnūn*, que se encuentran en un escalón intermedio entre los hombres y el demonio, capaces de escuchar la conversación de los ángeles y revelar a los hombres el porvenir, señala el origen divino del conocimiento sobre lo oculto. La anécdota en cuestión se encuentra repetida unas cuatro veces en el Corán y relata cómo los *yūnūn* se esconden para escuchar las conversaciones de los ángeles, que les arrojan

¹²⁰ García Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, pp. 74 ss.

¹²¹ Fahd, Tawfiq, "Sihr", *El. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 9, pp. 567-571.

¹²² Hamès, Constant, "L'usage talismanique du Coran", *Revue de l'histoire des religions* 218/1 (2001), pp. 83-95, 86.

¹²³ Los *yūnūn* (sing. *yinn*) son los espíritus del supramundo en el Islam que se encuentran en un escalón intermedio entre los hombres y los demonios, y de ellos el Corán da numerosas informaciones repartidas por varias azoras. Se puede ver sobre esto los artículos de Fahd, Tawfiq, "Angeles, demons et djinns en Islam", *Sources Orientales* 8 (1971), pp. 155-214 y Marín, Manuela y Jorge Agudé, "Espíritus benéficos y maléficos en el Islam: los *yinn*" en Fermín del Pino Díaz (ed.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid: CSIC, 2001, pp. 33-42.

meteoritos cuando los descubren espiando. La intención de aquellos es descubrir los secretos que guarda la corte angélica, para darlos a conocer a los humanos¹²⁴.

Estos *ġunūn* comparten territorio con los humanos, ya que viven en la tierra (aunque también pueden ser ígneos, aéreos o acuáticos) y es muy notable entre ellos la posibilidad de ser musulmanes o gentiles. Por tanto, el contacto con ellos resulta inevitable para el ser humano con quien pueden, incluso, llegar a contraer matrimonio si este no se encuentra bien avisado, de lo cual existen anécdotas en la literatura islámica de diversos géneros que ha conformado el imaginario colectivo musulmán. Existía, hasta época no muy lejana, la creencia de que estos seres se podían hacer pasar por uno de los novios en la noche de bodas, tras lo cual el cónyuge quedaba fatalmente maleficiado¹²⁵. Los duendes, los seres en los cuales creía la población española, tanto cristiano-vieja como morisca, parecen compartir muchos de los rasgos que se atribuyen a los *ġunūn* de la tradición islámica, lo cual se verá con más detalle en el capítulo séptimo de esta tesis.

Pertenecientes al ámbito suprahumano, tanto los ángeles como los genios de la tradición musulmana establecen la conexión entre el hombre y la dimensión oculta del Universo. El episodio de los ángeles caídos, Hārūt y Mārūt, señala también el origen divino del conocimiento esotérico, si bien como una perversión ya que renunciaron a su naturaleza angélica después de quedar fascinados por las humanas. Esta historia, ya presente en el Génesis (Gen. 6: 1-4) y que aparece en el Corán (Cor. 2:102), se remonta a la tradición demonológica persa y relata cómo las hijas de los hombres tuvieron relaciones amorosas con entidades celestes de las que tomaron sus secretos mágicos. En concreto, lo que menciona el Corán es que aprenden de esta pareja de ángeles “cómo dividir a un hombre de su esposa”¹²⁶.

1.4.3. La figura de Salomón

Todas estas concepciones esotéricas que se hayan presentes en el pensamiento musulmán ya desde la época preislámica habían sido adscritas a varias figuras míticas,

¹²⁴ *El Corán*, Julio Cortés (ed.), Barcelona: Herder, 2002, la mención a este hecho se encuentra en las azoras 15: 16-18; 37: 6-10; 67:5 y 72: 8-9.

¹²⁵ Para neutralizar la acción de los *ġunūn* durante el rito del matrimonio existe aún un buen número de prácticas en Marruecos. Westermarck, Edvard, *Ritual and belief in Morocco*, Londres: Macmillan, 1926, v. I, pp. 302-365.

¹²⁶ Hamès, Constant, “La notion de magie dans le Coran” en *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris: Karthala, 2007, pp. 16-47, 31-37; Zappa, Francesco, “La magie vue par un exégète du Coran. Le commentaire du verset de Hārūt et Mārūt (s2v102) par al-Qurtubī (XIII^e s)” en Constant Hamès (ed.), *Coran et talismans*, pp. 49-74.

pero sobre todo a Salomón, ya que en él se personificaba el control de las fuerzas incógnitas de la naturaleza desde una interpretación extracanáónica y popularizada. Todos estos elementos se extienden oralmente a la literatura exegética musulmana que desarrolla lo contenido en el Corán sobre este profeta del Islam sobre todo en las azoras 27 y 38¹²⁷. La figura de Salomón tiene, en el Islam, un sentido adaptado del Targum hebraico y así aparece en los relatos de *qiṣaṣ*¹²⁸, que reproducen lo transmitido en la *agadá*¹²⁹ a propósito de los episodios de su sabiduría, su control sobre los demonios, su construcción del Templo o su encuentro con la reina de Saba¹³⁰. El intento de comprender el origen de fenómenos que escapaban al control del hombre como la enfermedad, o que subyacían a los grandes cambios en la historia de la humanidad, colocó a este rey bíblico en un puesto de preeminencia en el patronazgo del exorcismo y de la astrología -o la profecía-, hasta entrada la época moderna.

El desarrollo de las ciencias esotéricas en el pensamiento árabe, por lo tanto, se lleva a cabo bajo el patronazgo de Salomón. Su autoridad en todas estas materias se logra después de asignársele un papel que en circunstancias menos adversas habría pertenecido a Jesús, el Mesías cristiano, en su calidad de exorcista. El Salomón exorcista ha competido, así, con la figura de Jesús de los escritos cristianos y la práctica del exorcismo con fines sanadores muy presente en los grupos sectarios de las religiones

¹²⁷ Walker, J., “Sulaymān b. Dāwūd”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 9, pp. 822-824; Thieberger, Frédéric, *Le roi Salomon et son temps: Un des carrefours de l'histoire*, París: Payot, 1957.

¹²⁸ Nagel, Tilman, “Kīṣṣa”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 5, pp. 185-206, 185-187; Schwarzbaum, Haim, *Biblical and extra-biblical legends in Islamic folk-literature*, Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, 1982, pp. 48-75; Knappert, Jan, *Islamic legends: Histories of heroes, saints and prophets of Islam*, Leiden: Brill, 1985, v. I; Tottoli, Roberto, *Biblical prophets in the Qur'an and Muslim literature*, Richmond: Curzon, 2002.

¹²⁹ “La palabra *agadá*, entendida en un sentido amplio, la podemos traducir por ‘leyenda, mito, saga’, eEs decir, materiales narrativos de tipo tradicional, mayoritariamente de transmisión oral, que constituyen obras de ficción basadas en la imaginación, en oposición a la obra narrativa basada en hechos reales.” Romero, Elena, *La ley en la leyenda: Relatos de tema bíblico en las fuentes hebreas*, Madrid: CSIC, 1989, p. 4. Las historias sobre Salomón también tienen su continuidad dentro del judaísmo sefardí y aquí son interesantes los motivos que comparten con las narraciones moriscas sobre la desgracia de Salomón y su posterior redención, como puede verse en Romero, Elena, *Relatos en lengua sefardí sobre el Rey Salomón*, Frankfurt-Main: Peter Lang, 1996; Romeu Ferré, Pilar, *Leyendas del rey Salomón en textos sefardíes*, Barcelona: Tirocinio, 1999. Así mismo, entre las recopilaciones de relatos aljamiados contamos con las realizadas por Vespertino Rodríguez, Antonio, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid: Gredos, 1983, pp. 251-271; Guillén Robles, Fernando, *Leyendas moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las Bibliotecas Nacional, Real y de D. Pascual de Gayangos*, Granada: Universidad, 1994.

¹³⁰ Sidersky, David, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, París: Paul Geuthner, 1933, pp. 112-126; la recepción que ofrece Salomón a la Reina de Saba y sus implicaciones son expuestas desde una interesante perspectiva de género en el trabajo de Lassner, Jacob, *Demonizing the queen of Sheba: Boundaries of gender and culture in postbiblical Judaism and medieval Islam*. Chicago-Londres: University of Chicago Press, 1993.

monoteístas, y considerada heterodoxa, deriva del don que se atribuía en la Biblia a David, padre de Salomón, de expulsar demonios con su música¹³¹.

Salomón ha sido la personificación del hombre sabio y prudente cuya posición de monarca electo por la divinidad no le eximió de cometer graves errores de los cuales solo la humildad y la paciencia lograron redimirle. Hijo del mítico rey poeta y triunfador ante la adversidad, David, autor de los Salmos bíblicos, el excesivo apego a los placeres del mundo heredado de su padre le hizo olvidar sus obligaciones rituales. Esto último, según los relatos judíos, se infiere de su matrimonio con la hija del faraón o de sus concubinas gentiles y, según las leyendas musulmanas, viene provocado por una excesiva admiración a su colección de caballos¹³². Sea cual fuere el motivo aducido, Salomón es uno de los personajes más controvertidos del cómputo de sabios veterotestamentarios, ya sean estos reyes, profetas o santos, que componen el imaginario mitológico de las religiones monoteístas¹³³.

Pero no solo hereda Salomón de su padre la sabiduría y cierta debilidad por la belleza mundana, sino también la capacidad de exorcizar a los endemoniados, lo cual se inscribe entre los dones otorgados por el rey a la humanidad, como una capacidad a la que se accede mediante determinados mecanismos ascéticos. Y esta capacidad taumátúrgica, que el hombre ha envidiado desde entonces, se podía adquirir por medio del estudio y la preparación del mago con el fin de ser receptáculo de un tipo de conocimiento superior reservado a los escogidos, lo cual hemos visto refutar a Ciruelo.

La figura de Salomón en los escritos judíos aparece ya desde los textos de Qumrán y se desarrolla siguiendo varias vertientes que lo presentan como un rey caído en desgracia, o como el modelo del rey sabio heredero del conocimiento (*ḥikma*/σοφία) que incluye las habilidades prácticas, destrezas políticas, la poesía, el conocimiento de la física y de las cosas divinas, en paralelo al desarrollo del concepto en la filosofía griega que se transmite al judaísmo helenístico¹³⁴. Ya en la Península, las *Etimologías* de San Isidoro recogen el concepto de Justicia asociado a Salomón así como el género

¹³¹ Torijano, Pablo, *Salomon, the esoteric king. From king to magus, development of a tradition*, Leiden: Brill, 2002, pp. 111-114. De hecho, hubo tendencias en la mística judía, como la *ʿĪsawīa*, que concedían una importancia significativa a la figura de Jesús, e Ibn ʿArabī parece adscribirle el patronazgo de la ciencia de las letras, Roisse, Philippe, “La *Historia del Sello de Salomón* en los Libros Plúmbeos. Estudio, edición crítica y traducción comparada”, en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.), *Los Plomos del Sacromonte: Invención y tesoro*, Granada-Valencia: Universidad de Granada-Universitat de València, 2006, pp. 141-171, 148.

¹³² Tottoli, Roberto, *Biblical prophets in the Qurʾān*, p. 37.

¹³³ Shalev-Eyni, Sarit, “Solomon, his demons and jongleurs: The meeting of Islamic, Judaic and Christian culture”, *Al-Masaq* 18/2 (2006), pp. 145-160.

¹³⁴ Torijano, Pablo, *Solomon, the esoteric king*, pp. 29-31.

de los ‘espejos de príncipes’ de la literatura andalusí, cuyo mejor ejemplo es la *Lámpara de príncipes* de al-Ṭurṭūšī, la relación de la Monarquía y la Justicia. Salomón es, a fin de cuentas, el modelo de buen gobernante: justo, sabio, literato, naturalista y conectado con lo divino¹³⁵.

Los objetos adscritos a la leyenda de su paso por el extremo occidental del Mediterráneo conceden al monarca un lugar especial en el imaginario peninsular, sobre todo la leyenda de las cubas donde encierra a los demonios aéreos y la construcción de la ciudad de cobre¹³⁶. En estos relatos, los objetos y obras atribuidas a Salomón evidencian su paso por la zona en que se encuentran emplazados¹³⁷. Las primeras noticias sobre la presencia de Salomón en Iberia se remontan a la conquista, época en la cual la Península es retratada como un *continuum* de elementos míticos. Ibn Ḥabīb, autor de una crónica en el siglo IX, el *Kitāb al-Ta’rīj*, emplaza las tinajas habitadas por demonios y selladas por Salomón en la costa atlántica, donde también se encontraba localizada la Ciudad de Cobre, supuestamente construida bajo su mando¹³⁸. Asimismo, la leyenda de la mesa de Salomón, al parecer depositada en Toledo tras ser salvada de la destrucción en Jerusalén, muestra lo significativo de esta ciudad en lo tocante a su figura¹³⁹.

La tradición de los escritos pseudoepigráficos, que presentan a Salomón como heredero de la capacidad exorcística de su padre, tienen como exponente la obra conocida como *Testamento de Salomón*, en la cual el esquema exorcístico sigue una pauta de pregunta-respuesta dirigida por el rey a cada demonio. El poder de Salomón reside en su conocimiento del Nombre de Dios grabado en un anillo que le hace descender Dios por medio del arcángel Miguel -aunque, según algunos relatos, es Gabriel-, sobre el cual volveremos en los dos últimos capítulos de esta tesis, y que le otorga autoridad sobre estos seres del inframundo¹⁴⁰. De toda la literatura

¹³⁵ Abubéquer de Tortosa, *Lámpara de los príncipes*, Madrid: Instituto de Valencia Don Juan, 1930-1931, v. I, pp. 308 y 315.

¹³⁶ Hernández Juberías, Julia, *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*, Madrid: CSIC, 1996, pp. 52-57.

¹³⁷ Rubiera Mata, M^a Jesús, “La mesa de Salomón”, *Awraq* 3 (1980), pp. 26-31.

¹³⁸ Hernández Juberías, Julia, *La Península imaginaria*, pp. 27-67.

¹³⁹ Ídem, pp. 207 ss.

¹⁴⁰ Torijano, Pablo, *Solomon, the esoteric king*, pp. 48-52. Los motivos específicamente mágicos, como los aspectos astrológicos que derivan de la *Higromanteia* y el *Selendromio* (Torijano, Pablo, “La *Higromanteia* de Salomón”, *Ilu* 4 (1999), pp. 327-345; Torijano, Pablo, “Un lunario Judeo-Griego: El *Selendromio* de David y Salomón”, *Ilu* 7 (2002), pp. 175-183), desembocan en una pintura del rey sabio conocedor de los secretos del Universo tal y como se entendía en la época, es decir, de los comportamientos de los cuerpos celestes y cómo estos incidían en la vida de los hombres. Estos mismos aspectos, aunque atenuados, son los que se contienen en la literatura aljamiada la cual retoma la línea

pseudosalomónica, el tratado conocido como *Clavícula de Salomón*, que ya ha sido mencionado, va a recoger en su atribución no sólo el poder carismático de las producciones del rey taumaturgo, sino buena parte del conocimiento filosófico y esotérico que se fue acumulando a lo largo de siglos en torno a su figura. Este conocimiento mágico se acomoda al contexto histórico en una singular transferencia de elementos esotéricos entre la Península y Europa, particularmente a raíz de la Diáspora judía y, después, con el desarrollo del hermetismo islámico que se perpetúa en las prácticas moriscas. A través de los siguientes capítulos tendremos ocasión de adentrarnos en los misterios de la magia salomónica, y en la noción de hermetismo que atravesó la Península de Sur a Norte y más allá.

práctica que se vincula con el conocimiento herborístico y de los *jawāṣṣ*, como una síntesis del conocimiento científico árabe el cual, como veremos, encuentra vinculación con el significado de la figura de Salomón.

Capítulo 2. La magia morisca

El buen musulmán no debe ir nunca sin amuletos. Porque la persona que va sin ellos es como la casa que no puede cerrarse por no tener puerta. En casa que no tiene puerta entran todos los que quieren. En la persona que va sin amuletos, entran los diablos por todas partes.

(Libro de dichos maravillosos, Ms. aljamiado J22)

Tras una previa presentación de las fuentes, principales líneas de estudios sobre magia y religión en las épocas medieval y moderna y un primer acercamiento a los conceptos legales y religiosos que configuran la calificación del hecho mágico, vamos entrar ahora a describir sus principales características dentro del ámbito del Islam occidental. Partiremos de la calificación de la magia por la escuela malikí y de la influencia en al-Andalus del hermetismo de cuño oriental hasta el contexto de la España católica haciendo hincapié en la importancia de las traducciones medievales y la transmisión de este bagaje en la Península. A continuación, haremos una descripción de los procedimientos mágicos en los cuales se basaron las prácticas llevadas a cabo por la población musulmana y morisca, para la que primaban concepciones islámicas, y cómo se pudieron adaptar estos contenidos a los cristianos viejos. Se ilustrará con ejemplos paradigmáticos cada uno de los mecanismos mágicos por medio de los cuales, a lo largo de los siguientes capítulos, se comprenderán las prácticas mágicas que se llevaban a cabo en la sociedad en la España moderna, incluyendo ya a todas las comunidades de fe, en un contexto de contacto cultural.

2.1. La calificación de la magia en el Islam occidental

Si bien es cierto que las distintas ciencias o artes mágicas que eran de uso corriente entre moriscos se remitían a su bagaje cultural islámico, anteriormente se ha precisado que este bagaje encontraba su referencia directa en el Islam occidental. La adscripción al malikismo como escuela canónica que prevalece en al-Andalus y el Magreb, por tanto, marcaba las opiniones de los jurisconsultos medievales sobre la licitud de las creencias y las prácticas populares de la magia en esta región del mundo musulmán.

En el Occidente islámico, en aparente contradicción con la lenidad con que se trató el delito de la magia en el resto del mundo musulmán, se pudo llegar a considerar al hechicero, en casos muy extremos, como un apóstata (*kāfir*) o como un hereje

(*zindīq*)¹⁴¹. El tratado de sentencias judiciales, *Mujtaṣar*, de Jalīl Ibn Iṣḥāq mencionaba el culto a los astros de los mazdeos, epíteto con el que se refería a un tipo de creencia conectada con los sabeos de Ḥarrān de los que hablan las fuentes coránicas¹⁴². El término, por extensión, apelaba a un tipo de magia reprobable como reflejo del rechazo de la extensión de las ideas herméticas contenidas en las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'* (*Epístolas de los Hermanos de la Pureza*). Deudores de los sabeos en su culto a los astros o 'Teología astral', *Ijwān al-Ṣafā'* ('Hermanos de la Pureza') es el sobrenombre con el cual se hacían conocer los autores haciendo referencia a la lealtad debida por la pureza de sus almas entre sus miembros. Pero también juraban un compromiso con todos los hombres y, por encima de todo, con el verdadero *imām*, pues la elaboración de las *Rasā'il* puede representar el estado de la doctrina ismā'īlī en el momento de su composición¹⁴³.

En paralelo con la represión de la heterodoxia que alcanzaba a amplias capas de la población el castigo que se aplicaba a los creyentes que hacían uso del tipo de magia adscrita a las doctrinas sabeas era el mismo que para aquellos que incurrían en el delito de apostasía, en ocasiones incluso la muerte¹⁴⁴. La medida podía estar reflejando, por tanto, un contexto político en el que ideas heterodoxas vehiculaban nuevas aspiraciones de dominio territorial y político en el caso, por ejemplo, de las dinastías bereberes más receptivas a las ideas de la *ṣī'a*.

La posición del polígrafo tunecino Ibn Jaldūn es muy ilustrativa al respecto y sirve para apoyar nuestro argumento. La suya es la opinión de un legalista que aplica criterios

¹⁴¹ Touati, Houari, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, París: EHESS, 1994, p. 139.

¹⁴² Los sabeos fueron una secta monoteísta mencionada en el Corán que practicaban un antiguo culto astral con elementos cercanos al cristianismo primitivo, Fahd, Tawfiq, "Ṣābi'a", *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 8, pp. 675-678. Sobre estos sabeos existe un extenso estudio relativamente reciente que se centra en las dificultades de su denominación y, a partir de textos canónicos, intenta aclarar quiénes eran en realidad los sabeos de Ḥarrān a los que menciona el Corán. Green, Tamara M., *The city of the Moon god. Religious traditions of Harran*, Leiden: Brill, 1992; Peters, Francis E., "Hermes and Harran: The roots of Arabic-Islamic occultism" en Emilie Savage-Smith (ed.), *Magic and divination in Early Islam*, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 55-85; Lemay, Richard, "L'Islam historique et les sciences occultes", *Bulletin d'Études Orientales* 44 (1992), pp. 19-32.

¹⁴³ Marquet, Yves, "Iḵhwān al-Ṣafā'", *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 3, pp. 1071-1076. Recientemente se ha publicado un estudio de la epístola 52 dedicada a la magia de esta enciclopedia de los saberes que reunía todo lo más relevante sobre la ciencia de los talismanes transmitido desde Oriente hasta el Egipto del siglo X: de Callatay, Godefroid y Bruno Haflants, *On magic I. An Arabic critical edition and english translation of EPISTLE 52a*, Oxford: University Press-The Institute of Ismaili Studies, 2011.

¹⁴⁴ Maribel Fierro resalta a este respecto que la razón del eventual castigo de las prácticas mágicas en el mundo musulmán con la pena capital se extiende solo a los casos en que el acto mágico ha originado la muerte de la víctima. Fierro, Maribel, "La magia en al-Andalus", en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Daimon Páredros: Magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2002, pp. 245-273, 257.

de autoridad y califica cualquier acto de magia como un delito de apostasía, por tanto, limita la capacidad de obrar maravillas a personalidades con aspiraciones peligrosas para la ortodoxia. El conocimiento y práctica de la magia se situaba, para el autor, fuera de los márgenes de lo permitido. En efecto, la postura que emanaba de las escuelas jurídicas condenó toda manifestación de los tres tipos de magia establecidos por Ibn Jaldūn, sea hechicería (*sihr*), elaboración de talismanes (*ṭilasmāt*) o ilusionismo (*šā'wada*)¹⁴⁵. Este erudito citaba como referente de las prácticas condenadas por la ortodoxia la obra andalusí conocida como *Gāyat al-ḥakīm* y estableció en su *Muqaddima* una diferenciación entre las figuras del taumaturgo y del hechicero (o talismanista). El primero operaba por medio de un don particular otorgado por Dios y, el segundo, mediante el recurso a la manipulación de los seres espirituales, fuera cual fuese su definición: ángeles, demonios o espíritus de los planetas, y personificaba el ámbito reprobable de la magia¹⁴⁶.

Pero la separación de ambas definiciones nunca ha sido precisa. Así como la frontera entre lo lícito y lo ilícito la establecen en último término las figuras de autoridad, las prácticas y la naturaleza del recurso a la magia se sancionan según criterios de legitimidad política y religiosa¹⁴⁷. Esta autoridad concedía licencia para condenar las prácticas mágicas de algunos agentes carismáticos como manera de desautorizar movimientos con un peligro potencial de concurrencia política o religiosa o, por el contrario, podía recurrir a la magia como medio de predicación en los casos de los milagros (*karamāt*) o capacidad exorcística de santos y letrados¹⁴⁸. La delimitación de la frontera incide, pues, en consideraciones que apelan al estatuto de autoridad de quien las establece, casi siempre remitiéndose a criterios de bienestar general ya que “la influencia de los profetas se produce con ayuda divina y con una característica específica propia de la divinidad, mientras que las almas de los videntes poseen la característica de alcanzar las cosas ocultas con poderes satánicos”¹⁴⁹. En este sentido, se puede afirmar que la capacidad exorcística y taumatúrgica fue un medio

¹⁴⁵ Lakhsassi, Abderrahmane, “Magie: Le point de vue d’Ibn Khaldūn” en Constant Hamès (ed.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, París: Karthala, 2007, pp. 95-112, 97.

¹⁴⁶ Ídem, pp. 98-102. Samsó, Julio y Miquel Forcada, *Las ciencias de los Antiguos en Al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2011 (2ª edición con *addenda y corrigenda*), p. 262. Acerca del recurso a los seres espirituales, este tema se ampliará en el último capítulo, dedicado al exorcismo.

¹⁴⁷ Bousquet, Georges-Henry, “Fiqh et sorcellerie”, *Annales de l’Institut d’Études Orientales* 8 (1949-50), pp. 230-244.

¹⁴⁸ Fierro, Maribel, “The polemic about the *Kārāmāt al-awliyā’* and the development of sufism in al-Andalus (fourth/tenth-fifth/eleventh centuries)”, *BOAS* 55 (1992), pp. 236-249.

¹⁴⁹ Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal (al-Muqaddima)*, p. 965.

propagandístico adoptado comúnmente por individuos adscritos a movimientos religiosos con objetivos proselitistas.

En el Islam occidental, además, se desarrollaron movimientos místicos alrededor de la práctica del exorcismo cuya figura central era la del profeta Salomón, al cual las narraciones asignaban la capacidad de sujeción de los seres del supramundo, los *ḡunūn*. No es fácil conocer cuál era la verdadera falta en la que incurría aquel que invocase a los seres intermedios en sus prácticas mágicas en el ámbito magrebí. A este respecto al-Qurtubī (s. XIII) recurría a una distinción factitiva y, basándose en el malikismo y en los juristas de las escuelas admitidas, distinguía entre las prácticas mágicas que se vehiculaban a través de una expresión que constituía delito de apostasía y aquellas que no¹⁵⁰. Del mismo modo, el error que situaba al sabio Salomón como el tipo de personaje caído en desgracia en la literatura canónica, era el de la apostasía.

Sin embargo, y como prueba de la ambivalencia en la consideración de la licitud de las prácticas mágicas, ya fueran con recurso a los seres espirituales o sin ellos, en la compilación de *fatwas* o consultas a jurisconsultos del magrebí al-Wanšarīsī, el *Mi'yār*, a las diversas preguntas sobre su licitud se responde que el uso de la magia (*siḥr*) siempre es reprobable, pero se permite siempre y cuando no se cometa homicidio, sus procedimientos no utilicen palabras extranjeras (*kalām al-'aḡam*) o caracteres desprovistos de significado¹⁵¹. La explicación de esta situación contradictoria es que, en la sociedad musulmana, el mago no es forzosamente un personaje anti-religioso, sino un agente al cual se puede remunerar por exorcizar a los demonios (*ḡinn*), “si su eficacia sobre los enfermos está probada por su procedimiento mágico (*ruqya*) y solo utiliza talismanes compuestos de Nombres Divinos y de versos coránicos”¹⁵². A continuación, haremos una descripción de cuáles son estos mecanismos permitidos por la ley.

2.2. La *sīmiyā'* y los Nombres más Bellos de Allāh o *al-Asmā' al-Ḥusnā*

Al hablar de los Nombres Divinos y de versos coránicos, al-Wanšarīsī aludía a uno de los tipos de magia que se desarrolló en el mundo islámico con enorme profusión, la llamada ‘ciencia de las letras’, *'ilm al-ḡurūf* o *sīmiyā'*. Esta ciencia era desarrollada por

¹⁵⁰ Zappa, Francesco, “La magie vue par un exégète du Coran”, p. 68.

¹⁵¹ Lagardère, Vincent, *Histoire et société en occident musulman au Moyen Âge (Analyse du Mi'yār d'al-Wansarisi)*, Madrid: CSIC-Casa de Velázquez, 1995, pp. 465 y 467.

¹⁵² Ídem, p. 479; Al-Wansarišī, *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ḡamī' al-muḡrib 'an fatawā ahl Ifrīqiyā wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, Muḡammad Ḥaḡyī (ed.), Rabat-Beirut: Wizārāt al-awqāf-Dār al-ḡarb al-islāmī, 1981, v. 5, p. 141; Berque, Jacques, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb. XVII^e siècle*, París: Sindbad, 1982, p. 145.

maestros sufíes (místicos), para alcanzar estados alterados de conciencia, con el objetivo de llegar a un conocimiento intrínseco de las verdades del Islam¹⁵³. Se asentaba en el conocimiento de las ciencias matemáticas y pretendía conocer y manipular la naturaleza a partir de su composición onomástica y numerológica, aplicada a los textos canónicos¹⁵⁴. La idea que la fundamenta afirma la posibilidad del desvelamiento (*kašf*) de las realidades divinas contenidas en los Nombres de Dios, que constituyen su principal materia de especulación¹⁵⁵. Estos Nombres, también llamados Nombres más Bellos de Allāh o *Asmā' al-Ḥusnā*, hacen referencia a los 99 Nombres con que se describe la divinidad. Por medio de las equivalencias numéricas de las letras de estos Nombres y sus correspondencias astrales, los místicos podían llegar a estados exaltados o de cercanía con la divinidad, cuyas connotaciones a menudo revolucionarias en contextos de dominación cultural constituían un peligro para la ortodoxia religiosa¹⁵⁶.

La magia que se considera lícita en el Islam no difiere sin embargo en los procedimientos que emplea, sino en los objetivos que persigue, de aquella considerada ilícita y se dirige a fines terapéuticos o profilácticos como la neutralización del mal de ojo o a evitar el maleficio. Según definen algunos autores árabes, su definición designaría el equivalente a lo que comúnmente se conoce como ‘magia natural’¹⁵⁷. Aunque también se utilizaba para evitar usar el de *siḥr*, como acusaba Ibn Jaldūn a su contemporáneo al-Būnī, entre otros, el cual no se privaba de utilizar la magia para fines reprobables, mediante la creencia en ciertas influencias que no proceden de Dios, con las que intentaba influir en el mundo¹⁵⁸.

Estos métodos de combinación onomatomántica que se desarrollaron en el medio musulmán, junto con otros mecanismos mágicos, se han de tomar como el antecedente de las prácticas talismánicas moriscas tal y como se plasman en los documentos

¹⁵³ Matton, Sylvain, *La magie arabe*, p. 48.

¹⁵⁴ Lory, Pierre, *La science des lettres en Islam*, Paris: Editions Dervy, 2004.

¹⁵⁵ Gimaret, Daniel, *Les Noms Divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, París: Cerf, 1988.

¹⁵⁶ Berque, Jacques, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb. XVII^e siècle*, París: Sindbad, 1982, p. 52; Fahd, Tawfiq, *Études d'Histoire et civilisation arabe et islamique, Analecta Isisiana, LVI*, París: Isis, 2001, p. 33.

¹⁵⁷ De esta doctrina, al parecer, hizo una labor de divulgación un autor magrebí, Muḥammad b. ‘Alī b. Tūmart (s. XIII-XIV), en su obra *Kanz al-‘ulūm wa-l-durr al-manzūm*. Sin embargo algunos puntos de conflicto surgen de su obra, cuya descripción hace Coullaut, con la práctica de la disciplina plasmada en los documentos aljamiados. Coullaut Cordero, Jaime, “La *ṣimiyā*’ en Al-Andalus”, *El Futuro del Pasado I* (2010), pp. 451-463.

¹⁵⁸ Sin señalarlo directamente, Ibn Jaldūn acusa también a al-Būnī de considerar la creencia de que “el mundo, formado de esencias, cualidades y actos, es compartido por los siete planetas y sometido a sus influencias”, es decir, de practicar la astrología asociada a los ritos harranios. Matton, Sylvain, *La magie arabe*, pp. 58-59.

aljamiados. La ciencia de las letras islámica es un método mágico y adivinatorio cuyos procedimientos, además, son comparables a los de la Cábala judía en su vertiente práctica.

Los distintos niveles de interpretación del Corán, el libro revelado, incluyen un sentido oculto (*bātin*) en que la Creación se expresa por medio de las letras y su equivalencia numérica¹⁵⁹. Esto fue lo que dio pie al desarrollo de la ciencia de las letras en todo el territorio arabo-musulmán y a su utilización como medio de fabricación de talismanes, ya que está estrechamente unida a este sentido oculto del Corán y su interpretación del cosmos pues, como afirmaba Ibn Jaldūn, “la *sīmīyā*’ es una forma de magia que puede alcanzarse por medio de ejercicios permitidos por la ley religiosa”¹⁶⁰. El uso del Corán para fines profilácticos está, así mismo, acreditado por la tradición del profeta y estas prácticas derivadas de una concepción mágica de lo sagrado se pueden observar en numerosos talismanes y documentos literarios, manuscritos de magia así como en cuencos grabados con frases coránicas y con los Nombres con fines terapéuticos, cuyas propiedades mágicas se apoyan en el texto coránico¹⁶¹.

La doctrina de la ciencia de las letras desarrollada en el mundo musulmán se apoya, por tanto, en la idea de que el significado oculto de las letras formaba parte sustancial del mensaje coránico. Esto quiere decir que, mediante el valor de la revelación coránica y los Nombres de Dios se podían operar transformaciones en el mundo sensible y su escritura en talismanes o su recitación, como describe el tratado de al-Būnī abarca un uso que se extiende más allá de la simple profilaxis¹⁶². La obra de al-Būnī está consagrada al poder mágico de las letras que se integra en una visión del mundo y del Islam global y coherente¹⁶³ que se asienta en la creencia en la conexión de todos los ámbitos de la Creación, de los que las letras no serían sino uno de los aspectos, como resume Pierre Lory:

¹⁵⁹ Hodgson, Marshall G. S., “Bāṭiniyya”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. I, pp. 1098-2000.

¹⁶⁰ Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal*, p. 985; Touati, Houari, *Entre Dieu et les hommes*, p. 272.

¹⁶¹ Doutté, Edmond, *Magie et religion*, p. 199.

¹⁶² Además de la tesis inédita de Jaime Coullaut sobre la versión larga del *Šams al-Ma’ārif* (*El Kitāb Šams al-Ma’ārif al-Kubrā*), cuya copia amablemente me ha facilitado el mismo autor, para la contextualización de esta obra contamos con los artículos de Lory, Pierre, “Magie et religion dans l’œuvre de Muhyi al-Dīn al-Būnī”, *Horizons Maghrébins* 718 (1986), pp. 4-15; Lory, Pierre, “La magie des lettres dans le *Šams al-Ma’ārif* d’Al-Būnī”, *Bulletin d’Etudes Orientales* 39-40 (1987-1988), pp. 97-110; Fahd, Tawfiq, “La magie comme “source” de la sagesse d’après l’oeuvre d’Al-Būnī”, *Charmes et sortilèges. Magie et magiciens. Res Orientales* 14 (2002), pp. 61-103.

¹⁶³ Lory, Pierre, “La magie des lettres”, p. 99.

“[...] la ciencia de las letras se convierte así en un mecanismo de deducción aplicada a las correspondencias universales. Las letras son clasificadas en primer lugar siguiendo categorías propias a la *'ilm al-ḥurūf*. Pero este sistema se enriquece gracias a su fusión con otros códigos, de los que el principal es la astrología. Las letras del alfabeto árabe son así distribuidas en función de las mansiones lunares, las constelaciones del Zodiaco, las horas del día y de la noche y los mismos astros. Los vínculos astrológicos reenvían por su parte a coordenadas espaciales (puntos cardinales, regiones del mundo...) o a clasificaciones de las ciencias de la naturaleza y de la medicina: Así las 28 letras se dividen en 4 grupos de 7 letras, cálidas, frías, húmedas y secas. Todo el campo del saber humano está, a fin de cuentas, representado por las redes de correspondencias expresadas por la ciencia de las letras, que permite a al-Būnī, en una segunda etapa, la elaboración de fórmulas, cuadrados mágicos o talismanes que optimizan los efectos deseados”¹⁶⁴.

En el *Libro de dichos* encontramos algunos cuadrados mágicos (*wafq*) con los Nombres de Dios insertos para distintos objetivos algunos de ellos, precisamente, para el miedo a los genios. Las propiedades de estos cuadrados se basan en el valor de las letras o números insertados y su denominación de ‘sellos’ o ‘sillos’ alude precisamente al uso y capacidad que Salomón tenía para ordenar con él sus mandatos gracias a su impronta real:

“Quien escriberá estos sillos y los llevará con él, no habrá miedo a persona ni a genio, y



son éstos:

Acabó”¹⁶⁵.

Los Nombres de Dios que vemos aparecer en estos dos sellos, Ḥafīz (Memorioso) y Muḥīṭ (Inconmensurable) tratarían de neutralizar, mediante su combinación cabalística, los temores del portador del talismán mediante la analogía que los atributos divinos establecen con el estado psicológico del usuario. El padre Ciruelo ya advertía sobre el uso de figuras geométricas en las prácticas talismánicas, y sobre el uso de los números y

¹⁶⁴ Ídem, p.103.

¹⁶⁵ Ms. aljamiado J22, BTNT, ff. 86v-87r; *Libro de dichos*, p. 33. Una interesante recopilación de amuletos árabes andalusíes inscritos en superficies metálicas se encuentran en el siguiente enlace: <http://www.amuletosdealandalus.com/BAmuletos.html> (consultado por última vez 18/02/2013). Otro muestrario se encuentra así mismo en los fondos epigráficos de la Real Academia de la Historia donde están depositados, entre otros objetos, colgantes con aleyas coránicas, como talismanes y anillos grabados como sellos mágicos. Martínez Núñez, M^a Antonia, *Epigrafía Árabe (Publicaciones del Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, I, Antigüedades, 1.3)*, Madrid: RAH, 2007, pp. 310-313, 320-321 y 344-345.

su inscripción en cuadrados mágicos, los cuales remitían al valor numérico de las letras que conformaban los Nombres:

“Hay algunos que en las medicinas y otras cosas que ponen con los ensalmos y nominas hacen mucha mención de los números y figuras de aquellas cosas para que aprovechen, conviene a saber, que miran si las cosas que ponen son pares o nones, si son redondas, o tienen esquinas de triangulo, o cuadrado, o de otra alguna figura, porque dicen que mudada la figura, o el numero se muda la virtud y la operación de medicina de buena en mala o al revés, de buena en mejor, o menos buena, de mala en peor, o en menos mala. Todas esas imaginaciones son vanas y supersticiosas halladas por astucia del diablo que enreda a los hombres en diversos errores para los echar a perder”¹⁶⁶.

La mención en el tratado de supersticiones sugiere la gran extensión que había conseguido la práctica talismánica con recurso a cuadrados mágicos, en la Península. Puesto que la idea en que se fundamenta la ciencia de las letras es el de la composición numérica del Universo, las correspondencias de las letras con los entes espirituales está, asimismo, muy presente. El conocimiento y utilización del tratado de al-Būnī está todavía documentado en España en el siglo XVII, pues lo mencionan los evaluadores y traductores del contenido de las falsificaciones granadinas conocidas como los Plomos del Sacromonte¹⁶⁷. Estas planchas metálicas, ‘descubiertas’ en la última década del siglo XVI realizadas por moriscos que forjaron unos pretendidos textos cristianos antiguos, contenían los evangelios apócrifos que, supuestamente, los primeros predicadores de la fe cristiana en Iberia dejaron ocultos en varios emplazamientos del Sacromonte granadino. Grabadas en un árabe arcaico semejante al usado en las inscripciones epigráficas y talismanes, tenían una forma circular e iban atravesadas por un hilo metálico en su centro que las unía formando ‘libros’.

Precediendo y anunciando la aparición de los Plomos, en el contexto de la construcción de la nueva catedral de Granada apareció, durante el derribo del minarete de la antigua mezquita, el que sería conocido como Pergamino de la Torre Turpiana. Dentro de una caja metálica, donde también se encontraban huesos y cenizas y un pañuelo, el pergamino, que pretendidamente pertenecía al siglo I de la era cristiana, se encontraba doblado y en él se inscribía un extraño ajedrezado con letras en rojo y negro. Con textos en tres lenguas: árabe, latín y español, contenía una profecía atribuida a San Juan evangelista de carácter escatológico. Las glosas árabes, muy difíciles de leer,

¹⁶⁶ Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones*, p. 86.

¹⁶⁷ Véase cap. 8, donde se amplía la información sobre los Plomos, esp. p. 368.

explicaban los huesos y cenizas como pertenecientes a mártires árabes cristianos, el triángulo de tela como pañuelo de la Virgen María¹⁶⁸. Las técnicas de construcción de cuadrados contaban con una larga tradición islámica pero el sentido esotérico que transmitían los evangelios y reliquias procedía de concepciones modernas, lo cual será ampliado en el último capítulo de esta tesis¹⁶⁹.

La práctica consistente en consignar letras, números o Nombres de Dios en cuadrados (جدول *yādwal*) como práctica talismánica había experimentado, como decimos, una extensión considerable en el mundo musulmán¹⁷⁰. De la enorme variedad de cuadrados mágicos cuyas letras expresan valores numéricos, y que se compilan en tratados como el de al-Būnī, el más extendido fue el cuadrado de tres. Aunque la aparición más temprana del cuadrado de tres se adscribe a la figura del alquimista ʿĀbir ibn Ḥayyān (ss. VIII-IX), y fue conocido por *budūh* (بدوح), acrónimo resultante de las letras que aparecen en cada una de las cuatro esquinas, el cuadrado mágico de tres se popularizó gracias a la condena que hizo de los usos mágicos el teólogo persa al-Gazālī (ss. XI-XII), el cual lo incluyó en su *Iḥyāʾ*, quedando a partir de entonces conocido como ‘cuadrado de al-Gazālī’ (*muṭallaṭ al-Gazālī*)¹⁷¹. A partir de esta mención, la inclusión en tratados de toda índole tiene el efecto contrario a su intención primera, que era la de ilustrar un tipo de paganismo condenable por el Islam, contribuyendo al mismo tiempo a su extensión. Así va a llegar, ya en el siglo XVII, a las manos del morisco valenciano Jaime Bolaix, a quien la Inquisición le incauta un folio con el poema, atribuido a al-Gazālī, sobre las virtudes del cuadrado de tres con instrucciones para obtener éxito en diversas circunstancias¹⁷². El mismo cuadrado, con el cual se abre la segunda parte del *Libro de dichos*, es asimismo descrito como el ‘sello para sellar talismanes’, es decir, que su autoridad se extiende a cualquier tipo de talismán, tal era la fuerza carismática que se le atribuía¹⁷³:

¹⁶⁸ Isabel Boyano, “Al-Hayari y su traducción del Pergamino de la Torre Turpiana” en M. Barrios y M. García-Arenal (eds.), *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada, 2008, pp. 137-157.

¹⁶⁹ Véase cap. 8, pp. 343 ss.

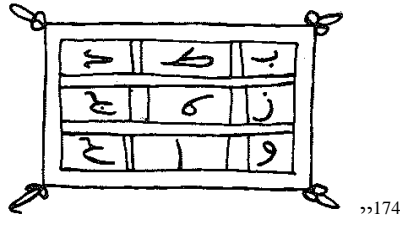
¹⁷⁰ La mejor panorámica de este tipo de prácticas la ofrece el magnífico volumen editado por Hamés, Constant, *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, París: Karthala, 2007.

¹⁷¹ Porter, Venetia, “Islamic seals: Magical or practical?” en Emilie Savage-Smith (ed.), *Magic and divination in Early Islam*, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 179-200, 187. El término *muṭallaṭ*, que en realidad significa ‘triángulo’, se debe entender en el sentido de los tres casilleros que conforman cada uno de los lados del *wafq* o ‘cuadrado mágico’.

¹⁷² AHN, Inq. Leg. 549, nº 11.

¹⁷³ *Libro de dichos*, pp. 3-4.

“Este es el sello para sellar los talismanes:



En casi todos los casos, y como recoge la ‘tradición de al-Gazālī’, las letras que conforman el cuadrado de nueve casillas se corresponden con las nueve primeras letras de la *abýadiyya*, una distribución de las letras del alifato muy común en el Magreb¹⁷⁵, que además se corresponde con una asignación numerológica en grupos de tres o cuatro letras entre los nueve números decimales, quedando para el cuadrado el valor numérico siguiente:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Distintas interpretaciones se han dado a la elección y distribución de estas letras, pero lo cierto es que su valor numérico está conectado con diversos conceptos astrológicos que parten del pensamiento hermético y filosófico, expresado en la ciencia de las letras, los cuales conforman el carácter talismánico otorgado al cuadrado para distintos objetivos.

Una posible explicación para esta combinación, asociada a su uso intensivo para el parto¹⁷⁶, reside en el sentido de que la llegada al mundo del hombre conecta el valor numérico de la suma de las tres líneas de números ($15 \times 3 = 45$), coincidiendo con el valor numérico correspondiente al nombre de Adán (أدم) y al del planeta Saturno (زحل)¹⁷⁷. La expulsión de Adán del Paraíso estaría relacionada con la llegada del hombre al mundo, sujeto a unas leyes cósmicas que escapan a su control, leyes que representa el planeta nefasto (*naḥs*)¹⁷⁸, al cual se adscribe el cuadrado mágico de tres. El planeta Saturno que ejerce, según el tipo de pensamiento hermético, su influencia en los mortales, es el ente

¹⁷⁴ Ms. aljamiado J22, BTNT, f. Bv. *Libro de dichos*, pp. 3-4.

¹⁷⁵ Véase infra, p. 85.

¹⁷⁶ Véase cap. 6, pp. 285-291.

¹⁷⁷ Canaan, Tewfik, “Arabic magic bowls”, *JPOS* 16/2-3 (1936), pp. 79-127, 92; Porter, Venetia, “Islamic Seals”, p. 187.

¹⁷⁸ Muñoz, Rafael, “Una maqāla astrológica de al-Kindī”, *BAEO* 15 (1979), pp. 127-138, 136.

invocado en este caso mediante el talismán que le corresponde, para que no ejerza su acción malévolas sobre el ser humano.

A continuación, y para entender cómo se desarrolla la doctrina de las correspondencias en la España moderna, procede explicar con más profusión en qué consiste el mecanismo de combinación numérica de las ciencias de las letras árabe, la cual se encuentra en el pensamiento especulativo desarrollado a partir de la rama šī‘ī del Islam, con fuertes vínculos con el pensamiento apocalíptico.

2.2.1. La *abýadiyya*

El *yáfr*, como se denomina a la técnica de combinación onomatomántica, es una doctrina esotérica šī‘ī basada en la atribución a la familia de ‘Alī, yerno del profeta Mahoma, del don de la profecía¹⁷⁹. Se aplica según un método de cálculo mediante una distribución por letras denominado *abýad* porque sigue la secuencia alfabética denominada *abýadiyya*. Sus tablas aparecen en el *Libro de los dichos*, en sus dos vertientes, mayor y menor, siendo la más utilizada de las dos la *yísmā*, mayor¹⁸⁰:

1/ A (ا)	10/ Y (ي)	16 (100*)/ Q (ق)
2/ B (ب)	20/ K (ك)	4 (200*)/ R (ر)
3/ Ĥ (ج)	2 (30*)/ L (ل)	20 (300*)/ S (س)
4/ D (د)	12 (40*)/ M (م)	8 (400*)/ T (ت)
5/ H (ه)	22 (50*)/ N (ن)	14 (500*)/ Ĥ (ث)
6/ W (و)	4 (60*)/ Š (ص)	12 (600*)/ J (ج)
7/ Z (ز)	14 (70*)/ ‘ (ع)	28 (700*)/ D (ذ)
8/ Ĥ (ح)	14 (80*)/ F (ف)	6 (800*)/ Z (ظ)
9/ T (ط)	6 (90*)/ D (ض)	4 (900*)/ G (غ)
3/Lā (لا)		20 (1000*)/ Š (ش)

La *yísmā* menor¹⁸¹:

1	AYQaŠ (ايقتش)
2	BaKaR (بكر)

*Las numeraciones entre paréntesis se refieren a la secuencia lógica de asignación de valores numéricos, la misma que le da Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal*, p. 980. La sucesión que ofrece el *Libro de dichos* podría estar reflejando la existencia de una secuencia inherente a las operaciones mágicas que describe el manuscrito o bien un desconocimiento por parte del autor.

¹⁷⁹ Fahd, Tawfiq, “Djafir”, en *Études d’histoire et civilization*, p. 7.

¹⁸⁰ *Libro de dichos*, p. 120.

¹⁸¹ *Íbidem*.

3	ŸaLaS (جلس)
4	DaMaT (دمت)
5	HaNaT (هنث)
6	WaṢaJ (وصخ)
7	Za‘aD (زعد)
8	ḤaFaZ (حفظ)
9	ṬaDaG (طضع)

Respecto al uso médico-terapéutico de la numerología procedente de las coordenadas onomásticas, García-Ballester recoge la siguiente cita de Julián Ribera: “La mayoría de los sortilegios [moriscos] eran de tipo cabalístico, pues el método ordinario era utilizar el valor de las letras. Por ejemplo, el procedimiento llamado del alfabeto chico en el que a cada letra del alfabeto se le asigna un valor numérico: la a vale uno; la b, dos; la c, tres; la d, cuatro; la e, dos [sic], etc. Para conocerse la enfermedad, hay que sumar el nombre de la persona y el número del día en que cayó enfermo, y dividir por siete el total. Si el resto es la unidad, la enfermedad es ictericia; si quedan dos, es fiebre; si cuatro, la enfermedad se debe al aire maligno del diablo o a flema; si cinco, de melancolía; si seis, al humor colérico; y si la división es exacta, la enfermedad es sencillamente enojo”¹⁸².

Por otro lado, a partir de estos esquemas, que se aplican al conjunto de las técnicas de combinación de las letras, los Nombres de Dios, versos coránicos y nombres angélicos presentan valores determinados que se relacionan con estados espirituales, dependiendo de su coincidencia con conceptos místicos y teológicos y sus valores correspondientes¹⁸³.

Como ya se ha mencionado, los Nombres de Dios en el Islam se refieren a las cualidades con que se describe a la divinidad y son básicamente 99, aunque su secuencia difiere según los autores, la época y el carácter de su práctica¹⁸⁴. La vertiente más especulativa de esta ciencia será desarrollada por teólogos tan dispares como al-Būnī (s. XIII), Ibn al-‘Arabī (s. XIII), Ibn Ṭalḥa (s. XIII), o al-Biṣṭāmī (s. XV)¹⁸⁵.

¹⁸² García-Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, p. 93.

¹⁸³ Cnaan, Tewfik, “The decipherment of Arabic talismans”, en Emilie Savage-Smith (ed.), *Magic and divination in Early Islam*, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 125-197, 152-164.

¹⁸⁴ Un estudio exhaustivo de las distintas versiones de los Nombres y su significado dentro del pensamiento islámico, que acompaña con un repaso lexicológico de cada uno de ellos, es el de Gimaret, Daniel, *Les Noms Divins en Islam*, ya citado; Doutré, Edmond, *Magie et religion*, p.199.

¹⁸⁵ Fahd, Tawfiq, “Djafir”, en *Études d’histoire et civilisation*, pp. 7- 11

La especulación sobre las propiedades de los Nombres encuentra sus dos polos en las obras de al-Būnī e Ibn al-‘Arabī, el primero representante de la vertiente más materialista en el sentido de su aplicación a la práctica talismánica y, el segundo, más teológica, siendo su objetivo último la contemplación de la divinidad a través de la experiencia mística¹⁸⁶. Pero la verdadera expansión de las ciencias de las letras árabe resulta de la repercusión de la obra ya citada, *Šams al-ma‘ārif* de al-Būnī, que es donde se realiza la síntesis de todo lo que se conocía en su época en materia de letras (*hurūf*), Nombres (*Asmā’*), y talismanes (*talāsīm*). Sus predecesores en materia de especulación habrían sido el pseudo-aristotélico *Sirr al-asrār* y el pseudo-ptolemaico *Kitāb al-Kanz al-a‘zam*, que tratarían de las propiedades de las letras, procedente este último de un tratado astrológico traducido en el s. VIII bajo el califato de al-Manšūr¹⁸⁷. Ya que estas dos obras se centran especialmente en el tema de la astrología, se puede intuir que los astros también jugaron un papel importante en el proceso de adivinación por medio de los cálculos onomatómicos¹⁸⁸.

A pesar de ello, el proceso de islamización de las artes talismánicas produce la separación entre los dos ámbitos, el de la ciencia de las letras y la astrología. Así se refleja en el tratado de Aḥmad ibn Qāsim al-Ḥaḡārī, un diplomático morisco al servicio del sultán de Marruecos, que a principios del siglo XVII intervino en la traducción del Pergamino ajedrezado de la Torre Turpiana y se convertiría en defensor de su mensaje¹⁸⁹. Su opinión al respecto de la astrología era que esta erraba en sus cálculos, al contrario de la ciencia de los Nombres, la cual permitía una visión correcta para sus pesquisas, como expresa en el siguiente pasaje:

“Debes saber que he estudiado bastante la ciencia de los astros [*aḥkām*] bajo la supervisión del *faqīh* [legalista, sabio] Aḥmad al-Mašyūb al-Fāsī que era originalmente andalusí. Fue un reconocido experto en las ciencias astrológicas, geomancia [*al-jaḥḥ al-ramlī*], y de las tablas de cifras y letras. Poseía un gran número de libros sobre estas artes, porque creo que Mulay Aḥmad -¡Que Dios tenga misericordia de él!- puso a su disposición los libros de su biblioteca, de los que se decía que hacían un total de treinta y dos mil. Este *šayj* [anciano, sabio]-¡Que Dios tenga misericordia de él!- me dijo más de

¹⁸⁶ Matton, Sylvain, *La magie arabe*, p. 49.

¹⁸⁷ Fahd, Tawfiq, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l’Islam* (Thèse pour le doctorat ès-lettres présentée à la Faculté des Lettres de l’Université de Strasbourg), 1966, pp. 231-233.

¹⁸⁸ Fahd, Tawfiq, “Nudjūm (Aḥkām al-)” en *Études d’histoire et civilisation*, pp. 126-134.

¹⁸⁹ Boyano Guerra, Isabel, “Al-Ḥaḡārī y su traducción del pergamino de la Torre Turpiana”, en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.), *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada: Universidad, 2008, pp. 137-157. Véase también cap. 8, pp. 364-365.

una vez: ‘Cuando el Sultán me pregunta sobre algún asunto oculto, dejo los libros y hago una tabla de cinco casilleros y la relleno con cinco de los Nombres de Dios [...] ordenándolos de tal manera que se pueden leer verticalmente, horizontalmente, y diagonalmente [...]. Entonces estudio la suma de las letras con la ayuda del *yismā* mayor [*al-ḡazm al-kabīr*]. Cuando he terminado mi estudio nocturno, antes de ir a dormir, pongo la tabla bajo mi cabeza. Entonces algo me informa en sueños sobre la respuesta [...]’¹⁹⁰.

La virtud de la palabra revelada tiene que ver con su naturaleza divina y se asimila al sentido oculto del valor numérico que se aplica a las letras del alifato árabe. Este sentido es, además, comparable al que se da a las letras del alfabeto hebreo por la Cábala. Por tanto, es necesario mencionar el papel que, a pesar de las prohibiciones, tiene la ciencia hebrea de las letras, desarrollada a partir de la vertiente de la cábala práctica, en la magia islámica. De igual modo que la magia astral, el Islam procede a cubrir los elementos hebraizantes que aparecen en la técnica de fabricación de talismanes, de los que el más destacado es la formación de los nombres de los ángeles, por medio de operaciones matemáticas complejas, pero añadiéndoles el sufijo *-ā’il* que es un atributo del nombre hebreo de Dios. Asimismo, algunos de los nombres con que se apela a la divinidad en hebreo están presentes en los manuscritos de magia morisca¹⁹¹.

2.2.2. La Cábala

Antes de continuar con la descripción del esoterismo árabe y su expresión en los documentos de los moriscos, pasaré a presentar someramente en qué consistía el movimiento de la mística judía en España. Los procedimientos de su vertiente más práctica parecen estar emparentados con los de las ciencias de las letras árabes y se desarrollaron en España en el mismo periodo histórico, por lo tanto es pertinente reconocer su coparticipación en la formación del pensamiento mágico moderno.

La cosmología judía pasó por un proceso de sistematización que dio lugar a conceptos esotéricos reunidos en torno al movimiento de la Cábala, una disciplina que daba expresión a la intuición sobre la inmanencia de Dios, a la cual se llegaba mediante

¹⁹⁰ Al-Haḡarī, *Kitāb Nāṣir al-dīn ‘ala-l-qawm al-kafirīn* (*The supporter of religion against the infidel*), Pieter S. van Koningsveld, Qāsim al-Samarraī y Gerard A. Wieggers (eds.), Madrid: CSIC, 1997, pp. 190-192.

¹⁹¹ Labarta, Ana, “Introducción”, en *Libro de dichos*, pp. 0.23-0.24; Vajda, Georges, “Sur quelques éléments juifs et pseudo-juifs dans l’encyclopédie magique de Būnī”, en *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Budapest: Globus Nyomdai Műintézet, v. I, pp. 387-392, 388. Adaptando la técnica de creación de nombres angélicos, los nombres de los demonios pasarían a formarse, igualmente, mediante la adición de las terminaciones *-ūš*, *-ūs*, *-īš* o *-īš*, lo cual quizá también indica una procedencia foránea a la lengua árabe. Canaan, Tewfik, “The decipherment of Arabic talismans”, pp. 137 y 142.

un movimiento de introspección, expresada a través de sus Nombres¹⁹². En España, la popularización de la Cábala se produjo a partir de la escuela catalana y, frente a una anterior utilización exclusiva por las élites cultivadas, se fue asociando a corrientes mesiánicas tras la expulsión de los judíos en 1492¹⁹³. La originalidad de la Cábala desarrollada después de la expulsión es que, asociada al pensamiento apocalíptico, se dirigiría a lograr la redención del hombre, más que a una vuelta a sus fuentes espirituales de vida¹⁹⁴. Las esperanzas mesiánicas fueron el núcleo de su proceso de extensión y sus doctrinas aportaron el potencial redentivo en su adaptación al esoterismo musulmán, como se podrá ver también en el caso de los Plomos del Sacromonte, cuyo descubrimiento se realiza en las postrimerías de la expulsión de los moriscos.

El principal representante de la escuela cabalística catalana fue el Rabí Nahmánides (s. XIII) y sus continuadores, versados en la interpretación de la ley según los mecanismos cabalísticos, conjugaron sus principios con la filosofía neo-platónica, la doctrina de las *sefirot*, o la transmigración de las almas. Esta versatilidad de la mística judía fue precisamente lo que permitió que las técnicas de la cábala práctica penetraran profundamente en la fe y las costumbres populares de todo cuño¹⁹⁵.

La formación de los nombres angélicos en la práctica esotérica árabe contaba con mecanismos tomados del hebreo, como ya se ha mencionado, lo cual adaptaron también los clérigos cristianos. La santidad y poder que se asocia al Tetragrammaton [יהוה] y otros nombres de Dios como Šadday o Adonay tiene su origen judío en el periodo del Primer Templo y esta característica de la magia hebrea es la que más repercusión y continuidad experimentó ya que fue adoptada por el esoterismo cristiano y musulmán¹⁹⁶.

Pero, frente a la ambivalencia en la utilización del calificativo de ‘cabalístico’ por los estudios sobre esoterismo, procede preguntarse en qué consistía el término aplicado a la magia morisca, ya que tanto se utiliza para presentar las recetas de magia terapéutica con presencia de signos mágicos¹⁹⁷, como se aplica a la ciencia de las letras árabe. En este último caso, el paralelismo es más adecuado, ya que la base de la cábala práctica es

¹⁹² Scholem, Gershom, *La Kabbale*, París: Cerf, 1998, pp. 43-44.

¹⁹³ Ídem, p. 127.

¹⁹⁴ Ídem, pp. 136-137.

¹⁹⁵ Ídem, pp. 128-129.

¹⁹⁶ Bohak, Gideon, *Ancient Jewish magic. A history*, Cambridge: University Press, 2008, p. 305.

¹⁹⁷ Orellana Blasco, Meritxell, “Notas sobre ginecología y cosmética femenina (el manuscrito médico hebraico: Ms. Firkovitch HEB I 340 de la Biblioteca Nacional de Rusia)”, en *El Presente. Studies in Sephardic culture, gender and identity* 3 (2009), pp. 97-111.

la creencia en las propiedades de los Nombres Divinos y angélicos para afectar con su virtud el mundo físico¹⁹⁸.

Los manuscritos aljamiados que contienen magia exorcística como el *Libro de dichos* incluyen los Nombres de Dios hebreos: Adonay, Šadday, Sabaot los cuales evidencian una conexión entre la magia árabe y hebrea, así como la asimilación de esta última en la magia morisca precisamente del periodo de su popularización, es decir, el periodo de transición del siglo XV al XVI.

Las nociones cabalísticas, junto a las técnicas exorcísticas podrían ocupar, incluso, un lugar de importancia en la literatura exorcística de corte musulmán, como vamos a ver a continuación. En el árabe *Misceláneo de Salomón* los setenta y dos *ṭawālīq* (sing. *ṭaylaq*), término con el que se designa a los entes o *ḡunūn* que causan las enfermedades, tienen cualidades humanas y animales acordes con la raíz semítica de la que procede su nombre, y son descritos uno por uno siguiendo el esquema exorcístico que veíamos a propósito del *Testamento de Salomón*¹⁹⁹. A la pregunta de Salomón sobre la naturaleza de la enfermedad que provoca su acción y la petición de su remedio correspondiente, cada uno de los entes responde con una descripción minuciosa de la etiología de la enfermedad, la cual se corresponde con su aspecto. El número de setenta y dos, además, se repite en la síntesis de las dolencias que encuentran alivio en la mención sobre las virtudes de la *al-du‘ā’* (oración) transmitida por ‘Ali Ibn Abi Talbi (*sic*) de Gabriel que es “un nombre de los nombres de Allah ta‘ala, aquel que cuando é demandado con él é dado, y cuando ruegan con él, é respondida su rogaría [...] es medezina de setentaidós malatías”²⁰⁰. Así, vemos cómo la cifra de 72 está definiendo otra vez un concepto sincrético adaptado al exorcismo, dada la continuación del texto en que se menciona que “quien lo escribirá y lo asentará en su tienda ensamblará Allah en su arizke y no se asercará assaytan [...]”²⁰¹. Se puede establecer, por tanto, un vínculo entre estas setenta y dos ‘malatías’ (enfermedades) causadas por los demonios que, como vimos aparecer en igual número, se encarnaban en el *Misceláneo de Salomón*.

¹⁹⁸ Scholem, Gershom, *La Kabbale*, p. 293.

¹⁹⁹ Véase cap. 1, p. 73.

²⁰⁰ Ms. aljamiado J3, BTNT, f. 228r. El procedimiento para la sanación es, por otro lado, bastante similar a los seguidos en los manuscritos aljamiados: “Escrebilas con almiske y sa‘faran y darás a beber dello al doliente, pues él sanará con el poderío de Allah, ta‘la.”, Kontzi, Reinholt, *Aljamiadotexte*, pp. 655-656. También encontramos la mención al número 72 en una receta para tratar las “setenta y dos enfermedades” en el *Libro de dichos*: “Plegaria muy bendita, y es sanedad de setenta y dos enfermedades; y es filtro muy bendito”. *Libro de dichos*, p. 56.

²⁰¹ Manuscrito aljamiado J3, BTNT, f. 228r.

También se ha localizado un tratado que describe la naturaleza demoniaca de las enfermedades, el cual se encuentra actualmente localizado en un manuscrito árabe yemení donde doce jefes de tribus de *yūnūn* son descritos según su afectación y remedio en la salud humana. Se trata del *Kitāb al-Mandal al-Sulaymānī al-kāmil al-mašhūr bi-l-ṣiḥḥa ka-l-šams wa-l-qamar li-l-ŷam' wa-l-farq wa-l-ḥurūz* donde la narración de la usurpación del anillo de Salomón por el demonio Šajr precede a la minuciosa descripción terapéutica, que suele tener una relación con el nombre de la tribu, acompañada de dibujos, así como estrellas y escritura salomónicas²⁰². Si tenemos en cuenta la existencia de una importante comunidad judía en Yemen, el paralelismo entre las doce tribus de demonios y las doce tribus de Israel remite al significado de la numerología aplicada al exorcismo como una proyección del sentido esotérico de la mística judía o Cábala.

Partiendo de la doctrina cabalística, el número setenta y dos, correspondiente a los entes que causan las respectivas dolencias en el *Misceláneo de Salomón* y que ellos mismo personifican, sintetiza el sentido esotérico de la acción de los demonios en una lógica cosmogónica. Este número aparece en más ocasiones adscrito a conocimientos esotéricos judíos como el Nombre Divino de setenta y dos letras, que está formado por el mismo número de tríadas de letras a partir de los versos bíblicos de Éxodo, 14, 19-21, Éxodo 33, 19 y Éxodo 34, 6. El núcleo de la operación se encuentra en la palabra hebrea *wa-ya'abor* (pasa, atraviesa), después de acceder a un estado elevado de gracia (*Hesed*), cuyo valor numérico es setenta y dos, en que el Nombre ejerce su acción de iluminador sobre la esfera (*sefira*) de la realeza (*Malkhut*), también llamada Tierra. Según el *Sefer Yesirah*, estas serían las letras en que el mundo fue sellado, talladas en las diez *sefirot*, los elementos del estado primordial. Estos desarrollos se encuentran en obras de cabalistas judíos refugiados en el Magreb y parecen vincular el Nombre de las setenta y dos letras con la salida de Egipto y la apertura de las aguas del Mar Rojo por donde los judíos escaparon del faraón²⁰³. Además de todo esto, es interesante resaltar que 72 es el resultado de multiplicar doce por seis, cifras que coinciden con las doce tribus de Israel y las seis puntas del Sello de Salomón. La conexión no es fortuita, puesto que en la

²⁰² Regoud, Anne, "Images de djinns et exorcisme dans le *Mandal al-Sulaymānī*", en Jean Patrice Boudet et alii (eds.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, París: Honoré Champion, 2011, pp. 253-294.

²⁰³ Zafrani, Haïm, *Kabbale, vie mystique et magie*, París: Maisonneuve et Larosse, 1996, p. 404.

doctrina hebrea de los Nombres de Dios se estipula que su número es de setenta y dos, a diferencia de los noventa y nueve del misticismo musulmán²⁰⁴.

Con todo, la idea de la composición numérica de la Creación y de las correspondencias celestes va a perdurar en el esoterismo islámico, de forma que se materializará en la doctrina de los Nombres de Dios, y en la interacción de la ciencia de las letras islámica con la elaboración de talismanes, conservando en la medida de lo posible su carácter musulmán. De esta forma, los procedimientos de magia hermética logran eludir la censura, como se afirmaba en la *fatwà* de Wanšarīsī que permitía su uso siempre que se utilizaran elementos del ritual islámico²⁰⁵.

2.3. El hermetismo islámico y los signos enigmáticos

Después de explicar la composición aritmética que subyace a la revelación y a la magia islámica según el esoterismo oriental, que viene permeado por nociones de Cábala, pasaré a mostrar algunos de los signos enigmáticos de los que estarán compuestos los objetos mágicos que van a desfilar por este trabajo. Entre todos los códigos que componen el fondo semiológico de la magia morisca, el primero que es necesario presentar es propiamente la grafía aljamiada, cuya función en la cultura morisca puede responder al deseo de ocultamiento de sus textos, pero también se explica en razón de la dificultad que encontraban los mudéjares y moriscos en la escritura latina. La naturaleza enigmática del aljamiado, con la que se pretendía eludir el control de la autoridad, podía formar también parte de la *taqiyya* a la que se veía obligada la minoría morisca para la realización de sus ritos religiosos, extrapolando el concepto a la literatura. Tal y como se va a apreciar en la obra del Mancebo de Arévalo los moriscos escasearon de referentes para sus prácticas religiosas, que se colman de elementos idiosincrásicos locales, y lo mismo ocurrirá a nivel cultural y social. Así el aljamiado, término que procede del árabe *'aḡamiyya*, como denominaban los moriscos a la lengua romance, se yergue como la lengua de cultura de la minoría morisca conservando con la traducción, al mismo tiempo, algo de su carácter islamizante²⁰⁶.

²⁰⁴ Gimaret, Daniel, *Les Noms Divins en Islam*, p. 8.

²⁰⁵ Véase supra, p. 78.

²⁰⁶ Una primera aproximación de utilidad a los textos aljamiados de magia la encontramos en Kontzi, Reinhold, "La magia en textos aljamiados", en Antonio Torres-Alcalá *et alii* (eds.), *Josep María Solà-Solà: Homenaje, Homenaje, Homenaje (Miscelánea de estudios de amigos y discípulos)*, Barcelona: Puvill, 1984, v. I, pp. 179-204. El mismo autor realizó una primera transcripción de algunos manuscritos aljamiados pertenecientes a los hallazgos de Almonacid conservados en la biblioteca Tomás Navarro Tomás, antigua Junta, Kontzi, Reinhold, *Aljamiadotexte*, Wiesbaden: Verlag, 1974, 2 vols.

Pero el significado del uso de los caracteres enigmáticos se funda no solo en la necesidad del disimulo sino en el valor del signo original. La importancia que tiene en el hermetismo árabe el símbolo mágico procede de la fascinación que ejercen las culturas ancestrales, sus ritos iniciáticos y signos enigmáticos. La escritura religiosa adquiere un valor derivado del carácter revelado de su palabra y, de este mismo modo, la escritura mágica, que se supone originaria de una religión ancestral y su lenguaje depositario de conocimientos arcanos, mantiene su carácter arcaizante y se resiste a su adopción por la imprenta²⁰⁷.

2.3.1. La escritura salomónica

Un tipo de signos enigmáticos que vamos a ver en estrecha relación con la grafía árabe son los caracteres conocidos como ‘escritura salomónica’ los cuales aparecen muy a menudo en los talismanes y manuscritos aljamiados y que se atribuyen al bíblico rey Salomón²⁰⁸. Este tipo de escritura se asemeja a la grafía árabe en un estilo que ha sido descrito como cúfico lineal, propio de los ejemplares más antiguos del Corán y, comparable a las inscripciones nabateas, tiene como principal característica una línea continua que une las letras por su base, independientemente de su carácter aislado o enlazado, además carecer de signos diacríticos, lo cual la hace bastante ilegible²⁰⁹.

La escritura salomónica, como su nombre indica, está ligada al nombre de Salomón e indica un tipo de escritura sin signos diacríticos, que acompaña a los sellos con valor mágico así como a las invocaciones y las profecías, como veremos a propósito de la invención de los Plomos²¹⁰. Las nuevas concepciones sobre la lengua árabe que se originan a partir de las falsificaciones van acompañadas de un desarrollo de la filología con la intervención de eruditos orientales como Marcos Dobelio, cristiano maronita también traductor de los Plomos del Sacromonte y uno de los primeros en acusar los indicios que dieron pie al reconocimiento de la falsedad de la escritura llamada ‘salomónica’:

“En cuanto al carácter de las láminas, digo ser invención de los Moros de España, sacado del carácter Nigromántico conforme me acuerdo haber visto otras láminas en bronce y esculpidas en piedras; [...] En esto se puede comprehender, que siendo la escritura y la

²⁰⁷ Barbierato, Federico, *Nella stanza dei circoli*, p. 183.

²⁰⁸ Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas*, v. I, p. 160.

²⁰⁹ Kontzi, Reinhold, “La magia en textos aljamiados”, pp. 192-193; *Libro de dichos*, pp. 0.38-0.39.

²¹⁰ García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de la Contrarreforma*, Madrid: Marcial Pons, 2010, pp. 185 ss.

Lengua tan común algunos, para no ser entendidos de todos, inventaron la cifra sacada del Carácter Negromántico, para ocultar sus secretos llamándole Carácter de Salomón”²¹¹.

También el Obispo de Segorbe el cual, en su *Parecer*, argumenta sobre la imposibilidad de que los mártires hablasen la lengua árábica o que escribiesen en ‘caracteres de Salomón’:

“El llamar caracteres de Salomón, suena cosa de mágicos o encantadores; porque los nigrománticos tienen cierto libro de conjuros con caracteres incógnitos, el cual llaman *Clavicula Salomonis*, y está vedado en todos los catálogos de la Inquisición; y los mágicos fingen que le escribió Josefo, el cual dice en el *octavo libro de las Antigüedades* en el cap. 2 que Salomón escribió ciertos exorcismos; y en confirmación de mis sospechas se puede leer Petrus Comestor, que llaman *Magister Historiarum*, autor antiguo de más de quinientos años atrás, sobre el tercero libro *de los Reyes cap. 4*, donde escribe que se dice que Salomón inventó unos caracteres, que escritos en las piedras preciosas con cierta raíz servía para echar los demonios; y otro autor que anda con el libro dicho *Malleus Maleficarum* de Jacobo Springer, inquisidor, que allí se llama autor anónimo, *tractatu 2 Exorcismorum* folio 269, dice que los nigrománticos usan de un libro que llaman de Salomón, escrito en lengua árábica, y que le halló Virgilio en unas cavernas de los montes de Arabia”²¹².

La mención al libro de la *Clavicula* junto a la acusación de nigromancia estaba poniendo en evidencia que la pretensión de los autores de las falsificaciones de que el árabe fuese hablado por cristianos en España en la época romana, no era posible²¹³. Los caracteres, siendo cosa de los ‘libros de conjuros’, remitían a ese imaginario musulmán y morisco en que el poder evocador de las letras concedía la capacidad de obrar prodigios o adivinar el futuro. También Miguel de Luna, de quien se baraja su posible colaboración en la elaboración de las falsificaciones, se hace eco del parecido de los signos con los recogidos en la *Clavicula*, que dice ser llamados por los árabes doctos ‘zirri al-harfi’ o ‘caracteres secretos’, y mencionando, junto a al-Būnī, otras figuras significativas del pensamiento musulmán. En este caso Luna pretendía justificar la

²¹¹ El extracto, que me fue indicado por García-Arenal, procede del escrito titulado *Nuevo descubrimiento de la falsedad del metal*, procedente de los fondos de la Biblioteca de Castilla La-Mancha, ACDF, St. R7-c, ms. 285, ff. 7r-176r. Remito a Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano sobre las opiniones y estudios vertidos por el erudito de confesión cristiana oriental sobre los caracteres y uso de la lengua árabe de los Plomos en *Un Oriente español*, pp. 279-281.

²¹² Bautista Pérez, Juan, “Parecer del obispo de Segorbe D. Juan Bautista Perez sobre las planchas de plomo que se han hallado en Granada, escritas con nombres de algunos santos este año 1595”, en Jaime Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España*, Madrid: Imprenta Real, 1803-1852, v. 3, pp. 259-280, 272-273.

²¹³ García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español*, p. 279.

originalidad de los Plomos basándose en la desconocida técnica de elaboración de las planchas, tipología de la escritura y contenido teológico²¹⁴.

Dobelio, sin embargo, identificaba, en uno de los libros que componía el lote encontrado en Pastrana, en 1622²¹⁵, los signos enigmáticos que le sirven para comprender el contenido de las láminas de plomo. Concretamente, el *Kitāb al-Asrār* o *Libro de los Secretos*, que él mismo describe, y es en todo semejante al *Misceláneo de Salomón*, que se ha descrito en el anterior epígrafe. Tomando su propia descripción:

“Entre otros libros que tratan de cosas supersticiosas hallo uno muy antiguo intitulado *Libro de los secretos de diferentes maneras de operaciones de los Príncipes de los Demonios*, donde introduce un Príncipe dellos llamado Phitecus y dice haber sido el primero que dio obediencia al rey Salomón aconsejándole que llamase a su presencia los 72 Príncipes de las Legiones para interrogar a cada uno de por sí el daño que hace al género humano y que enseñe el remedio. Todos estos después de haber entrado a su presencia dicen el mal que hacen, después dan el remedio de cosas naturales acompañadas de Caracteres, Nóminas, sigilos, y palabras supersticiosas del Alcorán; donde se descubre haberlo compuesto algún mahometano y para acreditar su patraña, lo apoya al rey Salomón”²¹⁶.

Que Dobelio admitiera la relación entre los Plomos y las obras árabes de magia encontradas ya en medio morisco es significativo del nivel de introducción de los contenidos mágicos árabes en composiciones y elaboraciones pretendidamente cristianas²¹⁷. Concretamente, el uso de caracteres, fórmulas coránicas y ‘palabras supersticiosas’ alude al uso mágico del Corán y a la elaboración de términos con propiedades mágicas características de las *‘ulūm al-ḥurūf* (ciencias de las letras) que, como ya hemos visto, eran ampliamente practicadas en el mundo musulmán, sobre todo con fines sanadores.


²¹⁴ García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, “Miguel de Luna, cristiano árabe de Granada”, en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.), *¿La historia inventada?*, pp. 83-136.

²¹⁵ Este lote de libros demuestra la existencia de libros en árabe que se leían en Castilla donde, como ya hemos mencionado, el nivel de aculturación de la población morisca era variable según las circunstancias históricas, y además plantea, para la autora la interesante cuestión sobre quiénes eran los que traducían, codificaban y elegían aquellos textos que eran importantes para la supervivencia cultural del Islam clandestino practicado por los moriscos, García-Arenal, Mercedes, “La Inquisición y los libros de los moriscos”, en VV.AA., *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: SECC, 2010, pp. 57-71, 60.

²¹⁶ García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, “Los libros de los moriscos y los eruditos orientales”, *AQ* 31/2 (2010), pp. 611-646, 619-622.

²¹⁷ García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español*, pp. 285-286.

Por su parte, Miguel de Luna, que elude la mención de los símbolos mágicos contenidos en los manuscritos aljamiados, indica que el tipo de escritura en que estaban escritas las planchas de plomo que conformaban el *Libro del Evangelio* se trataba de una práctica de gente culta, versada en los conocimientos teológicos. Aunque no cabe duda de que el parecido de la escritura salomónica con los símbolos mágicos contenidos en los manuscritos aljamiados no se le debió pasar por alto. Estos son algunos ejemplos de escritura salomónica que se encuentran en el misceláneo aljamiado J22, conocido como *Libro de dichos maravillosos*:

“Para meter avenencia entre dos que se quieren mal. Escribirás estos Nombres en un trapo de lino, con aguarrós y çafrán, en día de lunes; y llevarlo á el uno d’ellos, y verá maravillas; y son éstos los Nombres ”²¹⁸.

La atribución a Salomón de la invención de este tipo de caracteres, los mismos que aparecen en los Plomos era, al parecer, de amplio consenso como se deduce de las opiniones de los traductores y calificadores quienes, a pesar de su discordancia sobre su veracidad y originalidad, no les negaban su valor simbólico. La escritura salomónica se vinculaba a la figura de Salomón por los mismos intérpretes en base a las corrientes historiográficas modernas sobre el origen de la lengua árabe en la Península las cuales, como argumentaban incluso algunos de los detractores de la autenticidad de las planchas, podía haber llegado aquí con los primeros fenicios²¹⁹.

2.3.3. Alfabetos mágicos

Para comprender el valor de antigüedad y originalidad que se adscribe a algunos de los signos mágicos que aparecen en los textos aljamiados repasaremos someramente lo que se encuentra en la literatura que habla de los jeroglíficos encontrados en los vestigios faraónicos. Allí se demuestra que existieron estudios sobre ellos mucho antes de las incursiones europeas en el terreno de la egiptología. En el Egipto medieval ya existía la noción de que los caracteres jeroglíficos podían expresar sonidos al mismo tiempo que ideas, es decir, se trataban de letras y de símbolos²²⁰. Con estos primeros conocimientos sobre la escritura jeroglífica, se compusieron estudios sobre alfabetos

²¹⁸ Ms. aljamiado J22, BTNT, ff. 31v-32r. *Libro de dichos*, p. 14.

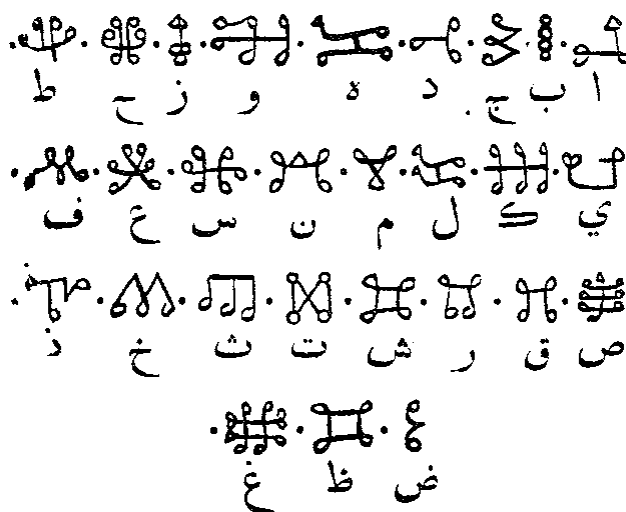
²¹⁹ García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español*, pp. 185-187.

²²⁰ El-Daly, Okasha, *Egyptology: The missing millenium. Ancient Egypt in medieval Arabic writings*, Londres: Library of Congress, 2005, p. 65. Ibn Wahšiya, *Al-filāha al-nabaṭiyya*, Toufic Fahd (ed.), Damasco: al-Ma‘had al-‘ilmī al-Faransī lī-Dirāsāt al-‘Arabiyya, 1993-1995, 3 vols.

antiguos, cuyo pionero fue Ŷābir Ibn Ḥayyān, al tiempo que su carácter místico les concedía un valor talismánico. De esta manera eran utilizados por una de las figuras de referencia del esoterismo árabe, Du-l-Nūn al-Miṣrī (s. IX), y otro autor que se dedicaría a la cuestión de los caracteres jeroglíficos, componiendo una obra de recopilación de alfabetos antiguos, era Ibn Waḥṣiya (ss. IX-X), el mismo autor de la *Agricultura Nabatea*²²¹.

En su compilación se hallan numerosos alfabetos, algunos de los cuales coinciden con los caracteres del alfabeto copto, el cual se utilizaba para descifrar inscripciones egipcias antiguas, anticipando con ello la metodología del desciframiento de jeroglíficos de los pioneros del orientalismo europeo. De esta manera, la invención de la escritura se asimilaba a antiguos ritos oraculares y adoración de los espíritus de los ídolos, puesto que la lengua copta, depositaria del egipcio antiguo, conservaba en sus caracteres los misterios de los dioses invocados en los antiguos ideogramas²²².

Entre los varios alfabetos que incluye Ibn Waḥṣiya se encuentra este atribuido a un filósofo llamado Colphoterios que contiene signos similares a los que aparecen en los manuscritos de magia moriscos, acompañando a las recetas mágicas:



Estos signos, conocidos hoy en día como ‘letras anteoajadas’, tendrían reminiscencias de los lenguajes jeroglíficos cuyo conocimiento habían adoptado los estudiosos árabes²²³. Sin embargo, en el contexto de los documentos moriscos no parece que formen secuencias inteligibles, sino que su aparición más bien está cumpliendo la

²²¹ El-Daly, Okasha, *Egyptology*, pp. 67-69.

²²² La lengua copta, efectivamente, se consideraba depositaria de la antigua sabiduría contenida en los jeroglíficos procedente de las figuras míticas tales como Hermes Trimegisto, inventor de la escritura, que más tarde se identificó con el Idris musulmán y con el Enoc Bíblico, Ídem, p. 85.

²²³ Matton, Sylvain, *La magie árabe*, p. 165.

función de extrañamiento, como ocurría con la escritura enigmática, las lenguas incomprensibles o hasta los mecanismos hipnóticos. Estos signos antejados, que incluye el *Picatrix* en la descripción de cada uno de los planetas, se reproducen en el libro de *Astromagia* dirigido por Alfonso X, cuyo manuscrito se encuentra en la Biblioteca Vaticana, en la descripción del planeta Marte, el único que se ha conservado en la descripción de los planetas, junto a un cuadrado de valor cinco²²⁴. Esto da pie a la hipótesis de que las figuras antejadas pudieran ser en algunos casos representaciones de constelaciones lo cual, por el momento, no puede ser demostrado. Es más, en un próximo ejemplo tomado de un manuscrito de magia de una receta sanadora, que expondremos en el capítulo dedicado a los remedios para el buen parto, podrá verse cómo la utilización de ciertos caracteres antejados se acerca a concepciones galénico-hipocráticas, asociadas al carácter de las letras, según los esquemas herméticos que se van a exponer a continuación.

El conocimiento de los alfabetos mágicos en el mundo árabe se vinculó, por tanto, a los primeros intentos de desciframiento de jeroglíficos y la composición de obras dedicadas a la recopilación de códigos como el copto, que eran considerados por su valor mágico. Por una parte, las antiguas inscripciones egipcias fueron consideradas como artefactos mágicos pero, además, se les asignaba un contenido semántico y, así, se realizaron las primeras traducciones jeroglíficas, en el mundo árabe, que preceden a las europeas²²⁵.

La obra de Ibn Waḥṣiyya sobre alfabetos mágicos demuestra ya este conocimiento incipiente por los árabes de los secretos de la escritura jeroglífica y copta²²⁶. Además de esto, la relación entre la religiosidad sufí y la práctica de traducir y reproducir los jeroglíficos se debe a la alta consideración de los textos herméticos egipcios como el de *Dū l-Nūn al-Miṣrī* y el gusto sufí por la metáfora y el signo²²⁷. La cualidad mágica de los signos enigmáticos cuyo uso se extiende a lo largo del mundo árabe desembocará en una adopción latina a partir de las traducciones de tratados de magia de la época medieval, lo cual reforzará el uso y popularización de estas técnicas a lo largo de la época moderna.

²²⁴ Alfonso X, *Astromagia*, BNE, Ms. Facs. 1029(1), f. 27v. Véase, asimismo, la edición de D'Agostino, Alfonso, *Astromagia: Ms. Reg. lat. 1283a*, Nápoles: Liguori, 1992, f. 27v.

²²⁵ El-Daly, Okasha, *Egyptology: The Missing Millennium*, p. 57.

²²⁶ Sobre Ibn Waḥṣiyya, se puede ver también Matton, Sylvain, *La magie arabe*, pp. 129 ss.

²²⁷ El-Daly, Okasha, *Egyptology: The Missing Millennium*, pp. 59-60.

2.3.3. La cualidad humoral de las letras

Los mecanismos de la cábala práctica y la especulación sobre las entidades celestes, antes de su compilación por las corrientes del esoterismo andalusí, adquieren mucho de su simbolismo de las ideas emanadas de la alquimia (*al-kīmīyā*) que recoge los legados mesopotámico, gnóstico y hermético griego y gran parte de sus escritos, diseminados bajo atribuciones de autoría míticas, llegan a los árabes en el siglo IX. Aunque se admite que la alquimia se origina en Grecia como una corriente teórica y se asienta en Egipto como el arte de transmutar metales lo cierto es que se hallan contenidos de varia procedencia, al menos, en la formación del pensamiento hermético que subyace a ella. El estudio de una obra como el *Kitāb Sirr al-jalīqa*, traducido al latín en el siglo XII con el título de *De secretis naturae*, la cual ofrece un marco teórico acerca de los elementos y la composición de la naturaleza desde un tratamiento hermético, demuestra que las ideas alquímicas se encuentran ya en obras árabes en el siglo IX. En el proceso de traducción y trasvase que ocurre en el periodo ‘abbāsī los contenidos indios y mesopotámicos se combinan con la filosofía griega en la formulación de la alquimia árabe²²⁸. Sin embargo, la importancia de la mediación de las traducciones árabes en los escritos alquímicos no ha sido tomada en consideración y mucha de esta literatura permanece aún en la oscuridad. Algunas de las más importantes aportaciones de autores árabes reconocidos son la compilación de obras atribuidas a Ŷābir Ibn Ḥayyān, y los tratados de Muḥammad Ibn Zakariyyā’ al-Rāzī (ss. IX-X)²²⁹.

La noción de hermetismo a la que se remiten los autores árabes está ligada a la figura del mago Hermes Trimegisto que inspira un corpus de obras elaboradas a partir de los siglos II-III d.C. cuyo descubrimiento supuso una renovación de las concepciones físicas y cósmicas, que prevalecían hasta el momento, derivadas de la *Física* de Aristóteles. Las nociones en que se basa esta nueva filosofía, que interactúa con el Neoplatonismo en su concepción de las inteligencias divinas, es que existen correspondencias entre todos los ámbitos de la Creación, especialmente entre los cuerpos celestes y el hombre²³⁰.

²²⁸ Una cosmología ermetica. *Il Kitāb Sirr al-ḥalīqa/ De secretis naturae*, Pinella Travaglia (ed.), Nápoles: Liguori, 2001, pp. 7-15.

²²⁹ Ullmann, Manfred, “Al-Kīmīyā”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 5, pp. 110-115. Kuhne Brabant, Rosa, “El *Sirr Šinā’at al-ṭibb* de Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā’ al-Rāzī”, *AQ* 6/1-2 (1985), pp. 369-395.

²³⁰ Plessner, Martin, “Hirmis”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1971, v. 3, pp. 463-465; Bladel, Kevin van, *The Arabic Hermes. From pagan sage to prophet of science*, Nueva York: Oxford University Press, 2009.

Estas correspondencias cósmicas están expresadas en la filosofía dominante en el pensamiento medieval y renacentista en el que la Creación guarda un orden asentado en unos vínculos que se revelan en las relaciones causa-efecto que se dan entre la materia en los diversos ámbitos de la existencia. La filosofía aristotélica sobre la corruptibilidad del mundo sublunar y la clasificación de las esferas celestes que perdura durante el periodo de supremacía de la teología escolástica con Santo Tomás de Aquino (s. XIII) como máxima autoridad tanto como en el ámbito islámico con los comentaristas y compiladores del aristotelismo, sobre todo Ibn Sīnā (Avicena, s. X), parecen preparar el terreno para la extensión del pensamiento hermético en el ámbito mediterráneo. De esta forma el hermetismo comienza a tener cabida en los círculos letrados y despierta el interés de los científicos más eminentes.

Algunos autores musulmanes que han hecho referencia a la filosofía hermética, como Abū Maʿšār (ss. VIII-IX) e Ibn Waḥṣiyya afirmaron ser simples traductores o exegetas de una tradición antigua y otros, como Ŷābir ibn Ḥayyān desaparecieron tras un halo de leyenda. También los Hermanos de la Pureza, que permanecen en el anonimato, o el mismo autor de la *Gāya*, cuya identidad, como veremos, ha sido objeto de diversas conjeturas²³¹.

Ŷābir ibn Ḥayyān en su *Kitāb al-Aḥyār (Libro de las piedras)*²³² establecía que el mecanismo para la descomposición alquímica de las piedras consistía en medir la cantidad de cada una de las cuatro naturalezas en una substancia. Para ello analizaba morfológicamente las letras que contenían su nombre asignándoles las cualidades de la materia, mediante una clasificación cuaternaria: caliente, seca, fría y húmeda, además de los cuatro grados en que las cualidades se presentan en cada substancia:

- Ígneas: A (ا), H (ه), Ṭ (ط), M (م), F (ف), S (س), D (ذ).
- Aéreas: B (ب), W (و), Y (ي), N (ن), D (ض), T (ت), Z (ظ).
- Acuáticas: Ŷ (ج), Z (ز), K (ك), Ṣ (ص), Q (ق), Ṭ (ث), G (غ).
- Terrestres: D (د), H (ح), L (ل), ʿ (ع), R (ر), J (خ), Š (ش)²³³.

Como indica el editor de este tratado, la doctrina que vehicula la ciencia de la alquimia tal como se presenta en el tratado de Ŷābir, se trata de una neoplatonización de

²³¹ Peters, Francis E., “Hermes and Harran”, p. 59.

²³² Krauss, Paul y Martin Plessner, “Djābir b. Ḥayyān”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1983, v. 2, pp. 357-359.

²³³ Doutté, Edmond, *Magie et religion*, p. 154.

las ideas aristotélicas sobre la materia, realizada ya en el siglo IV d.C.²³⁴. Por otro lado, las alusiones a las inteligencias superiores, ya sean ángeles, demonios o espíritus de los planetas, remiten a las ideas expresadas en la filosofía hermética. Por lo tanto, la filosofía que transmiten los escritos herméticos apoya la división y clasificación de la naturaleza por medio del valor numérico de las letras y estas correspondencias parecen encontrarse ya en los tratados de alquimia.

Una aplicación de esta clasificación de las cualidades humorales de las letras es la de la sanación, como describe Ibn Jaldūn:

“Las letras ígneas defienden de las enfermedades frías, multiplicando la potencia del calor según se requiere que se aumente, ya sea físicamente o astralmente, como cuando se multiplican las fuerzas de Marte para las guerras, las matanzas o la destrucción. Y las letras de agua defienden de las enfermedades calientes, como las fiebres y otras semejantes, multiplicando las fuerzas frías en el sentido que se desea, físico o astral, como la intensificación de la fuerza de la luna y cosas semejantes”²³⁵.

Estas nociones de alquimia adaptadas al pensamiento científico y a la práctica médica podrán verse aplicadas a una receta para el buen parto extraída del manuscrito árabe-aljamiado J59 en el capítulo sexto de esta tesis²³⁶, donde se intentará ofrecer una posibilidad de interpretación de los esquemas que acabamos de exponer aplicados a ejemplos prácticos de sanación.

2.4. La magia talismánica

Todos estos mecanismos combinatorios que se recogen en las obras de magia talismánica se multiplicaron, como decimos, durante el medievo y la época moderna en Europa partiendo del bagaje cultural andalusí y las traducciones medievales promovidas por Alfonso X. El desarrollo de las ciencias exactas que discurre en paralelo a la extensión de las técnicas de la magia práctica se bifurca de la producción mágica en un punto concreto de su devenir, y este *impasse* podría haberse producido en el momento de la elaboración de un tratado árabe de magia cuyo contenido despierta la fascinación de grandes figuras de la magia en toda Europa: *Liber Picatrix*.

²³⁴ Haq, Syed Nomanul, *Names, natures and things. The alchemist Jābir ibn Ḥayyān and his Kitāb al-Aḥjār (Book of stones)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 49 y 92.

²³⁵ Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal*, pp. 979-980.

²³⁶ Véase cap. 6, pp. 291-293.

Este es el caso más paradigmático de transferencia cultural en el dominio de la magia desde el dominio de las ciencias esotéricas en lengua árabe ya que su original, *Gāyat al-ḥakīm*, será citado y utilizado por las figuras más preeminentes de la filosofía natural y la teología en el periodo medieval y moderno europeo. Esta obra andalusí de magia astral exponía de forma original los principios del hermetismo neoplatónico de raíz helénica transmitido por la *Risāla* de los *Ijwān al-Ṣafā'* en el siglo X, que ya hemos comentado. Por lo tanto, en el contenido de esta obra se mezclan prácticas de antiguos cultos a los astros como nociones de astrología y matemáticas, invocaciones a los espíritus de los cuerpos celestes e instrucciones para fabricar estatuas de los planetas, talismanes y anillos con los que operar mágicamente. Vamos a ver cuáles fueron los avatares que sufrió la obra antes de ser asimilada por la magia morisca expresada en la literatura aljamiada.

2.4.1. *Gāyat al-ḥakīm* (El fin del sabio) y su traducción latina *Liber Picatrix*

Una de las obras de magia andalusí más mencionadas es la *Gāyat al-ḥakīm*, conocida en el mundo latino como (*Liber*) *Picatrix*²³⁷. Como ha remarcado David Pingree, se diferencia en su contenido de las obras posteriores de magia por la ausencia de menciones a los seres del inframundo, los demonios de la tradición musulmana, así como por suplir esta carencia de agentes espirituales por nociones de magia sabea neoplatonizadas, aludiendo a los espíritus de los cuerpos celestes²³⁸.

El caso de la redacción de *Gāyat al-ḥakīm*, sin embargo, parece excepcional por otro aspecto que ya ha sido notado por los estudiosos que se han acercado a él, y es que carece del tinte coránico que es la nota dominante en las obras dedicadas a la magia en el ámbito musulmán. Acaso se deba su singularidad al contexto en que se llevó a cabo, si seguimos la tesis de Fierro sobre la atribución de su autoría a Maslama Ibn Qāsim al-Qurṭubī, durante la recepción de doctrinas filosóficas procedentes del Islam oriental en el siglo X y el enfrentamiento con el *stablishment* religioso²³⁹. Su teoría, si bien

²³⁷ Sobre el origen de la denominación *Picatrix* dada al autor en la obra latina se puede ver Fahd, Tawfiq, “Sciences naturelles et magie dans *Gāyat al-ḥakīm* du Pseudo-Maḥrīrī”, en Expiración García Sánchez y Camilo Álvarez de Morales (eds.), *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios*, Granada: CSIC, 1990, v. I, p. 11-21, 13.

²³⁸ Pingree, David, “Some of the sources of the *Gāyat al-ḥakīm*”, *Journal of the Warburg and Courtland Institutes* 43 (1980), pp. 1-15, 5.

²³⁹ El autor al que tradicionalmente se adscribe la autoría de la *Gāyat* fue un matemático del siglo X, conocido por el gentilicio al-Maḥrīrī. La atribución parte de una cita de Ibn Jaldūn, y hoy en día es considerada unánimemente errónea. La tesis sobre la autoría de Maslama Ibn Qāsim al-Qurṭubī es argumentada por Fierro, Maribel, “Batinism in al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964)

matizada, pero apoyada por otros estudiosos que han demostrado que es correcta, como Godefroy de Callatay²⁴⁰, tiene la ventaja de proponer un contexto preciso para la elaboración de la obra, dando coherencia a las características que se encuentran en ella, como la mencionada ausencia del elemento religioso que vertebra la magia posterior en todos sus textos. Esta ausencia de elementos religiosos del tratado andalusí permitió su rápida extensión en Europa.

La magia que se vehicula a través de *Gāyat al-ḥakīm*, formaría parte del último tipo de magia descrito por Alfonso X, la ‘magia de las imágenes’, y fue él mismo quien la tradujo al castellano y al latín en su *scriptorium*, haciéndola así conocida en Europa. A pesar de que solo se conserva un extracto de la obra castellana intermedia el hecho de que formara parte de la enciclopedia de *Astromagia* ordenada en 1276 -además de sus avatares por distintas bibliotecas y cortes europeas-, da fe de su difusión²⁴¹.

El fenómeno del trasvase del conocimiento mágico en Europa se remonta a las traducciones en el contexto de la España medieval de esta y otras obras científicas y filosóficas del árabe al latín como el *Lapidario*, traducción del árabe *Sirr al-Asrār* del Pseudo-Aristóteles donde se dan instrucciones para la elaboración de talismanes²⁴². Estos conocimientos sobre la elaboración de talismanes se remontan a la escuela alquímica de Yābir ibn Ḥayyān²⁴³, este último considerado discípulo del sexto imām ismā‘īlī Ya‘far al-Ṣādiq (s. VIII)²⁴⁴. El bagaje mágico árabe que se transmite en al-Andalus, por tanto, conoce una fase de helenización, previa a su trasvase, lo cual se evidencia en el uso de las coordenadas astrológicas que se encuentran en *Gāyat al-ḥakīm*, y en las nociones de hermetismo, física aristotélica y filosofía neoplatónica²⁴⁵. Todos estos elementos, como se ha dicho, habrían pasado previamente por la reelaboración de las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza, en el siglo X.

author of the *Rutbat al-ḥakīm* and the *Ghāyat al-ḥakīm (Picatrix)*”, *Studia Islamica* 84 (1996), pp. 87-112.

²⁴⁰ Callatay, Godefroid, “Magia en al-Andalus: *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*”, *Rutbat al-ḥakīm y Ghāyat al-ḥakīm (Picatrix)*”, *AQ* 34/2 (2013), pp. 297-344.

²⁴¹ Pingree, David, “Between the *Ghāya* and *Picatrix*. I: The Spanish Version”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44 (1981), pp. 27-56; Pingree, David, *Picatrix: The Latin version of the Ghāyat al-Ḥakīm*, Londres: The Warburg Institute-University of London, 1981.

²⁴² Plessner, Martin, “Ḥaḡar”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 3, pp. 29-30.

²⁴³ Los escritos de Yābir fueron objeto de una selección moderna por el arabista Kraus, Paul, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution a l’histoire des idées scientifiques dans l’Islam. Mémoires présentés à l’Institut d’Egypte*, El Cairo: Institut français d’archéologie orientale, 1942-1943, 2 vols.

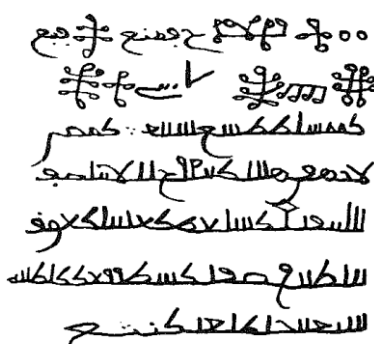
²⁴⁴ Ya‘far al-Ṣādiq fue un transmisor de ḥadīthes, posiblemente un experto en leyes, y el último imām reconocido por los ṣūfīs duodecimanos e ismā‘īlīs. Es citado con respeto por los isnāds sunnīs y se le atribuyen tratados de adivinación, magia y alquimia. Hodgson, Marshall G. S., “Dja‘far al-Ṣādiq”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1983, v. 2, pp. 374-375.

²⁴⁵ Fahd, Tawfiq, “Sciences naturelles et magie”, pp. 14-15.

2.4.2. De la *Gāya* a la literatura mágica aljamiada

Las obras de magia morisca, al mismo tiempo que imbuidas del recurso al Corán y otros rasgos islamizadores, habían asumido el contenido astrológico y simbólico que se contenían en la obra andalusí. Algunos matices expresados en esta literatura aljamiada derivaban de una simplificación de contenidos para sustituir la mención a los planetas que es típica de la *Gāya* por una mayor presencia de las mansiones lunares, siguiendo más de cerca al contenido de la *Agricultura Nabatea*²⁴⁶. Dentro de estas obras de magia en las que intervienen nociones propias del Islam como el recitado de aleyas o las menciones a los profetas, pese a su presentación discursiva desordenada y la mezcla con elementos místicos, se puede hablar de una cierta sistematicidad asentada en una cosmología que se enriquece con nociones de Cábala y de esoterismo islámico²⁴⁷.

Una de las características inconfundibles que comparten estos tratados es la aparición de los ya mencionados signos enigmáticos, como los ‘signos anteojados’, que se utilizan a modo de conclusión de las recetas mágicas o ‘sello’ que les da autoridad y hace al conjuro efectivo. Los talismanes así elaborados, de los que voy a mostrar un ejemplo a continuación, se denominan ‘sellos’ aludiendo a la impronta del anillo grabado del monarca que da autoridad a una orden expresada en un escrito. Estos signos, en el caso de la magia morisca, se van a relacionar con el Sello de Salomón cuyo relato ocupa un capítulo propio en la historia de la magia árabe y morisca. He aquí un ejemplo de uno de estos sellos procedente del *Libro de dichos*²⁴⁸:



²⁴⁶ Como aclara Ritter en su prólogo a la traducción alemana, la *Gāyat* sigue más de cerca el pensamiento astrológico reflejado en la *Epístola de los Hermanos de la Pureza* que el de la *Agricultura Nabatea* respecto a la teoría de la influencia de la luna en sus fases de conjunción con los planetas, y las mansiones donde se encuentran, *Pseudo-Maḡrīṭī: Das Ziel des Weisen. I. Arabischer Text*, Ritter, Hellmut (ed.), Leipzig: Teubner, 1933, p. lxiii.

²⁴⁷ Siguiendo la concepción de Levi-Strauss de que la magia es un sistema integral de pensamiento y conocimiento y que no se opone a la ciencia sino que trata de parcelas desatendidas por esta, Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, pp. 26-27.

²⁴⁸ Ms. aljamiado J22, BTNT, f. 328r. *Libro de dichos*, p. 118.

En este talismán, se aprecian las ‘letras anteoajadas’ en las dos primeras líneas y a continuación cinco líneas de escritura ‘salomónica’. Inaugurando estas cinco líneas encontramos una palabra aislada que parece dar comienzo (si bien por la izquierda, contrariamente al sentido de la escritura árabe, pero en el sentido de la latina) al extracto de escritura salomónica. Esta palabra podemos identificarla como la estilización de las seis primeras letras o caracteres que encabezan la azora 19 del Corán: *KHY‘AŞ* (كهيعض). Los distintos grupos de letras enlazadas que encabezan algunas de las azoras coránicas han sido utilizados para lograr fines curativos y mágicos pues la cualidad que se les da en la tradición canónica es la de comunicar con la presencia divina por medio de los secretos velados al hombre²⁴⁹.

Debido a que la magia islamizada prescinde del recurso a la figuración, que estaría sancionada como un recurso al culto idolátrico, la elaboración de talismanes va a incidir en el poder de la palabra escrita, cuyo valor en el ámbito mágico reside en su carácter sagrado²⁵⁰. Los tratados medievales centrados en la elaboración de talismanes contienen los diferentes aspectos de los planetas, representados con figuras humanas, para favorecer el efecto deseado mediante la elaboración bajo las coordenadas astrales apropiadas. La presencia de la figuración en las obras medievales como la *Astromagia*, que presenta a los planetas con formas humanas, animales y vegetales, contrasta con la casi absoluta negación de cualquier representación figurativa de los planetas por parte de los tratados de magia morisca como el *Libro de dichos*, aunque existen excepciones.

Las ciencias de las letras han suplido estas carencias de representaciones pictóricas por el carácter sagrado y hermético de las letras, que poseen propiedades y características relacionadas con la división hipocrática de los humores, la cualidad de los planetas, el sentido de la azora de la cual se toman, etc. Estas cualidades se combinan con el valor numérico en la ciencia de los Nombres de Dios o, incluso, dan

²⁴⁹ Fahd, Tawfiq, “La magie comme source”, p. 93.

²⁵⁰ La figuración en la ciencia de los decanos tal y como se desarrolla en el *Picatrix* es otra de las adiciones de la versión latina, de un desarrollo más tardío y, se podría pensar, inexistente en la práctica astrológica del mundo musulmán. Sin embargo hay que apuntar a su desarrollo en obras de astrología otomanas como el estadio intermedio debido, quizá, a su cercanía con Bizancio. Como se puede apreciar en el fastuoso catálogo publicado por la Freer Gallery of Art and the Arthur M. Sackler Gallery con ocasión de la exhibición del mismo título en octubre 2009-enero 2010, Farhad, Massumeh (ed.), *Falnama. The Book of omens*, Londres: Smithsonian Institution, 2009, las representaciones de los planetas y sus atributos no eran objeto de censura para los sultanes otomanos, que se hicieron dedicar muchas de estas obras de uso y consulta para fines astrológicos y adivinatorios.

lugar a palabras ilegibles y combinaciones numéricas que remiten a conceptos místicos expresados de forma algorítmica o geométrica²⁵¹.

2.4.3. Los caracteres enigmáticos en la práctica mágica de la España moderna

La razón de que el esoterismo helenístico y oriental se extendiera hasta las obras árabes y aljamiadas de magia en España fue que el Islam había asimilado finalmente las tendencias del hermetismo junto con las procedentes de consideraciones cabalísticas y las había cubierto con una pátina de islamismo. La conservación de rasgos de la cultura árabe e islámica incidía en el sentido sagrado que la escritura árabe tiene en el Islam puesto que, habiéndose revelado el Corán en esta lengua, confiere un carisma protector y sanador. La escritura ostenta valor por sí misma, los libros en árabe adquieren un sentido talismánico, y así son llevados a menudo por los moriscos escondidos entre las ropas como prueban numerosos casos en los archivos de la Inquisición. En este sentido la identificación entre lengua y escritura árabes y fe islámica para las autoridades cristianas, que persiguieron cualquier manifestación de apostasía entre los neófitos, era irrefutable.

Siguiendo el curso de la oposición que enfrentaba al estatuto de autoridad del médico con la horda de sanadores, ensalmadores y hechiceras que habitaban en las zonas rurales y en las ciudades, el calificador de las supersticiones Ciruelo, después de clasificar las prácticas sanadoras y asegurar que solo el médico tiene licencia para utilizar oraciones, arremete contra la utilidad sanadora de la escritura en su *Reprobación*:

“Por la misma razón se debe condenar la otra manera de ensalmos que con las palabras pone cosas que no aprovechan ni tienen virtud natural para sanar así como si pusiesen un poco de papel, o de lienzo, o de otra cosilla por ay como se acierta porque esta manera de sanar no va por curso natural y se exercita con cosas vanas. Luego es supersticiosa y diabólica. [...] pues recogiendo y sumando la razón principal por donde se condenan los comunes ensalmos y nominas por pecado es esta. El que quiere sanar con solas palabras o dichas por la boca, o escritas en la cedula, o si con las palabras pone otras cosas vanas que no son medicinas ni tienen virtud natural, demandémosle si procura esta sanidad por curso natural o fuera de curso natural”²⁵².

²⁵¹ Ver al respecto los procesos de composición de algoritmos mágicos estudiados por Canaan, Tewfik, “The decipherment of Arabic talismans”, pp. 125-200.

²⁵² Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones*, p. 81, 86.

Los moriscos hicieron uso sin duda de toda esta panoplia de prácticas ligadas a la escritura de los signos enigmáticos, las letras y los números. Un caso ilustrativo que tomamos de los archivos inquisitoriales es el de Leonor de Mendoza:

“Leonor de Mendoza morisca vecina de Granada fue testificada por tres testigos varones de que yéndola a visitar su casa como veedores de la seda vieron que escondió una talega que tenia debajo de un colchón y por ver lo que era la buscaron y hallaron dentro unos papeles escritos en arábigo y un sello con letras arábicas que presentaron en este Santo Oficio, los cuales vistos eran libros y papeles tocantes a la ley de Mahoma y al rezado del Alcorán y formas de açalaes y rezados del anduliley y otras cosas tocantes a la dicha ley. Fue presa y en la primera audiencia dixo que sospechaba la habían traído presa por aquellos papeles que la habían hallado en su casa los cuales le había dado un morisco, que nombró, estando mala y la había dicho que con tenellos en su poder solamente tendría salud y que eran buenos para todas las cosas y para hallar tesoros. Y que después que tuvo en su poder los dichos papeles estuvo mejor del mal de corazón que solía tener y desde entonces tuvo por buenos los papeles y las cosas en ellos contenidas. Y que el dicho morisco la dixo que en los papeles estaban unas buenas oraciones del Alcorán aunque no la dixo que rezase ninguna [...]”²⁵³.

De la misma forma que el Corán se llevaba como amuleto, las nóminas y herces (escritos talismánicos con frases coránicas y otros elementos procedentes del esoterismo islámico) tomadas de él se escriben para la protección y sanación. La Inquisición se empeñó en una búsqueda infatigable de cuantos escritos religiosos, comerciales, notariales, científicos y todo aquél papel o nómina con caracteres extraños al castellano poseyera la población. Así, la lengua árabe se consolidó para las autoridades como expresión ineludible de la práctica del Islam, mientras que para el resto de la población ejercía una fascinación y atractivo inusitados²⁵⁴.

Por lo visto, estos contenidos alcanzaban cierta extensión entre la población cristiano-vieja que consideraba a los moriscos depositarios de conocimientos arcanos. Sin embargo, a lo largo del siglo XVI estos conocimientos empiezan a adquirir connotaciones de herejía protestante, debido al citado ‘reflujo’ europeo. Algunos casos ilustrativos se encuentran en las actas inquisitoriales, como el caso de Jerónimo Espinel,

²⁵³ AHN, Inq. Leg. 1953, nº28, año 1593, relaciones de causa fuera de auto.

²⁵⁴ Un importante volumen en que se han compilado los documentos en lengua árabe encontrados en los archivos de la Inquisición de Valencia ha sido editado por Barceló y Labarta. En él se incluyen algunas cédulas mágicas que se han encontrado adjuntas en los procesos de varios moriscos, que las llevaban escondidas con intención curativa: Barceló, Carmen y Ana Labarta, *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana (1401-1608)*, Valencia: Universitat, 2009.

morisco de Torrellas, que utiliza escritos en árabe y adivina por medio del mecanismo de la redoma (hidromancia). En la acusación fiscal se le declara culpable de:

“Haber tenido libros moriegos y leído en libros de invocaciones de demonios en que había opiniones encontradas de Sergio y de Calvino sobre las dichas invocaciones, conocer los signos y caracteres que hay en la *Clavícula de Salomón*, haber venido de Francia dos franceses para que fuese allá a descubrir cierto tesoro [...]”²⁵⁵.

Otro caso inquisitorial en que se muestra el uso de nociones de magia ritual a nivel popular, cercano al ya mencionado de Jerónimo Espinel, es el de Antonio de Piedrahita, morisco de Arévalo. En su poder se halla un papel escrito, al parecer, en caracteres arábigos, que le había elaborado una morisca “y le dio el dicho bolsillo y papel sin decirle o que contenía ni era solo le dixo que trayéndole consigo tendría buena dicha en vender sus mercaderías”²⁵⁶. Pero, es más,

“mostrado el dicho papel que estaba escrito con azafrán a algunos de los moriscos que estaban presos [...] todos dijeron que no era letra moriega, solo Jerónimo Espinel de quien está dicho arriba dixo que eran caracteres supersticiosos de los cuales hay muchos en la *Clavícula de Salomón* y que lo que contiene dicho papel es para una persona se somete al demonio para tener buena dicha y suceso en lo que pida y pretende como si fuese para tener buena dicha en la mercadería porque el dicho carácter del signo del sol que predomina al oro y hacienda”²⁵⁷.

Por otro lado, como advertía Ciruelo, la cualidad mágica de las letras y los signos enigmáticos procedente de los escritos árabes y aljamiados pasa, a lo largo del siglo XVI, a formar parte del repertorio mágico y sanador de los cristianos-viejos, como se puede comprobar en el caso de Diego de Vargas que, acudiendo a un santiguador para sanar un herpe, acaba convenciéndose de la cualidad mágica de los caracteres enigmáticos para fines amorosos:

"Diego de Vargas carnicero vecino de ronda fue testificado en la ciudad de Marbella por un testigo de que habrá ocho o nueve años que estando este testigo enfermo teniendo noticia que el reo santiguaba la maldita y la cortaba y curaba otras enfermedades, le envió a llamar para que le curase una pierna que tenía mala y le curo santiguándole. Y aunque

²⁵⁵ AHN, Inq. Lib. 968, nº 30, año 1599, f. 449r.

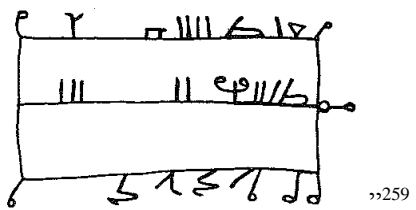
²⁵⁶ AHN, Inq. Lib. 968, nº 101, año 1599, f. 472r.

²⁵⁷ Íbidem. En este caso, se ve clara la imbricación de la astrología con el exorcismo, lo cual era propio del contenido de la magia salomónica representada en la *Clavícula*. Este tema se ampliará en el último capítulo de esta tesis.

hacía algunas cruces sobre el mal diciendo en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y decía también otras palabras que el testigo no entendía y diciendo las palabras con un cuchillo cortaba sobre un cogollo de higuera la maldita. Y tratando el testigo con el reo de que cierta mujer en cuya casa entraba y tratando con ella besándola y abrazándola sin poder alcanzar della otra cosa el reo le dixo que le daría y haría con que alcançase della todo lo que quisiese y le dixo que escribiese en la palma de la mano izquierda cinco o seis palabras y ansí las escribió, como el reo le iba diciendo, que no eran en latín ni en romance ni en otra lengua que el testigo entendiese. Y llevándolas escritas se fuese acostar sin hablar a nadie y se acostase sin santiguar ni rezar ninguna oración [...]²⁵⁸.

En este último caso las técnicas mágicas que utiliza el santiguador parecen estar extraídas de los ejemplos aljamiados que hemos ido viendo y, aunque cristianizadas, parecen estar en estrecha relación con las prácticas de los moriscos, al menos en lo que se refiere al uso de la escritura. Varios ejemplos de escritura enigmática para escribir en la palma de la mano con el objetivo de alcanzar el amor se pueden encontrar en el *Libro de dichos*, como la siguiente:

“Capítulo para fer seguir una persona, hombre o muÿer. Escribirás en la ora de Saturno, día de sábadó, al salir el sol. Escrebirás en tu palma o en papel limpio, y tocarás con él a quien querrás, hombre o muÿer; pues él te seguirá por donde quiere que querrás. Y si ternás miedo sobre tu persona des ser descubierto, y verás que viene detrás de tú, pues dexar l’as venir detrás de tú, y leirás: ‘Di: Él es Dios, es Único [Cor. 112]’ toda; pues él se tornará en su seso, sea hombre o muÿer. Y es este el sello; y safumarlo as, con incienso macho y sebo de cabra negra y glasa, al sello. Y es éste el sello, y éste el sello



A pesar de incluir la fórmula religiosa, este procedimiento traduce una práctica mágica severamente reprobada por las instancias religiosas, como es la del sometimiento de voluntades ajenas, lo cual se ampliará en el próximo capítulo, dedicado a la magia del amor. Este ejemplo puede demostrar el precedente que establece una

²⁵⁸ AHN, Inq. Leg. 1953, n°83, año 1586, sin foliación.

²⁵⁹ Ms. aljamiado J22, BTNT, ff. 524r-524v. *Libro de dichos*, pp. 179-180.

fuente aljamiada al mecanismo utilizado por un cristiano viejo, en este caso un santiguador, en su tratamiento mágico a un correigionario.

2.5. Conclusiones

Durante el periodo de coexistencia entre las diferentes comunidades religiosas de España, ocurrieron mutaciones significativas en el ámbito de la magia. Los desarrollos que operan entre una magia de cuño árabe e islámico del periodo andalusí hasta el tipo de magia del que hace uso la población cristiana en la España moderna se logran a partir de la adaptación de algunos de sus elementos religiosos para hacerlos aceptables a todas las confesiones. Pero la magia morisca que se retrata en los manuscritos aljamiados, como hemos visto, se nutre fundamentalmente de los mecanismos derivados de las ciencias orientales, y está muy en relación con la vertiente cabalística del misticismo judío. Esto confiere a los procedimientos mágicos una cualidad de interculturalidad y una variedad de registros de los cuales hemos podido ver algunos ejemplos referidos, al mismo tiempo, al carácter islámico del que se cubren los ejemplos aljamiados.

Los próximos capítulos se van a introducir en el universo mágico de las mujeres, sobre todo moriscas, pero también judeoconversas y cristianas viejas, donde se comprobará que las prácticas de magia y sanación favorecieron la creación de espacios de intercambio intercultural que posibilitaron la consolidación de un fondo mágico compartido por la población femenina. No obstante, como tendremos ocasión de comprobar, no todas las técnicas mágicas difundidas entre ellas tuvieron una relación directa con las fuentes escritas.

Capítulo 3. Las moriscas y la conservación del conocimiento

Sobre un agujero que está hecho en la pared de la cárcel y vio mirando a Catalina, hija de Lope de Hínestrosa, buscando a su padre y a su madre y a Inés Álvarez por ver si veía a su marido.

(Proceso inquisitorial a Isabel de la Higuera, AHN, Inq. Leg. 88/I, nº 11, 1543-1544, absuelta)

Dentro de la gran variedad de los practicantes de la sanación y la magia en la España moderna, tras varios años de estudio de fuentes y lecturas de base, hemos concluido que las mujeres fueron un grupo tendente a la innovación en estos dos campos. Es por ello que la primera parte de este trabajo se acerca a un estudio de género, con cierta cabida en el campo de la historia de la medicina y de la magia.

Las pioneras en el enfoque de género sobre la incipiente medicina ginecológica ya han abierto un campo de estudio que enriquece notablemente las concepciones sobre la magia practicada por mujeres y su vinculación con las teorías médico-filosóficas, tal como eran consideradas por el estamento médico masculino. Sus trabajos han supuesto un verdadero giro en la idea inicial de esta tesis y la han hecho derivar a una mayor conciencia sobre el control del cuerpo femenino por las practicantes de la medicina y la magia. Me estoy refiriendo aquí a los estimulantes trabajos de Katharine Park, Monica H. Green y Helen King²⁶⁰.

Estos enfoques, a pesar de tener en cuenta la consideración religiosa sobre el cuerpo de la mujer, no llegan a dar preponderancia al pensamiento teológico en la configuración y construcción del cuerpo. En nuestra propuesta, por el contrario, la centralidad que se da al discurso religioso en la formación del estatus de la morisca en la sociedad española moderna precede a las consideraciones del pensamiento médico y, por tanto, su tratamiento del cuerpo femenino en un contexto multirreligioso e intercultural. Los motivos de esta diferencia de planteamientos entre los estudios situados en el ámbito cristiano y los que parten de un contexto intercultural son múltiples, pero se pueden resumir en la consideración sobre la importancia otorgada por

²⁶⁰ Park, Katharine, *Secrets of women*, junto con las valiosas aportaciones de Monica H. Green, editora y traductora del canon de la *Trotula*, y de numerosos estudios sobre la intervención de la medicina oficial en la formación de una nueva literatura ginecológica, Green, Monica H., *Making women's medicine masculine*, Oxford: University Press, 2008, así como el invaluable acercamiento a los comienzos de la medicina ginecológica de King, Helen, *Midwifery, obstetrics and the rise of modern gynecology: The uses of a sixteenth-century compendium*, Aldershot: Ashgate, 2007.

las políticas homogeneizadoras de la España moderna a la particularidad religiosa de las minorías, así como a las consecuencias que esto tiene en la imagen que la mayoría cristiano-vieja proyecta sobre los moriscos.

A partir de aquí, pasaré a plantear en términos de historia de mujeres lo que resulta ser uno de nuestros objetos de análisis de la magia moderna: el tratamiento de la mujer en el universo de creencias alrededor del ciclo reproductivo, con atención preferente a la mujer morisca. El significado de la represión ejercida por las autoridades cristianas sobre las moriscas en materia de sanación y de adoctrinamiento, dos de los polos en que destaca su contribución a la comunidad de origen, en el contexto de los cambios que se llevan a cabo en el seno de la sociedad moderna española, han sido estudiados por Margarita Birriel Salcedo²⁶¹. Una mirada crítica a las fuentes como la que todas estas autoras han lanzado pone en tela de juicio afirmaciones que se han mantenido inalterables en la historiografía. Me refiero a la tendencia que hace de todas las mujeres iletradas o analfabetas, en el caso de las moriscas, además, de exclusivamente arabófonas, y culturalmente más reticentes que los hombres al cambio impuesto por las autoridades en materia de religión y de costumbres.

Por todo ello, vamos a aportar ejemplos que ayudarán a esclarecer cuestiones como el uso de las fuentes escritas y la posibilidad de alfabetización de las mujeres moriscas en diferentes zonas de la Península, donde veremos retratarse sus peculiares formas de resistencia o acomodación a los dictados de la norma cristiana o las fuentes escritas.

3.1. Las moriscas y la escritura.

Como ya ha señalado Green, en el caso de los escritos sobre la sanación aplicada a temas ginecológicos, el uso de estos escritos por las mujeres no se puede colegir de los testimonios literarios puesto que, aun cuando los tratados de higiene que comienzan a componerse en lenguas romances iban dedicados, en muchos casos, a mujeres del estamento aristocrático, sus usuarios eran principalmente hombres. Esta situación es, asimismo, trasladable a las moriscas cuya capacidad de manejar las fuentes escritas es difícilmente deducible de los procesos inquisitoriales con mención de volúmenes, en los cuales se les suele mostrar como conservadora de los escritos, más que como

²⁶¹ Me refiero, básicamente, a las líneas para el estudio de la mujer morisca –sobre todo granadina– que plantean en sendos trabajos: Birriel Salcedo, Margarita, “Guardianas de la tradición: algunas reflexiones sobre mujeres y género en la historiografía morisca”, en M^a Begoña Villar García (ed.), *Vidas y recursos de mujeres durante el Antiguo Régimen*, Málaga: Universidad, 1997, pp. 13-26; López de la Plaza, Gloria, “Las mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI (1492-1567)”, *En la España Medieval* 16 (1993), pp. 307-320.

destinatarias de los mismos. Sin embargo, esto no significó un total desconocimiento de sus contenidos, de los que las mujeres podían participar de distintas maneras²⁶².

Para poder llevar a cabo un análisis que arroje conclusiones fiables acerca de la procedencia letrada del conocimiento de las moriscas sería necesaria una relación exhaustiva de todos los casos de posesión de escritos por ellas a través de los testimonios inquisitoriales y una mínima descripción de su uso. Pero, aquí, sólo aduciré algunos ejemplos que servirán para ilustrar posibles líneas futuras de argumentación. Uno de estos casos relevantes es el de Leonor de Mendoza, que se mencionó en el anterior capítulo, una morisca a la cual se le requisaba un papel escrito con versos coránicos y en cuya propia defensa aduce “que no tuvo por buena la ley de Mahoma para su salvación sino lo tuvo por bueno para sanar y que no se acordaba para el alma sino para el cuerpo”²⁶³. La acotación de los ámbitos, médico y religioso, por la misma acusada resulta bastante sorprendente, pero la comunicación e intercambio de estrategias de confesión entre las mujeres que permanecían en las cárceles inquisitoriales podían dar lugar a la elección de argumentos efectivos para eludir las penas. En este sentido el argumento de Leonor parece apuntar a dos posibles motivos ulteriores. En primer lugar, puede que la efectividad de las propiedades sanadoras de los escritos musulmanes fuera aceptada por las autoridades como una práctica inocua para la fe. Por otro lado, cabe la posibilidad de que los inquisidores aceptaran que Leonor no podía leer el escrito ni entender verdaderamente su contenido, lo cual parece bastante más plausible.

La resistencia de la comunidad de moriscos a la autoridad cristiana tenía como uno de sus principales objetivos el encubrimiento de sus fuentes por la prohibición que pesaba sobre cualquier escrito en árabe, aun cuando esta lengua era ya solamente comprendida por una minoría de sus miembros. Como se observa de la actuación de las mujeres moriscas en el ocultamiento de los libros de la vista de las autoridades, su protección era para ellas de una importancia vital, llegando a poner en riesgo su integridad física en el intento, sobre todo por el valor religioso que se daba a la lengua y la grafía árabes, que se derivaba del carácter de la revelación coránica²⁶⁴. Ellas eran muchas veces custodias de los volúmenes, que eran protegidos como tesoros, aunque esto no evitaba su hallazgo por las autoridades, como ocurrió a Isabel de Ferrer, de

²⁶² Green, Monica H., *Making women's medicine masculine*, p. 12.

²⁶³ AHN, Inq. Leg. 1953 n° 28, ff. 59v-60r. Véase supra, p. 107.

²⁶⁴ Surtz, Ronald E., “Morisco women, written texts, and the Valencia Inquisition”, *Sixteenth Century Journal* 32/2 (2001), pp. 421-433.

Muel, a la que se le encontró un libro, declarando “que una abuela suya que le enseñó a ser mora cuando se murió que le dexó una arca con ropa y en ella estaba aquel libro que le quitaron cuando le executaban los bienes”²⁶⁵. No obstante, ni la resistencia a ceder los escritos en árabe ni la intención de evadir la responsabilidad de su posesión prueba su uso o capacidad de leer en ellos, como en el caso de María de Xeres, morisca de Bornos la cual:

“Dio a cierta persona un poco de paja para sus bagajes y entre ella se halló una bolsa con ciertos papeles y libros escritos en arábigo, y otras cosas, y que luego que esto supo la dicha María de Xerez hizo diligencias para que un moro que residía en Sevilla dixese que los dichos libros y papeles eran suyos y se le habían olvidado en el pajar de la susodicha una noche que allí había dormido”²⁶⁶.

La posesión de escritos en árabe para los moriscos suponía, como ya se ha indicado, una pieza clave en la cohesión del grupo y, según García-Arenal, “la escritura adquiere un poder talismánico y la Palabra es para los moriscos la mayor protección”²⁶⁷. La comprensión de estos escritos por las moriscas no se puede derivar de su posesión, pero su incompreensión no les impedía utilizarlos puesto que el poder que reside en la Palabra Divina era independiente de su comprensión racional²⁶⁸.

El poder del que se inviste al objeto escrito, por las mujeres moriscas -pero también por los hombres-, es similar a la cualidad de la que se dota la palabra en el Corán, y de la grafía árabe en los talismanes. La apropiación de la cualidad de mágico es, por tanto, similar al valor que la posesión del libro detenta en las sociedades pre-modernas: prestigio, a la vez que carisma.

En otro sentido, es interesante contrastar la noción y el uso de los papeles escritos en arábigo encontrados a la familia Compañero por la Inquisición. Dos de los miembros femeninos de la familia, María Navarro y Cándida Compañero, ayudan a ocultar unos libros en una bodega de la casa familiar²⁶⁹. Si bien no se conoce la temática de los libros

²⁶⁵ AHN, Inq. Lib. 988, año 1579, f. 503v.

²⁶⁶ AHN, Inq. Leg. 2075 nº 18, año 1599, f. 6v.

²⁶⁷ García-Arenal, Mercedes, “La Inquisición y los libros de los moriscos”, p. 70.

²⁶⁸ Este uso talismánico del libro como objeto correspondería a una etapa de lo que Roger Chartier define dentro de la ‘trayectoria del libro’: “Es como si las diferencias entre las maneras de leer se hubieran multiplicado y afinado a medida que el escrito impreso se volvía menos raro, menos confiscado, más ordinario. Mientras que la sola posesión del libro había significado por sí misma una superioridad cultural, son los usos del libro, legítimos o salvajes, y la calidad de los objetos tipográficos, cuidados o vulgares, los que se hayan progresivamente investidos de tal función”Chartier, Roger, “Le monde comme représentation”, *Annales* 44/6 (1989), pp. 1505-1520, 1516.

²⁶⁹ AHN, Inq. Lib. 988, año 1579, ff. 515r-516r.

que son de la propiedad de Juan Compañero, a una de ellas, Cándida, se le hallarán unos papeles que delatan el posible contenido de los escritos en cuestión:

“Reconociéndole la casa en una arquilla de sus tocados le hallaron dos alherces de moros y unos papeles escritos en letra arábica que contenían cosas de moros conjuros y supersticiones y los alifes que es el abc de arábigo para enseñar a leer y otras hechicerías de moros para parir las mujeres [...] se los había dado Juan Compañero menor antes que se fuese, envueltos en un papel, y allí los había tenido sin saber lo que era”²⁷⁰.

Como se ve, entre los papeles que se encuentran a Cándida, se hallaban ejercicios para aprender a leer el alifato árabe, así como “otras hechicerías para parir las mujeres”, lo cual apunta a la posibilidad del oficio de partera de Cándida y, junto a su interés por ocultar los volúmenes en árabe, indica la posibilidad de su capacidad de comprensión de las fuentes escritas y la adquisición de conocimientos a partir de ellas²⁷¹.

Con este ejemplo se comienza a intuir que el proceso de adquisición de los conocimientos religiosos, médicos y mágicos de las moriscas se desarrollaba en paralelo a formas de resistencia a la imposición religiosa, en que ellas adoptan un papel clave en su comunidad. Unido a esto, la conexión que se establece entre hechicería y sanación, que voy a seguir argumentando en los siguientes capítulos, apoya la tesis de la demonización del oficio sanador por las autoridades, en el contexto de persecución de la práctica femenina de la partería, pero también la posibilidad de una continuidad entre la práctica médica de andalusíes y moriscas.

Además de la obligatoria contextualización de la represión del oficio de la sanación y la magia moriscas en la reforma de los códigos de conducta emanados de Trento, desde estos primeros indicios intentaré mostrar que el papel de las expertas en sanación en el medio musulmán tuvo cierto peso en la consideración de las hechiceras moriscas, dentro y fuera de su comunidad²⁷². Para poder comprender el papel que la mujer morisca dedicada a la sanación tuvo en su comunidad, y su posible extrapolación al contexto de dominación hispano, será necesario trazar primero un recorrido por las figuras de referencia en el ámbito islámico.

²⁷⁰ Ídem, f. 516r.

²⁷¹ Sobre la capacidad de las mujeres de la familia compañero de leer los escritos árabes y su papel de adocrinadoras véase infra, pp. 122-123.

²⁷² Birriel Salcedo, Margarita, “Guardianas de la tradición”, p. 25.

3.2. Modelos de mujer en el Islam

Las moriscas, así como las cristianas viejas, debieron estar sometidas a un tratamiento opresor bastante similar por las autoridades y por la sociedad patriarcal, si partimos de la continuidad cultural del mundo mediterráneo en cuestiones de género. En el mundo musulmán -al igual que en la sociedad cristiana-, el rol de la mujer estuvo circunscrito al ámbito doméstico en una escala creciente dependiendo del nivel económico del clan familiar. Este sistema, en parte es una pervivencia de los modos medievales pero, como se sabe, ya en época moderna se comienza a configurar la noción de espacio privado por oposición al espacio público del que las mujeres estuvieron, en principio, marginadas. Pero la mujer en el Islam, donde la configuración del espacio doméstico es diferente al que conforma la vivienda cristiana, está acogida en principio a unas pautas culturales distintas que derivan tanto de la estructura familiar como de los presupuestos emanados de la norma religiosa. Para comenzar se explorará el nivel religioso de donde surgen los conceptos con que la normatividad definía el papel de la mujer en la sociedad árabo-musulmana.

La mujer piadosa (*ṣāliḥa*) conforma -junto a las poetisas y las esclavas cantoras-, el grueso de los listados femeninos en los diccionarios biográficos²⁷³, aunque la mayoría de estas menciones ocurren tan sólo por su ascendente o por ser madres de algún personaje importante²⁷⁴, y en ellos se ensalza su práctica de la oración, el ayuno y la limosna, tres de los cinco pilares del Islam²⁷⁵. Los modelos de virtud, en el ámbito musulmán, parten de la descripción de las actividades de las mujeres del entorno del

²⁷³ López de la Plaza, Gloria, *Al-Andalus: Mujeres, sociedad y religión*, Málaga: Universidad, 1992, p. 83.

²⁷⁴ M^a Luisa Ávila da un total de 121 biografías de mujeres en los diccionarios andalusíes, muchas de ellas mencionadas simplemente por haber participado en un hecho histórico, por lo que la aportación de las mujeres a la formación del conocimiento en al-Andalus no encuentra eco en estas fuentes en general, Ávila, M^a Luisa, "Women in Andalusí biographical sources", en Randi Deguilhem y Manuela Marín (eds.), *Writing the feminine. Women in Arab sources. The Islamic Mediterranean*, Londres-Nueva York: Tauris, 2002, pp. 149-163 y 153.

²⁷⁵ El estudio de Marín ahonda en el análisis de las virtudes que adornan a la mujer en los ejemplos que aparecen en fuentes historiográficas: Marín, Manuela, "Exemplary women in Early Islam", en Kari Elisabeth Børresen (ed.), *Christian and Islamic gender models*, Roma: Herder, 2004, pp. 149-161. De todas las virtudes, la generosidad demostrada con el ejercicio de la limosna es uno de los principales signos de santidad, y su práctica responde a esta cualidad personal que se extrae de los modelos configurados por las fuentes como una extensión de los deberes religiosos del hombre, García-Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos: Los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid: Siglo XXI, 1978, p. 49; Longás Bartibás, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, p. 244.

Profeta: sus esposas o su hija Fāṭima, “compendio de virtudes conyugales en su matrimonio con ‘Alī b. Abī Ṭālib”²⁷⁶.

Aunque las actividades que les otorgaban mayor prestigio social eran las tareas relacionadas con su rol de madre y criadora de los hijos, al margen de la consideración profesional de su ejercicio, las excepciones también ocurrían en el Islam. Algunos ejemplos de musulmanas célebres se encuentran consignados en los diccionarios biográficos, como en el de Ibn Baṣkuwāl (s. XII), que cita casos de mujeres acomodadas que renuncian a casarse para dedicarse al estudio²⁷⁷.

Incluso se han consignado casos en los que las mujeres eligen llevar una vida de ascetismo como el de Munayya bint Maymūn, una santa de Marrakech que vivió en el siglo XII, cuya biografía incluye Al-Tādilī. Como ha señalado Marín, su vida muestra que la excelencia religiosa podía llegar a conceder un papel muy importante a la mujer, tanto era así que en Munayya se llegó a disolver la segregación espacial por géneros estipulada por el Islam en ciertas situaciones²⁷⁸.

Otro ejemplo de santa magrebí reverenciada, que ha sido objeto reciente de un extenso estudio histórico a partir de la recomposición de su hagiografía y el significado de la restauración de su culto, se trata de Sayyida Mannūbiyya o Lalla Mannūbiyya, una importante figura del sufismo en el siglo XIII en Ifrīqiya. Este estudio también pone de manifiesto la relación entre santidad femenina y masculina como modo de acercamiento al estudio de las distintas formas de adquisición de saber y poder religiosos²⁷⁹.

Las figuras femeninas que, ya en el ámbito mudéjar, retrata el Mancebo de Arévalo en su *Tafsira*, se acercan igualmente a la idea de santidad que emana del ejemplo de las mujeres más reverenciadas en el mundo musulmán y, así, la presentación de las biografías reproduce un apego a los arquetipos de mujer piadosa y asceta en este ensayo de costumbres y preceptos religiosos de una época anterior a las conversiones forzadas²⁸⁰.

Este es el caso de la Mora de Úbeda, una morisca afamada por su gran sabiduría y perteneciente al conocido clan granadino de los Venegas, cuyas recriminaciones sobre

²⁷⁶ Marín, Manuela, *Mujeres en al-Andalus. Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XI*, Madrid: CSIC, 2000, p. 111.

²⁷⁷ Marín, Manuela, *Vidas de mujeres andalusíes*, Málaga: Sarriá, 2009, p. 34.

²⁷⁸ Marín, Manuela, “Women and sainthood in medieval Morocco”, en Sofia Boesch Gajano y Enzo Pace (eds.), *Donne tra saperi e poteri nella storia della religione*, Brescia: Morcelliana, 2007, pp. 283-298, 295.

²⁷⁹ Amri, Nelly, *La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Aisha al-Mannūbiyya*, Arles: Sindbad, 2008.

²⁸⁰ Mancebo de Arévalo, *Tratado [Tafsira] del Mancebo de Arévalo*, M^a Teresa Narváez Córdova (ed.), Madrid: Trotta, 2003.

la necesidad de la práctica del Islam alcanzaban a los mismos sultanes, que buscaban su consejo²⁸¹. De ella se decía que “nunca fue casada ni por fama conoció varón”²⁸², condiciones que, unidas a la excelencia religiosa, la autorizaban a realizar funciones de dogmatización tradicionalmente masculinas. Ella se presentaba como un modelo de santidad, a la que el sufrimiento por la pérdida de Granada la “retrajo a la sombra de su desdicha llorando la caída de los musulmanes”²⁸³. El llanto por la pérdida se introduce en la *Tafsira* como un tópico por el que la búsqueda personal de conocimiento del Mancebo debe transcurrir como un viaje iniciático en el que las enseñanzas de esta sabia parecen constituir una de las estaciones. La excelencia en el conocimiento del Corán de la Mora, por tanto, unida a su voluntad de apartamiento de la vida conyugal corroboran su santidad:

“Era muy vieja, no conocía las letras sino que argumentaba con tanto sentido y tino que no se puede contar de cómo daba tan grandes brincos sobre nuestro honrado Alqur’án, que aunque destinase su grande ancianidad, yo no lo podía superar porque era grande su poemanza”²⁸⁴.

La excelencia de la Mora reposaba en un limitado dominio de las letras, lo que quiere decir sin duda que era analfabeta, pero se le debía suponer un acceso a las fuentes pues el aprendizaje de cuestiones relativas al Islam se realizaba también por medio de sesiones de lectura en que las mujeres estaban presentes, como se va a ver en el siguiente epígrafe²⁸⁵. La importancia que el conocimiento de los preceptos religiosos tiene en el Islam, sirve para invertir los roles de género tradicionalmente asignados a las mujeres, incluyéndolas, a veces, en las categorías masculinas de excelencia religiosa y sapiencial, lo cual, como veremos, incidirá también en su tratamiento del cuerpo.

3.2.1. La conservación del saber religioso: alfaquinas

La importancia de la actuación de las mujeres moriscas en el sentido de la resistencia a la imposición cultural pasaba inevitablemente por su papel dentro de las redes

²⁸¹ Ídem, p. 55 y 57.

²⁸² Ídem, p. 53.

²⁸³ Íbidem.

²⁸⁴ Ídem p. 399.

²⁸⁵ Galia Hasenfeld alude a la evidencia de que las mujeres podían acceder al prestigio dentro de su comunidad aun a pesar de su analfabetismo en la lengua árabe, como dos viudas de Hornachos, a una de las cuales “la besan la mano con mucha reverencia”. Hasenfeld, Galia, *Women between Islam and Christianity-the moriscas of Cuenca according to Inquisition trials (1560-1600)* University of Tel Aviv, 2001 (tesis inédita), p. 115.

familiares. La manera de encarar la fracturación social que sobrevenía a consecuencia de la imposición religiosa y cultural de la norma cristiana se centró sobre todo en la práctica clandestina de los preceptos y conservación de conocimientos y ritos, la mayoría de las veces a nivel familiar. Así ocurrió en el caso de la familia Compañero, sobre la que ya se ha hablado y a la que volveremos más adelante, donde las mujeres tenían un papel importante en el adoctrinamiento de los miembros femeninos.

Por tanto, el papel de la mujer morisca cobraba importancia también por su filiación como en los casos de matrimonios entre alfaquís e hijas de moriscos reputados, y este es el caso de la familia de los Hinestrosa de Daimiel que pasamos a mencionar. El entorno en el que se llevaban a cabo las prácticas mágicas y sanadoras de la famosa hechicera Lucía de Toledo, cuyo apego a las fuentes escritas se vería favorecida por la extensión y mantenimiento del criptoislamismo por los Hinestrosa, representa la resistencia más tenaz a la imposición de la cultura cristiana que reposaba sobre las redes clandestinas de adoctrinamiento y los lazos de parentesco.

La importancia del sistema de parentesco en la estrategia de cohesión social de los moriscos de Daimiel se muestra claramente en el proceso de Mari Hernández (1544-1545), donde sale a relucir su filiación. Por el análisis que realiza Dedieu sabemos que su abuelo, Lope de Hinestrosa²⁸⁶, es el patriarca del clan morisco más extenso de la localidad rivalizando con el de los Oviedo. Es en este contexto en el que se sitúa el proceso de Mari y el de otros moriscos que se ven abocados a la persecución sistemática que tiene por objetivo la desmembración de un clan mudéjar, a favor de otro clan de moriscos antiguos que colabora con la autoridad cristiana. Los Hinestrosa son participantes de la resistencia anti-inquisitorial y a ellos se dirige especialmente su acción selectiva por ser “miembros representantes del embrión de grupos culturales, y, posiblemente, propagadores de la cultura musulmana”²⁸⁷.

Catalina Hernández, tía de Mari, está casada con el alfaquí Juan de Aragón, cuyas sesiones de lectura junto a Lope se realizan en la cocina de la casa familiar, a partir de sendos libros de grafía árabe en lengua árabe y aljamiada. En su proceso y bajo tormento le es arrancada la confesión, que se incluye en el proceso de Lope de Hinestrosa, de las personas que asistían a las sesiones, además de Lope: “Esta declarante y su marido Juan de Aragón que era el que leía el dicho libro y Mari López la

²⁸⁶ AHN, Inq. Leg. 194, nº 5, año 1539; Dedieu, Jean-Pierre, “Les morisques de Daimiel et l’Inquisition: 1502-1526”, en *Les morisques et leur temps*, París: CNRS, 1983, 495-521.

²⁸⁷ Ídem, pp. 499-502.

labradora y María la Sazedra mujer de Juan de Flores e Isabel Hernández de quien tiene dicho esta declarante”²⁸⁸.

Como queda patente en su declaración, la mayoría de los asistentes son mujeres, aunque, en este caso, no podemos saber si se está encubriendo a otros asistentes varones y delatando exclusivamente a mujeres puesto que las penas para ellas eran menos duras²⁸⁹. Estas sesiones iban dirigidas, por tanto, a adoctrinar a la comunidad en la fe musulmana que se diluía, no sólo por causa de la represión inquisitorial, sino también porque los moriscos ya no entendían el árabe, por lo que la lectura de Juan de Aragón era trasladada al castellano por Lope:

“Dixo que el libro estaba trasladado de letra morisca y lengua castellana y que también tenía letra morisca el libro escrito en arábigo, que lo leía Juan de Aragón y después declaraba lo que quería decir y que este declarante leía en el libro lo que estaba escrito en lengua castellana, que lo entendía este declarante”²⁹⁰.

Si bien la temática de los libros no queda clara en las confesiones, Lope de Hinestrosa manifiesta en otro momento que “el dicho libro era de cosas de la ley de los moros e de la seta de Mahoma pero que no se acuerda haber oído decir el nombre que tenía pero que este testigo no le tenía por el Alcorán porque el Alcorán es mayor libro que no aquel”²⁹¹.

El beneficio que estas sesiones suponían para la cohesión del clan reposaba en la fuerza que imprimía el carácter islámico de los escritos árabes a la cultura morisca. Se podría definir a los miembros del clan y los allegados que asistían a estas sesiones como una ‘comunidad textual’ cuya actividad se articula en torno a unos textos y una interpretación de los mismos expresada oralmente en un significado convenido mediante un giro hermenéutico²⁹². Esta noción de ‘comunidad textual’ se puede aplicar al modo de adquisición del conocimiento de los textos por las mujeres al margen de su nivel de alfabetización²⁹³ probando, al menos, la posibilidad de la excelencia en el conocimiento religioso por mujeres iletradas, como se vio en el modelo de la Mora de Úbeda.

²⁸⁸ AHN, Inq. Leg. 194, nº 5, f. 155v.

²⁸⁹ Hasenfeld, Galia, *Women between Islam and Christianity*, p. 84.

²⁹⁰ AHN, Inq. Leg. 194, nº 5, f. 164v.

²⁹¹ AHN, Inq. Leg. 194, nº 5, f. 165v.

²⁹² Stock, Brian, *The implications of literacy: Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton: University Press, 1983, p. 522.

²⁹³ Green, Monica H., *Making women's medicine masculine*, p. 21.

La dificultad de encontrar información que remita a las fuentes culturales, redes sociales y formas rituales moriscas se debe a lo que Dedieu ha considerado la ‘batalla de la información’ de los moriscos de Daimiel con las autoridades inquisitoriales²⁹⁴. En su particular batalla, los moriscos defendían sus lazos sociales basados en la lealtad al clan, a la fe o a los textos. La cohesión social de la minoría fue su arma pero, una vez que la acción inquisitorial comenzaba a minar sus bases, la supervivencia cultural pasaba a reposar con más empeño en la capacidad de las moriscas para la conservación de las tradiciones y su transmisión en la clandestinidad²⁹⁵.

El traslado o adopción por las mujeres de las funciones de dogmatización tradicionalmente masculinas parece quedar patente en el “Memorial de Fr. Nicolás del Río a Felipe II, fechado en Valencia a 13 de junio de 1606, acerca del adoctrinamiento de los moriscos y las medidas adoptadas por la Inquisición”:

“El mayor y más necesario e importante [remedio] seria el quitarles los alfaquines [y] alfaquinas que las hay y muchas y las madrinas porque estos son los que sustentan toda la morisma y quitalles todos los libros y papeles arábigos aunque fuesen de medicina y otras cosas y que en todos los lugares hubiesen alguaciles por el santo oficio que gozasen como familiares”²⁹⁶.

La denominación de ‘alfaquinas’ se daba a las moriscas dotadas de conocimientos sobre el Corán y otros escritos religiosos y tradiciones, las cuales eran respetadas en su medio. Esto podía suponer un acceso a fuentes religiosas a consecuencia de la pertenencia a linajes letrados y nobles, que hubieran perdido parte o todos sus componentes masculinos, ya fuera en guerras, exilios, procesos inquisitoriales o simplemente por ausencias de los miembros varones de la familia²⁹⁷.

Las menciones al papel de los ‘alfaquines’ y ‘alfaquinas’, por un lado, y de las madrinas, por otro, acusados de sustentar la ‘morisma’, se refieren a dos funciones

²⁹⁴ Dedieu, Jean P., “Les morisques de Daimiel”, p. 510.

²⁹⁵ Perry, Mary E., “Behind the veil: Moriscas and the politics of resistance and survival”, en Magdalena S. Sánchez y Alain Saint-Saëns (eds.), *Spanish women in the Golden Age. Images and realities*, Westport-Londres: Greenwood Press, 1996, pp. 37-53, 44.

²⁹⁶ Apud. García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, pp. 125-133, esp. 130.

²⁹⁷ Los ejemplos más destacados de esta situación los suministra Vincent en el caso de las mujeres alfaquines de Hornachos, María de Cuellar e Isabel Bejarana procesadas por la Inquisición en 1608 (AHN, Inq. Leg. 803/2 n° 46), Vincent, Bernard, “Las mujeres moriscas”, en Georges Duby y Michelle Perrot (eds.), *Historia de las mujeres*, Madrid: Taurus, 1992, v. 3, pp. 585-595, 593. Sin embargo este papel de liderazgo conferido a la mujer no suele conllevar una función política, algo que sí va inserto en el liderazgo masculino de las comunidades socio-religiosas, Carol Rogers, Susan, “Woman’s place: A critical review of anthropological theory”, *Comparative Studies in Society and History* 1 (1978), pp. 123-162, 140-141.

distintas, la primera de ellas referida a la enseñanza del Islam y sus fundamentos religiosos, y la otra a la labor de la sanación y la partería, por cuanto además se ordenaba quitarles los libros “aunque fuesen de medicina”, lo cual indica que la labor de las últimas también adquiriría importancia en ese momento. Además, en el contexto morisco, podemos entender por madrinas algo más que las mujeres que asisten a los partos, pudiendo tratarse tanto de quienes realizaban los ritos de las ‘fadas’ como de quienes preparaban a la novia para la boda y realizaban otros ritos normalmente sancionados por las autoridades²⁹⁸. Ocasionalmente, el término de madrina o partera era sustituido por el de comadre, que literalmente designaba a la mujer que asiste a la novia en la boda, tanto entre las cristianas viejas, como entre las moriscas y, además, podían realizar funciones ceremoniales como las de amortajar a los difuntos y otros ritos considerados mágicos²⁹⁹. Más adelante veremos ejemplos de la convergencia de los dos ámbitos.

El papel de adocrinadora en los ámbitos de actuación femenina es, por tanto, lo que confería importancia a la figura de la ‘alfaquina’ como transmisora de conocimiento. Las zonas en las que la actuación de estas ‘dogmatizantes’ iba a ser más patente serían las cercanas a los centros de irradiación del criptoislamismo, como Aragón, donde el afán proselitista de las moriscas fue muy acusado³⁰⁰. Jacqueline Fournel-Guérin, en su descripción del proceso inquisitorial a la familia Compañero, estima que la consideración de alfaquí conferida a Gracia Navarro, cuñada de Juan Compañero, por sus correligionarios señala la condición social privilegiada de las moriscas con acceso a estos conocimientos religiosos. De ella se decía que “leía en un libro de moros tan bien como un alfaquí”³⁰¹. Las funciones de las mujeres de la familia Compañero en el mantenimiento y extensión de la fe y la cultura moriscas y la firmeza de sus bases se aprecia en el asombro que causa en una morisca granadina el conocimiento y trato de sus miembros:

²⁹⁸ Hasenfeld, Galia, *Women between Islam and Christianity*, pp. 239-242. Sobre el rito de las ‘fadas’ véase cap. 6, pp. 293-298.

²⁹⁹ Un buen ejemplo de ello es el de María de Molina en Benaguazil, AHN, Inq. Lib. 937, año 1588, f. 71r, apud. Hasenfeld, Galia, *Women between Islam and Christianity*, p. 241.

³⁰⁰ Como muestra Fournel-Guérin, las moriscas aragonesas se aventuraban a defender su fe incluso ante los cristianos-viejos con quienes llegan a plantear encendidos debates, Fournel-Guérin, Jacqueline, “La femme morisque en Aragon”, en Louis Cardaillac (ed.), *Les morisques et leurs temps*. Table ronde internationale (Montpellier, 4-7 juillet 1981), París: CNRS, 1983, pp. 523-538, 529.

³⁰¹ AHN, Inq. Lib. 988, f. 504v, apud. Fournel-Guérin, Jacqueline, “Une famille morisque de Saragosse: les Compañero”, *Awraq* 4 (1981), pp. 179-184.

“María Belbisa alias la Sevillana morisca natural y vecina de Huesa de edad de treinta años mujer del dicho Lope de Denia tuvo testificación que su marido y la dicha morisca granadina dice en particular desta rea muchas pláticas que tuvo con ella en que se declaró cómo vivía como mora y que la vio con otras moriscas en las bodas que se hicieron a uso de moros en una criatura el séptimo día después de nacida, y que esta rea contó que había estado en Zaragoza holgándose en casa de Juan Compañero, y que iba muy enamorada de su casa porque todos ellos eran tan buenos moros que era placer tratar con ellos”³⁰².

La zona de Aragón, como se aprecia en este y otros testimonios, es un foco de irradiación de criptoislamismo y su cercanía a Cuenca produce la revitalización de la fe entre los moriscos conquenses. El papel de las alfaquinas aragonesas se observa en el caso de Beatriz del Sastre, cuyo proceso data de 1560, la cual recibió su instrucción de una morisca de Aragón y una anciana de Arcos. La negativa de su hija María a recibir los santos sacramentos antes de morir delata a su madre, ya que en su acompañamiento en el lecho de muerte, le indica los pasos a seguir en el trance. Beatriz es además acusada de hechicería ya que tenía un papel con uñas y dientes, lo cual era parte de una práctica común entre los moriscos para evitar las acciones mágicas de terceros³⁰³. Todo esto se considera prueba de sus prácticas heréticas y, a consecuencia de todo ello, es ejecutada³⁰⁴.

Del mismo modo, la cercanía de Toledo con el Reino de Granada producía un reforzamiento de las creencias y ritos musulmanes que impulsaban la determinación de rechazo ante la imposición de la religión católica traducidas, a veces, en formas de resistencia pasiva. Está el caso de Teresa López, que acompaña a una moribunda en el momento de la administración de los santos sacramentos por un sacerdote, como testifica uno de los presentes:

“Vio este testigo como estaba a los pies de la cama dela enferma una Teresa mujer de Alonso de Solís vecino de Bolaños, hija de Juan Gordo y de Mari, la que está presa en la Inquisición, vecinos de Bolaños, moriscos. Y vio cómo la dicha Teresa, el tiempo que el clérigo estaba diciendo a la enferma si lo quería recibir o adorar el santo sacramento, vio cómo la dicha Teresa estaba mirando a la enferma y meneando la cabeza y la boca de tal

³⁰² AHN, Inq. Lib. 988, ff. 504r-504v.

³⁰³ Las prácticas mágicas con utilización de elementos humanos se expondrán en el capítulo cuarto, dedicado a la magia amorosa. Véanse pp. 179-184.

³⁰⁴ ADC, Inq. Leg. 252, n° 3405, apud. Hasenfeld, Galia, *Women between Islam and Christianity*, p. 106. Más adelante, se seguirá desarrollando la imbricación de los ámbitos mágico y religioso en las prácticas rituales moriscas.

manera que le pareció a este testigo que claramente le daba a entender que no recibiese el santo sacramento y que vio que la enferma dixo que no le quería recibir sino adorar. Y que la dicha Teresa López estaba sola a los pies de la cama y detrás de la cama estaba una partera morisca de Bolaños, que no sabe si la miró”³⁰⁵.

Aquí se aprecia el valor, a los ojos de los cristianos- viejos, del gesto llevado a cabo por las moriscas, el cual traduce la conducta herética de las encausadas y provoca la respuesta de la moribunda ante la presencia de la autoridad religiosa cristiana. La sutileza con que algunos cristianos viejos llegaron a interpretar los gestos y comportamientos de los moriscos debió de ser el resultado de un continuo contacto con ellos y el consecuente reconocimiento de sus costumbres y ritos. La presencia y actuación tanto de Teresa como de la otra partera junto a la enferma, reflejan su autoridad a la hora de establecer las conductas a seguir en los ritos de muerte.

La importancia del conocimiento de los preceptos religiosos por las mujeres, dentro de la comunidad morisca residía, además, en su función de adoctrinadora en los primeros años de vida de los infantes³⁰⁶. Esta labor empezó a ser señalada por las autoridades cristianas como uno de los principales objetivos a tratar por medio de la evangelización y la catequización. La preocupación por que ellas estuvieran más arraigadas en la lengua árabe y en la práctica de los ritos islámicos se puede ver en el informe sobre la instrucción de los moriscos donde se hace hincapié en que asistan todos a la catequesis “y en especial las mujeres que son más obstinadas”³⁰⁷. Las medidas que adopta la autoridad cristiana de cara a la necesaria evangelización de las moriscas, sigue una línea desigual, coincidiendo con el recrudecimiento de la política asimiladora, que se inaugura, para el antiguo Reino de Granada, en las Ordenanzas de Huéscar y Castilléjar de 1514, y adopta matices mucho más marcados en los sínodos de Guadix y de Granada (1554 y 1565)³⁰⁸.

La visibilidad en el papel de la mujer morisca en la transmisión intergeneracional de los ritos islámicos, en el antiguo Reino de Granada, y su colisión con la primera generación de moriscos asimilados es significativa, además, en el ejemplo de varias madres que son acusadas por sus propias hijas de instarlas a comportarse como ‘moras’.

³⁰⁵ AHN, Inq. Leg. 195 nº 10, año 1544, f. 3v.

³⁰⁶ García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, pp. 207-215.

³⁰⁷ Por ejemplo Gracia Bermejo, de Fuentes del Ebro, en 1598, que había sido educada por su abuela, AHN, Inq. Lib. 990, f. 58r. o Leonor Abenamir, que enseña a su hija, Ídem, f. 9r, apud. García-Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos*, p. 25; Véase también Vincent Bernard, “Las mujeres moriscas”, p. 592.

³⁰⁸ López de la Plaza, Gloria, “Las mujeres moriscas granadinas”, pp. 312-315.

Tal fue el caso en Córdoba de Beatriz de la Cámara, en 1577, o de María de Hoyacaz, cuya hija, “espontánea confitente y de buenas costumbres”³⁰⁹, aseguraba que aquella le había enseñado muchas oraciones y ceremonias de la secta de Mahoma además de haberlas hecho y dicho.

Esta aparente contradicción entre una generación de moriscas que pretende a toda costa conservar su fe y otra que, al parecer, ha perdido sus raíces culturales es explicada por García-Arenal. Afirma la autora que, hasta alcanzar un grado de aculturación concreto, ellas son más perseguidas por ser las guardianas de la tradición, pero una vez alcanzado ese límite, son las primeras en dar paso al ejercicio de los usos y costumbres adquiridos fuera de su hogar³¹⁰. Son agentes de resistencia pasiva y adquisición activa cuyo umbral de aculturación lo establecen los ritmos de la sociedad y, por tanto, el grado de arraigo a la cultura araboislámica se puede rastrear por el número de procesos incoados a moriscas.

En el proceso a la segunda generación de la familia Compañero, en Aragón, se explicita el trato especial dado a las mujeres. Cándida, cuyo primer proceso ocurre en 1587 cuando ella contaba 17 años, es procesada una segunda vez en 1609 por participar en una ceremonia fúnebre con ritos musulmanes y, sin embargo, acaba siendo reconciliada. De ahí, deduce Fournel-Guérin que, si bien en la época precedente a la expulsión la mujer morisca, siguiendo su instinto de conservación, habría sido más dada a confesiones espontáneas y acusaciones para asegurar su causa, también la Inquisición se habría mostrado indulgente con ellas frente a la disposición a aceptar la nueva religión del sector femenino de la población³¹¹.

Las delaciones dentro de una misma familia fueron la piedra de toque de la estrategia llevada a cabo por la Inquisición para la desintegración de la comunidad morisca. La capacidad de cohesión social de la religión se diluía y las situaciones en que se veían envueltos los descendientes de esta última generación de musulmanes, procedentes de zonas donde aún se conservaban los rasgos de un Islam sesgado, podían llegar a ser paradójicas. La pérdida de sus señas religiosas hacía que los hijos no se sintiesen ya en complicidad con sus progenitores y esto también se daba en los matrimonios mixtos o con distinta escala de asimilación. En el último caso es significativo el ejemplo de

³⁰⁹ Apud. Otero Mondéjar, Santiago, *La reconstrucción de una comunidad. Los moriscos en los Reinos de Córdoba y Jaén (ss. XVI y XVII)*, Universidad de Granada, 2013 (tesis inédita), pp. 206-209.

³¹⁰ García-Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos*, pp. 25-32; Vincent, Bernard, “La femme morisque”, pp. 526 y 529-530

³¹¹ AHN, Inq. Lib. 989, f. 299r; AHN, Inq. Lib. 990, nº 3, f. 641; Fournel-Guérin, Jaqueline, “Une famille morisque”, p. 183.

María la Flamenca, cuyo marido no se interesa por los asuntos de religión, lo que provoca desavenencias en el matrimonio³¹².

En zonas en que la permanencia de las señas culturales fue más defendida, sin embargo, se siguieron dando episodios de resistencia activa. El hallazgo de un ‘alherce’ (talismán) a Juan Borbay, morisco de Valencia aporta una última y emocionante imagen acerca de la manera en que un escrito transmitido por su madre permitió la conservación de sus señas culturales. Juan fue separado de su familia por pertenecer a una generación de moriscos nacidos en vísperas de la expulsión que, bajo decreto, pudieron permanecer en suelo español, y las circunstancias políticas que vivió lo llevaron a la rebelión junto con otros moriscos³¹³. A Juan se le extrae una nómina que le legó su madre junto a otros objetos: “que la dicha su madre, al tiempo de la expulsión general, le dio a este por despedida una bolsa de raso colorado, tres sortijas y un poco de almires y un papel escrito de tamaño de una cuartilla de pliego, y otro papel algo menor blanco”³¹⁴. De todos ellos había conservado únicamente el escrito, como un objeto de valor sentimental a pesar de la pérdida de significación literal, en forma de talismán y en recuerdo de una familia, una cultura y quizá una tierra: “que el dicho albarán se lo dio, como tiene dicho, su madre, y que este no sabe leer ni escribir, ni sabía si era algemía o algarabía”³¹⁵ el cual, como protector contra todo mal, confería el coraje para enfrentar la autoridad y rebelarse a ella pues, según la acusación, lo llevaba “por guarda y defensa contra todos los daños que le podían suceder, y lo que en él se contiene son normas de diablos y particular el diablo cojo [sic]”³¹⁶.

Tras este esquema sobre el papel de las moriscas de cara a la conservación de las señas culturales del Islam, esperamos haber puesto de manifiesto que algunas de las maneras en que ellas se volcaron en la conservación de sus creencias –las cuales, a consecuencia de las imposiciones, cada vez se alejaban más de sus formas originales-, dependían de la fuerza que adoptaba su apego a las fuentes musulmanas. La resistencia al Cristianismo, sin embargo, se verá atenuada en ciertos ámbitos, como el de la magia y la sanación, donde el contacto entre comunidades se veía favorecido por la especial

³¹² ADC, Inq. Leg. 264, nº 3610, año 1575, apud. Hasenfeld, Galia, *Women between Islam and Christianity*, pp. 153-154.

³¹³ Su proceso ha sido extraído y retratado por Surtz, Ronald E., “El talismán fatal: Juan Borbay ante la Inquisición valenciana”, en William Mejías López (ed.) *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, San Juan: Universidad de Puerto Rico, 2002, v. 2, pp. 1610-1616.

³¹⁴ Apud. García-Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, p. 104.

³¹⁵ Ídem, p. 203.

³¹⁶ Íbidem.

disposición de las moriscas al tratamiento de dolencias y maleficios entre los cristianos viejos.

3.2.2. La conservación de los saberes médico y mágico: sanadoras y hechiceras

La medicina árabe en España moderna gozaba aún de autoridad debido a sus antecedentes andalusíes y, como es de esperar, los moriscos continuaron manteniendo en parte la tendencia de su práctica sanadora. La medicina andalusí se apoyaba en un sistema de aprendizaje que se diferenciaba de la medicina escolástica latina en que la primera seguía el método de la *iyāza* o licencia obtenida tras haber pasado un periodo de aprendizaje, generalmente en Oriente³¹⁷. Los canales por los que se transmitía la enseñanza de la medicina entre los moriscos, sin embargo, ya no seguían el modelo árabe ni mantenían estrictamente una cadena de consanguinidad respecto a la profesionalización en el área de la medicina. Más bien se produjo una asimilación del modelo árabe con el latino, puesto que en ciertas épocas el acceso de los moriscos a los centros de enseñanza de medicina no sería tan restringido. Al mismo tiempo, la ausencia de una definición rígida de la profesión, cuya burocratización se emprende solo en tiempos de Felipe II, permitía la consulta de las fuentes de medicina árabe, así como la recurrencia a la terapéutica de los moriscos, también por parte de la mayoría cristiano-vieja³¹⁸.

A pesar de la progresiva marginalidad de la minoría morisca respecto a las instituciones y gremios profesionales, y de que las noticias inquisitoriales casi nunca amplían información sobre el proceso de adquisición del conocimiento por los sanadores moriscos, existe al menos un manuscrito aljamiado de medicina práctica en el que se informa de sus fuentes. En él se mencionan cuatro de las autoridades médicas que conforman los pilares del llamado ‘galenismo arabizado’, entre ellas los andalusíes Ibn Wāfīd y al-Rāzī, lo cual es una muestra de la excepcional simultaneidad que se pudo dar entre los dos sistemas médicos, el árabe y el latino³¹⁹. El estado de transición en que se encontraba la medicina tendría sus ejemplos clave en los casos de los moriscos Alonso del Castillo y Miguel de Luna. El último de ellos escribe un tratado de higiene en defensa de los baños, que describe del punto de vista de la medicina galénica, cuando

³¹⁷ Ídem, p. 48.

³¹⁸ García-Ballester, Luis, *Medicine in a multicultural society*, p. 250; García-Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, pp. 24-28.

³¹⁹ Villaverde Amieva, Juan C., “Recetarios médicos aljamiado-moriscos”, p. 304.

la política homogeneizadora de la monarquía católica comenzó a hacer de los rasgos culturales moriscos uno de sus objetivos asimiladores³²⁰.

Como ya ha demostrado García Ballester, en la España moderna, el ejercicio de la medicina, entre la comunidad morisca, acabó recayendo en la figura del alfaquí (experto en leyes), figura de autoridad religiosa “que, todavía a mediados del siglo XVI, mantenía la indefinición profesional médica propia de la cultura árabe”³²¹. Los nuevos conversos suponían el grueso de los servicios que ofrecían estos ulemas (sabios) o alfaquíes, que aun sabían leer y escribir el árabe, y que acompañaban sus sanaciones de ritos más o menos islámicos.

A esta particularidad de la sanación llevada a cabo por los moriscos hay que añadir la vinculación de su terapéutica a la ‘medicina del profeta’, la cual estuvo representada en el periodo andalusí en el tratado del granadino Ibn Ḥabīb (s. IX), *Al-Ṭibb al-nabawī o Mujaṣṣar (La medicina del Profeta)*³²². Como compendio de medicina de los tiempos de la dominación musulmana en la Península, en él se ilustran algunas de las nociones de sanación que aún ofrecen los tratados aljamiados de magia³²³. El mantenimiento de estas nociones sanadoras vinculadas a la creencia religiosa, entre los moriscos, se puede rastrear en el proceso inquisitorial a Leonor de Mendoza³²⁴, y en muchos otros, como el que tiene por protagonista a Rafaela Mayor, de Xátiva, a quien se le encuentran dos ‘herçes’ (talismanes) “que le dio un médico para una seca en el cuello y en la ingle”³²⁵ además de que confesó haber vivido como mora durante doce años.

La pertenencia de estos elementos por mujeres, sin embargo, no permite conocer si también las mujeres aplicaron este tipo de terapéutica que se acompañaba de talismanes coránicos y prácticas herborísticas, como en el caso de la morisca Ángela, a quien varios testigos le hallan varios elementos:

“Unos alvaranicos y unas yerbas allí desmenuzadas y dos cortaduretas de plata y siéndoles mostrados dos papeles en una nómina ya desecha con unos hilos colgados dixo

³²⁰ García-Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, p. 53. Se puede ver su defensa de las virtudes terapéuticas de los baños moriscos en García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español*, pp. 172 ss.

³²¹ García-Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, p. 65.

³²² Ibn Ḥabīb, ‘Abd al-Mālik, *Mujaṣṣar fī l-ṭibb (Compendio de medicina)*, Camilo Álvarez de Morales y Fernando Girón Irueste (eds.), Madrid: CSIC-ICMA, 1992; Ibn Ḥabīb, ‘Abd al-Mālik, *Al-Ṭibb al-nabawī*, Muḥammad A. al-Barr (ed.), Damasco: Dār al-Qalam, 1993.

³²³ Álvarez de Morales, Camilo, “Elementos mágicos y religiosos en la medicina andalusí”, pp. 40 ss.

³²⁴ Véase cap. 2, p. 107.

³²⁵ AHN, Inq. Leg. 553/I, n° 6, año 1589, sin foliación.

que la misma nomina que este y los otros que tiene dichos tomaron y hallaron a la dicha mujer”³²⁶.

Ángela, además, llevaba con ella varios escritos y libros en pergamino, con signos y letras, e invocaciones a Mahoma pero, como se indica en anteriores ejemplos, su uso de ellos podría haber sido exclusivamente talismánico o, simplemente, podía estar ejerciendo de guardiana de tales escritos. La aplicación de remedios por las mujeres se vincula, por otro lado, con prácticas y conocimientos herborísticos que a veces pudieron formar parte del bagaje científico andalusí que se acumuló en torno a las prácticas botánicas y farmacológicas.

El prestigio adquirido por las sanadoras, hechiceras y parteras moriscas hacía que sus terapias fueran requeridas incluso en las altas esferas y procedía, en numerosas ocasiones, del carisma y de la efectividad de los tratamientos que aplicaban, como se documenta en los casos que se van a mostrar a continuación. En ellos, por desgracia, apenas se da información suficiente para comprender el proceso de adquisición de sus conocimientos, así como las fuentes en las que estos se basaban.

Consciente de esta dificultad, argumentaré sobre la posibilidad de la procedencia libresca de las prácticas de sanación de las moriscas y sobre la forma de transmisión de este conocimiento, a partir de varios casos de sanadoras moriscas, insertos en crónicas y fuentes cristianas, y de un caso procedente de los archivos inquisitoriales.

3.2.2.1. Sanadoras

La utilización de las plantas y simples y su aplicación farmacológica es un área en el que la medicina y la magia se conjugaban prodigiosamente. El proceso de acumulación de saber local de las sanadoras moriscas, a pesar del impedimento que representa la escasez de este tipo de datos, es rastreable en testimonios que enlazan con ciertas ideas como, por ejemplo, las referentes a una tierra mítica, en el caso del territorio granadino. Algunas leyendas hablan de fuentes milagrosas, de árboles milenarios y de montañas sagradas.

El estudio de la geografía mítica de Granada llevado a cabo por Katie Harris revela la leyenda relativa a la montaña sagrada del Sacromonte. Los moradores de los alrededores de la colina de Valparaíso relataban la historia de la mora que curaba mediante hierbas, en una de sus cuevas, y que contribuyó a llenar el imaginario

³²⁶ AHN, Inq. Leg, 553/I, n° 13, año 1589, sin foliación.

sacromontano de prodigios y de santos que precedieron al hallazgo de las falsas reliquias y los evangelios apócrifos de finales del siglo XVI³²⁷. Las hierbas recogidas en el Sacromonte poseerían la capacidad sanadora asociada a la cualidad de la tierra de procedencia, lo cual es el mejor ejemplo de la combinación de las cualidades mágica, médica y sagrada en el imaginario local, que pasarían a ilustrar el prestigio de la sanadora.

El reconocido prestigio de las sanadoras granadinas se afirma también en algunos extraordinarios casos documentados, como el de una curandera que fue llamada a ofrecer sus cuidados ni más ni menos que al Cardenal Cisneros, con quien todos los físicos habían fracasado a la hora de tratar su dolencia reumática. A la fama de la morisca como sanadora, avalada por su acierto en la cura del Cardenal, sin embargo, se superpuso su deseo de permanecer en el más absoluto anonimato³²⁸. La historia es incluida por Bermúdez de Pedraza en su *Historia Eclesiástica* que relata cómo al entonces arzobispo de Toledo le es aplicado el remedio herborístico de la joven morisca, tras lo cual se recupera de su enfermedad³²⁹.

Es necesario resaltar la vinculación con Granada de Lucía de Toledo que, aunque afincada en Daimiel, posee unos conocimientos acordes con su bagaje cultural musulmán los cuales contribuye a extender en su localidad junto con otras practicantes de la magia de origen morisco granadino. Sus remedios y sus técnicas de sanación reposaban en conocimientos de herborística y exorcismo y a ella acuden enfermos sobre todo para tratar males del corazón, aparte de los casos de maleficio, mal de ojo y de ligadura que veremos más adelante. Los tratamientos que suministra a sus pacientes se basan en sahumeros cuyos ingredientes son del todo comunes en la farmacología española de la época moderna. Sus remedios para el corazón, por ejemplo, consistían en darles “a beber un brebajo cocido en agua con romero y almoradix y nuez moxcada y alcorza y agua de azahar y la corteza del mesto”³³⁰.

El recurso de Lucía a las fuentes escritas quedará de manifiesto en el caso de la sanación de un caso de ‘ligadura’ (maleficio), el de Juan López, que se expondrá en el

³²⁷ Harris, Katie A., “The Sacromonte and the geography of the sacred in early modern Granada”, *AQ* 23/2 (2002), pp. 517-543, 527.

³²⁸ Harvey, Leonard P., “In Granada under the Catholic Monarchs: A call from a doctor and another from a curandera” en Allan Deyermond e Ian McPherson, *The age of the Catholic Monarchs, 1471-1516: Literary studies in Memory of Keith Whinnom*, Liverpool: University Press, 1989, pp. 71-75.

³²⁹ Cardaillac-Hermosilla, Yvette, “Les rites magiques des morisques vus par les vieux chrétiens”, en Abdeljelil Temimi (ed.), *Actes du Ve symposium international d'études morisques sur le Ve centenaire de la chute de Grenade, 1492-1992*, Zaghouan: CEROMDI, 1993, vol. I, pp. 177-208, 179.

³³⁰ AHN, Inq. Leg. 198, n° 3, sin foliación.

próximo capítulo³³¹. Su uso de fuentes manuscritas por medio del morisco Hurtado y las oraciones que rezan, tanto este como Lucía, indican que se trata de un misceláneo de magia similar al manuscrito J22, en el cual se pueden encontrar tanto recetas para sanar la ligadura, para la anticoncepción, para la concepción o para facilitar el parto³³². Aunque su caso es más significativo de un uso mágico de los elementos naturales ofrece un precedente y una posibilidad de ampliación del contacto de las moriscas con las fuentes escritas.

Algunas de estas moriscas, que manejaban con pericia las plantas medicinales, debían poseer unos conocimientos herborísticos adquiridos en el medio familiar y conectados con las fuentes médicas, aunque no contamos con suficientes referencias que lo atestigüen. Un valioso ejemplo con el que se puede argumentar la posibilidad del aprendizaje en el medio familiar de los conocimientos sanadores de las moriscas, es el de María de Luna, madre de Román Ramírez, cuya mención en el proceso inquisitorial de Román da cuenta de su labor de transmisora de unos conocimientos herborísticos tomados de su padre, Juan de Luna, que Román amplía con la lectura del *Dioscórides* de Laguna³³³. Tal como se extrae del proceso de Román:

“[Dijo] que María de Luna, su madre, fue una mujer muy entendida en cosas de medicina y conocimientos de yerbas, y era muy buena comadre, que venían de cincuenta leguas por ella que curase algunas enfermedades, y que ella le enseñó a este confesante todo lo que sabe de herbolario y de curar enfermedades”³³⁴.

Este hecho, por supuesto, habría de ser considerado por el resto de la población como una prueba de la práctica hechicera de María, de lo cual se infiere además el delito de ‘mahometismo’. Como aseguraba un testigo, que la acusa ante el tribunal de la Inquisición: “todos los domingos hablaba ella con el demonio”³³⁵, a pesar de lo cual su causa fue suspensa. La magia y la medicina son, entre los moriscos, dos ámbitos que la actitud de las autoridades inquisitoriales mantendrá interesadamente indiferenciados. Así, la carga negativa que adquirió la práctica de la sanación de las moriscas entre la población las acercó a la noción de hechicería, implicando con ello que la denuncia de cualquier seña idiosincrática, religiosa o cultural, podía conllevar una condena añadida.

³³¹ Véase cap. 4, pp. 169-170.

³³² *Libro de dichos maravillosos*, Ana Labarta (ed.), ya citado.

³³³ García-Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, pp. 82-83.

³³⁴ ADC, Inq. Leg. 343, n° 48, apud. García Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, pp. 82 y 121-122.

³³⁵ ADC, Inq. Leg. 716, n° 861, año 1599, sin foliación.

La importancia que adquieren las moriscas en su asistencia a los enfermos facilitará, con todo, la posibilidad de ejercer su actividad más allá de su ámbito doméstico e incluso de su propia comunidad ya que, como indicaba Román respecto a las curas de su madre, “venían de cincuenta leguas por ella”³³⁶.

El hecho de que una morisca, cuyo oficio de comadre abarcaba no sólo la partería sino la sanación con uso de simples, ejemplifica la capacidad que en la época adquiriría la mujer morisca en medios informales para intervenir por medio de la práctica de la medicina en espacios que no sólo estaban vedados a las mujeres, sino también a muchos hombres de su comunidad. Esto les va a otorgar un reconocimiento que acabará por ser un arma de doble filo en el encuentro con las autoridades religiosas, que adoptan medidas para la limitación de su ejercicio.

La labor de transmisora de María de Luna tan solo ha sido anecdóticamente tratada, por lo que será necesario ponerla de relieve. En su caso se debe considerar la hipótesis contraria a lo aceptado para el común de las moriscas, de que nunca alcanzaron un nivel de alfabetización suficiente para la adquisición de conocimientos librescos. El ejemplo de las mujeres de la familia Compañero ejemplificaba ya la capacidad de las moriscas de alcanzar la excelencia en ciencias islámicas por medio de un aprendizaje basado en la transmisión familiar y, quizá, matrilineal. El caso de la Mora de Úbeda ofrecía también una excepción a esta regla, tal y como es relatado por el Mancebo de Arévalo desde el punto de vista de su narrativa documental. Por último, la adquisición de conocimientos médicos y herborísticos en medio familiar, que ilustra el ejemplo de María de Luna, prueba la posibilidad de la interferencia del elemento femenino en la línea de transmisión patrilineal del conocimiento en un sistema de ascendencia árabe.

Los estudios etnobotánicos que se centran en las sociedades amerindias ofrecen ejemplos de tres tipos de transmisión de conocimiento: vertical o familiar, oblicua o procedente de tutores no pertenecientes al núcleo familiar, y transmisión horizontal o entre pares. Teniendo en cuenta las diferencias evidentes entre una sociedad letrada y una iletrada, se pueden utilizar la clasificación planteada en el estudio partiendo del hecho de que el conocimiento botánico se adquiere del contacto con el medio biológico³³⁷. Entre las tres formas de transmisión que se plantean, la que ejemplifica el caso de María de Luna es una de tipo vertical con la participación del ascendente

³³⁶ García Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, p. 82.

³³⁷ Reyes García, Victoria *et alii*, “Cultural transmission of ethnobotanical knowledge and skills: An empirical analysis from an Amerindian society”, *Evolution and Human Behavior* 30 (2009), pp. 274-285.

femenino en la misma línea del masculino. Además, como veremos en el caso de las hechiceras, el traspaso horizontal del conocimiento botánico se hace a través de las fronteras de la religión, lo cual supone que la intervención femenina en la elaboración de un consenso cultural alrededor del conocimiento botánico y mágico se realiza de forma que transgrede tanto los límites de género como los de la fe.

En el siguiente epígrafe haremos un retrato del arquetipo de la hechicera morisca en la literatura castellana para proceder, a continuación, a argumentar la conexión con las fuentes escritas de sanación de los conocimientos mágicos y sanadores de Lucía de Toledo.

3.2.2.2. Hechiceras

Hasta ahora, el retrato que se ha hecho de las mujeres musulmanas y moriscas se ha basado en la consideración de su prestigio y reconocimiento, dentro y fuera de su comunidad, derivado de unos conocimientos religiosos y médicos, y de su aplicación en todos los niveles de la sociedad española. Sin embargo, la población cristiano-vieja, que requería sus servicios, acabó por acusarlas delante de los tribunales, recurriendo a la imagen que se extendía en los tratados de supersticiones y demonológicos a los que se añadían los retratos costumbristas ejemplificados en la literatura de la época.

La aparición de la morisca en la literatura del Siglo de Oro da cuenta de la importancia de este personaje en la configuración de la imagen de la hechicera. Su figura paródica engrosa las filas de pícaros y truhanes, que abundaban en los inicios de la novela moderna y durante el esplendor del arte teatral. Un ejemplo es *La Pícaro Justina* de Francisco López de Úbeda, que presenta a una morisca de Andújar la cual hacía ungüentos y ensalmos, actividad que la asemeja a las moriscas retratadas por Salas Barbadillo, Mateo Alemán, Rojas Villandrando, entre otros, y “cuando se persignaba no hacía cruces, sino tres mamonas en la cara, como quien espanta niños, y cuando llegaba al pecho hacía un garabato y dábase un golpecito con el dedo pulgar en el estómago”³³⁸, dando cuenta de la burla que los moriscos tomaban de los asuntos de la cristiandad.

Con todo, en ningún caso la ficción puede superar la realidad, y así ocurre con las mujeres moriscas, cuya fama de hechiceras es magistralmente remarcada por el morisco toledano Jerónimo de Rojas, durante su procesamiento ante el Tribunal de la Inquisición en 1601. En su testimonio se percibe que la cooperación entre los ámbitos masculino y

³³⁸ Gallego Burín, Antonio y Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada*, pp. 121-122.

femenino y las redes de solidaridad femenina dentro de la comunidad se establecían para proteger a sus miembros, sobre todo los hombres, que estaban más expuestos en su contacto con la mayoría cristiano-vieja. Jerónimo, cuya mujer hace uso de procedimientos mágicos para ‘ablandar voluntades’, hace gala de un carácter refractario hacia todo lo cristiano que lo aparta incluso de ciertos dogmas de fe compartidos por el Islam. Además, presume de las aptitudes de su mujer para curar las calenturas, que identifica con espíritus o demonios, como relata un testigo en la audiencia, según el cual: “El sábado en la noche próximo pasado este con frío y calentura porque tenía terciana se llegó a él Jerónimo de Rojas y le dixo que aquellos temblores del frío eran espíritus o demonios que tenía y que su mujer sabía curar aquel mal y sacar los espíritus”³³⁹.

La connivencia de las moriscas con el demonio es explicitada por Rojas en una carta interceptada por el testigo Fray Hernando de Santiago, donde se ve que las doctrinas demonológicas cristianas, ya a finales del siglo XVI, comienzan a adaptarse a las señas culturales de los moriscos:

“El dicho Jerónimo de Rojas y la dicha su mujer conocen y tratan con amistad en esta ciudad dos moriscas hechiceras de las que vinieron del reino de Granada, las cuales tienen pacto con el demonio, y le apremian y compelen a que les diga sucesos de negocios que se les encomiendan”³⁴⁰.

Estas mujeres, procedentes de Granada, son expertas en el arte de ‘ablandar los corazones’, procedimiento que esboza el testigo en su declaración a los inquisidores con quienes, como dice la misiva de Rojas a su mujer, se pretende efectuar el prodigio:

“Y con palabras arábicas que con el [demonio] hablan preparan la alheña por la cual dicen que disponen y ablandan los corazones de las personas con quien tratan cualquier negocio, para atraelle a su voluntad, echándole la alheña en la comida o bebida o en el vestido o calzado o en la cama o en parte dende la toque o pise. Y que el efecto lo ha probado el dicho Rojas [...] y [le decía] que della echara en laljibe desta casa porque de allí, dice, beberá vuestra señoría y llevará parte en la mano cuando vaya a alguna audiencia. Y [le decía que] echara della a los pies del banquillo y al secretario y cuanto toque la campanilla a levantarse para llamar al alcayde se saldrá, llegándose por hacia la puerta por donde vuestra señoría entra y sale, y por allí derramará más para que la pise

³³⁹ AHN, Inq. Leg. 197/I, n° 5, años 1601-1603, f. 42v.

³⁴⁰ Ídem, f. 57r.

entrando y saliendo con lo cual tiene por cierto se les inclinarán los ánimos a su buen despacho”³⁴¹.

Los elementos propios de la cultura morisca y del uso de las hechiceras, como la alheña, habían sido tipificados por las autoridades como indicadores de delito de mahometismo, lo cual Núñez Muley intentará evitar en su defensa de las costumbres de los moriscos³⁴².

También a Lucía de Toledo se le achaca el uso del elemento de la alheña, indicando con ello no sólo su pertenencia a un grupo socio-religioso sino posiblemente su recurso a la hechicería:

“Catalina Hernández mujer de Juan de Medina testigo jurada en forma de derecho dixo que había medio año que vio a Lucía de Toledo cristiana nueva de mora vecina desta villa aleñándose las manos y las uñas”³⁴³.

En su proceso no podía faltar esta referencia al uso cultural que delata su origen morisco y que sin duda se asocia a su profesión pues ella está “infamada por la mayor hechicera que hay en el Campo de Calatrava”³⁴⁴.

Los conocimientos mágicos de Lucía se coligen de sus numerosas sanaciones y aplicaciones de procedimientos con uso de elementos herborísticos pero, como ya se ha adelantado, también de su contacto con fuentes escritas. Los procedimientos mágicos que se especifican en el tipo de misceláneo que se ha mencionado a su propósito, están también relacionados con contenidos específicamente islámicos, con mención a versículos coránicos o a episodios proféticos. Pero también las menciones al exorcismo, con la descripción de enfermedades causadas por demonios, pueblan estos tratados, probando la posibilidad de un conocimiento profundo del esoterismo islámico por parte de las moriscas en contacto con sus fuentes aljamiadas, como es el caso de Lucía.

Los conocimientos de Lucía, por otro lado, se pueden comparar a los de sus pares cristianas viejas, pudiendo establecer entre ellas una posible correlación alrededor de los procedimientos para tratar el mal de ojo. Para ello, Lucía adopta la estrategia cristiana, con lo que pretende eludir la acusación de ‘mahometismo’ y, como relata uno de los

³⁴¹ Ídem, f. 57v.

³⁴² Véase cap. 4, p. 159.

³⁴³ AHN, Inq. Leg. 198/I, nº 3, años 1540-1541, f. 2r.

³⁴⁴ Ídem, f. 28r. Véase también anexo I, p. 440.

testigos de la acusación unas veces “les echó sobre la cabeza unas gotas de aceite y les decía el Ave María”³⁴⁵. Otras, utiliza procedimientos más elaborados, como:

“Raíces de yerbas y nueve granos de rabanelas de escoba y un poco de pez y nueve granos de sal y nueve granos de culantro seco y arañas de las telarañas y al tiempo que Lucía de Toledo hacía el sahumero boceza y decía palabras que no la entendían. Y después dixo que habían de pasar primero trece lunas que la persona sanase de aquel mal hasta saber en qué luna le había dado”³⁴⁶.

Este procedimiento se acerca al que usa María de Medina, una cristiana vieja procesada por sus prácticas supersticiosas cuyos hechos no distan espacial ni temporalmente de los relatados en el proceso de Lucía, transcurriendo en Guadalajara, en el año de 1538 ya que, como relata un testigo:

“Dixo que sabe que una María de Medina que vive en la plaza cura de ojo y que para curar a esta testigo pidió unas granos de cebada y culantro seco y ruda y aceite de enebro y aceite del candil y otras cosas que no se acuerda. Y todo lo echó en una escudilla para dar sahumero y que los granos los echaba de cinco en cinco y con ello sahumaba y ponía un plato encima de la cabeza lleno de agua y echaba la escudilla con el sahumero encima del plato y lo tapaba con la escudilla. Y decía ciertas palabras entre las que les decía: ‘Allá vayas mal desa parte del mar, que en esta casa y en este hogar no quepa este mal’, y echábalo todo por una ventana abaxo”³⁴⁷.

Ambas hechiceras o desaojaderas hacen uso de elementos botánicos y simbólicos con un procedimiento similar y entre ellos como vemos, la numerología está presente. El número nueve es al que se recurre en el procedimiento de Lucía, como el número cinco está en el de María. El significado de los números en procedimientos como este no es fortuito y, en el caso de Lucía, es algo recurrente y así en ocasiones a sus pacientes “les hacía melecina con nueve candelas en reverencia de los nueve meses que nuestra Señora truxo a su hijo Jesucristo en el vientre”³⁴⁸. Esta última mención a los nueve meses en los que transcurre el embarazo es también significativa si se une a la connivencia de Lucía con las parteras en el caso del nuevo hallazgo de “una jarriela con gusanos feos grandes y medianos”³⁴⁹.

³⁴⁵ AHN, Inq. Leg. 198/I, n° 3, años 1540-1541, sin foliación.

³⁴⁶ Ídem, sin foliación.

³⁴⁷ AHN, Inq. Leg. 91 n° 3, año 1538, sin foliación.

³⁴⁸ AHN, Inq. Leg. 198/I, n° 3, años 1540-1541, sin foliación.

³⁴⁹ Ídem, f. 12v. Véase también anexo I, p. 434.

Catalina Sánchez, testigo en la causa de Lucía, alude a “una mujer forastera que era vieja y no sabe cómo se llamaba que era partera en San Bartolomé desta villa”³⁵⁰, y parece serle patente la correlación entre este oficio y la hechicería, pues asegura que “no sabe a dónde está y cómo entró la dicha mujer y esta testigo había oído decir que era hechicera”³⁵¹. La sospechosa cercanía de esta mujer forastera, vieja, partera y hechicera, que aparece de repente en el lugar de los hechos y que responde a lo que se esperaba de ella en este caso, es decir, que el contenido de la jarriela “eran hechizos y que eran para hacer mal a esta testigo y a su marido y para echallos a perder su hacienda”³⁵², y que aconseja recurrir a Lucía, opera contra ella en la sospecha de su responsabilidad sobre los hechos.

La imagen peyorativa que se fue labrando a lo largo de los años en torno a la figura de la hechicera eclosionó en la mentalidad popular alrededor de las creencias sobre los conocimientos mágicos de las mujeres dedicadas a la sanación. El mayor exponente de esta estereotipación que se formula desde los escritos médicos, filosóficos y demonológicos será la figura de la partera, a la cual tendremos ocasión de estudiar con mayor detenimiento en el capítulo sexto, dedicado al rito del parto. La mentalidad popular recogió muchos de los tópicos consagrados en los textos eruditos pero fue testigo, además, del nuevo nacimiento en la sociedad moderna de un universo mágico de hechiceras, deshechizadoras y maleficios.

3.3. Conclusiones

Hasta aquí se han descrito los modelos de mujeres musulmanas y moriscas que servirán para adentrarnos en los modos culturales que configuraban el ámbito de la magia femenina, así como algunas prácticas relevantes en torno a la sanación, en la España moderna. Para eso hemos entresacado informaciones acerca del papel social de las mujeres en el mundo musulmán y su posible reflejo en la sociedad morisca ya que las mujeres moriscas mantenían parte de su idiosincrasia islámica. El prestigio del oficio de sanadora en el mundo musulmán junto a la excelencia en el conocimiento de las tradiciones y enseñanzas coránicas adelantó la configuración del papel de las moriscas como transmisoras y mantenedoras de la cultura de su comunidad.

³⁵⁰ Íbidem.

³⁵¹ Íbidem.

³⁵² Íbidem.

El prestigio de las sanadoras moriscas se refleja tanto en el recurso que las capas altas de la sociedad cristiana hacen de sus servicios como de la actitud intolerante que muestra la autoridad religiosa y médica hacia ellas y su reacción ante la utilización de sus conocimientos herborísticos y sanadores. La importancia de las mujeres en la comunidad morisca, y su labor como alfaquinas y sanadoras se dirigió, además, a sostener una red de conexiones femeninas que partían de su papel dentro del ámbito doméstico, en base a la apreciación de la importancia de la función de la mujer para el mantenimiento de la cohesión de la comunidad, y la transmisión cultural. Los indicios que ofrecen los archivos de Inquisición sobre las prácticas y los contactos entre mujeres dedicadas a la sanación y la hechicería, además, permiten trazar las vías de adquisición y extensión de su conocimiento que se vislumbrarán en los próximos capítulos.

Capítulo 4. La magia del amor

[...] dixo que venía de una casa y traía della sal y romero conjurado y preguntándole que para qué lo quería respondió la rea que para que su yerno la quisiese bien y le dixese lo que supiese y le diese de lo que tuviese.

(Proceso inquisitorial a Mari González, AHN, Inq. Leg. 1953, nº 83, 1586, f. 1v)

Previamente hemos captado una imagen panorámica de las practicantes de la sanación y la magia en la España moderna donde hemos podido ver que las moriscas no estaban totalmente dissociadas de las fuentes escritas, aunque recurriendo a miembros varones que les facilitaban su comprensión. En el presente capítulo continuaremos indagando sobre la conexión de las mujeres con las fuentes, por medio del cotejo de sus contenidos y los testimonios inquisitoriales, en materia de práctica mágica. Procederemos a la prospección de las prácticas de las hechiceras moriscas con especial atención a su utilización de remedios herborísticos, talismánicos y adivinatorios para los males asociados a las relaciones amorosas. Terminaremos ofreciendo algunos apuntes sobre el trasvase de elementos desde las ciencias árabes al dominio de la magia amorosa, como era practicada en al-Andalus y, después, por los moriscos.

El acercamiento a la temática de la magia amorosa en el contexto cultural morisco lo realizaremos a través de las fuentes de sanación y magia árabes y aljamiadas, así como de cosmética, y de los testimonios historiográficos e inquisitoriales. De estos últimos se extraerá la visión cristiana sobre la manera en que se desarrollaba el rito del matrimonio morisco, donde se concentraron muchos de los modos y usos materiales que acusaban la fascinación de los cristianos- viejos por las costumbres de sus coterráneos. En efecto, las costumbres amatorias moriscas, en su vinculación con la religión musulmana, diferían de los modos preceptuados que articulaban las relaciones entre los sexos desde los púlpitos de las Iglesias. La descripción que partía del discurso de clérigos y teólogos conformó la idea negativa entre la población cristiano-vieja sobre las costumbres sexuales de moriscos y moriscas³⁵³, lo cual incidirá, curiosamente, en las crecientes demandas de sus servicios para temas amorosos.

³⁵³ Vincent, Bernard, y Raphaël Carrasco, “Amour et mariage chez les morisques”, en Agustín Redondo (ed.), *Amours légitimes et amours illégitimes en Espagne (XVIème-XVIIème siècles)*, París: Sorbonne, 1985, pp. 133-150.

Las características relaciones conyugales vinculadas al matrimonio islámico fueron el centro de los ataques de los teólogos y uno de los motivos por los cuales se confería a los moriscos el calificativo de promiscuos. El Tribunal de Inquisición era el encargado de juzgar delitos sexuales, como en los casos de poligamia, matrimonios entre familiares o incesto, que eran muy comunes entre los moriscos granadinos y valencianos. Respecto a la práctica de la prostitución, un fenómeno que se ve agravado por el estado de marginalidad de las sociedades en cuestión, no se puede decir que ocurriera en mayor medida entre los moriscos que entre la comunidad cristiano-vieja³⁵⁴.

Es bastante factible que, a nivel de costumbres, una distinta concepción de la sensualidad y las relaciones conyugales operara la diferenciación con la cultura cristiana, donde la sexualidad estuvo más reprimida por el aparato doctrinal. La habilidad de ciertos personajes para acceder a los favores de las moriscas es ilustrativa del peligro que representaba para el poder religioso, el cual pretendía hacer materia de ejemplo a los moriscos de cara a los intentos postridentinos de reformar las costumbres de la población. Las autoridades inquisitoriales se encontrarían con casos tan singulares de cristianos viejos como el de Cristóbal Centelles, acusado de cometer incesto grave en numerosas ocasiones en los lugares de los moriscos, ataviado a la manera de estos después de robarles las prendas: “En la acusación el fiscal le acumuló para agravar muchos incestos como era con una madre y dos hijas y con dos hermanas y con primas hermanas”³⁵⁵.

La adaptación de las costumbres matrimoniales a la norma cristiana no se lograría sin una cierta resistencia por parte de la minoría, que continuó, con más o menos disimulo, haciendo uso de sus sistemas de filiación. A la adopción forzada de los usos cristianos se habría sumado la creciente desestructuración de los esquemas parentales de la comunidad morisca con la aplicación del derecho común castellano en materia matrimonial³⁵⁶. En este sentido, el papel de la mujer morisca en su comunidad pudo ser clave en el logro de delicados equilibrios ya que la fortaleza de los lazos comunitarios era la base sobre la que descansaba, en gran medida, la continuidad del grupo y su propio bienestar. Esto supuso para las moriscas un esfuerzo de adaptación a las nuevas

³⁵⁴ Ídem, p. 144; Birriel Salcedo, Margarita, “Mujeres en el Reino de Granada: historia y género”, en Manuel Barrios Aguilera y Ángel Galán Sánchez (eds.), *La historia del Reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Málaga: CEDMA, 2004, pp. 485-501 y 497-498.

³⁵⁵ AHN, Inq. Lib. 911, año 1567, f.743r.

³⁵⁶ Birriel Salcedo, Margarita, “Guardianas de la tradición”, pp. 22-25.

situaciones que, en ocasiones, las llevaría a tener un protagonismo inusitado entre la mayoría cristiano-vieja.

El apoyo emocional entre las mujeres de distintas comunidades en la época moderna, por otro lado, trascendía la solidaridad de grupo por razones de clase, ya que el estado subalterno de la mujer no avanzaba acorde con los cambios económicos y sociales que favorecían al resto de la sociedad. La autoridad religiosa, con cuya vinculación las políticas estatales lograban sus objetivos hegemónicos e imperialistas, seguía marcando los principios ideológicos que regían la consideración de la mujer como sujeto y como objeto y que la anulaban en casi todos los ámbitos de la experiencia. Los puntos en común entre las mujeres moriscas, judeoconversas y cristianas viejas partían de su sometimiento a las estructuras patriarcales, una posición de exclusión y marginalidad que las igualaba, en cierto sentido, ante la opresión masculina.

Es por ello que el estudio de la magia amorosa ofrece un reducto donde la voz femenina se muestra cercana, sobre todo a través de los testimonios inquisitoriales, y se hace especialmente relevante en el caso de las moriscas, que fueron perseguidas doblemente, por hechiceras y por moriscas. A pesar de la afirmación de Mary E. Perry, que considera que las fuentes más cercanas a la voz de las moriscas son aquellas de los manuscritos aljamiados, creemos que la extensión y diversidad de recetas mágicas con fines amatorios, insertas en los misceláneos de magia, reafirma el interés que despertaba en los hombres el control de los impulsos que se asociaban al carácter indómito de la naturaleza femenina³⁵⁷.

El desarrollo de la hechicería en el ámbito femenino visto desde el prisma de los archivos inquisitoriales traduce un universo algo distinto del que muestran los escritos de magia: el de muchas mujeres que despechadas, abandonadas o enviudadas, buscaban una forma de subsistir al infortunio de la pobreza y el desamor. En nuestro acercamiento a la experiencia mágica y amorosa de las moriscas, hemos hecho recurso de ambos tipos de fuentes que pueden, en cierta medida, complementarse en la comprensión del universo emocional que traduce el pensamiento mágico, para arrojar luz no sólo al modo de proceder respecto a los mecanismos mágicos que se encuentran en las fuentes escritas, sino a las dinámicas sociales que ponían en funcionamiento.

³⁵⁷ Perry, Mary E. "Behind the veil", p. 44.

4.1. El silenciamiento de la voz femenina

La magia amorosa, tal y como va a ser presentada, consiste no solamente en un buen número de técnicas rituales y remedios para solucionar tensiones amorosas o consumir el deseo sexual de los individuos. También era un medio por el que se concebían las relaciones que escapaban al control de las convenciones matrimoniales instituidas, debido a sus características de ilegitimidad y clandestinidad, y se proyectaban en todas las capas de la población. En esta semántica de la posesión física, la comunicación en términos amorosos debía residir en los gestos que establecían como meta final la sexualidad y ésta, al parecer, constituía el verdadero lenguaje que hablaban los amantes³⁵⁸.

En el caso español, por un lado, existió un precoz desarrollo del código amoroso que hundía sus raíces en el refinamiento del erotismo oriental propio de la cultura árabe andalusí, con nociones eróticas que se reflejaron en la poesía picaresca de las jarchas, donde la voz de la amada reflejaba un nivel de apasionamiento que raramente se deja ver en la lírica popular romance³⁵⁹. En la literatura de tradición oriental, además, existían los tratados de erotismo, a diferencia de la ausencia de este tipo de literatura en el mundo occidental, donde el peso de la tradición agustiniana ahogaba cualquier intento de naturalización del acto sexual³⁶⁰. Con todo, tanto para cristianos como para musulmanes y judíos, el discurso sobre la naturaleza del amor se desarrollaba en el ámbito de la teología y el mejor ejemplo para entender la idea árabe de amor, en la época andalusí, es la obra del teólogo zahirí Ibn Ḥazm (s. XI), *El collar de la paloma*³⁶¹.

Por otro lado, la concepción negativa del erotismo, propia de la fe cristiana, la cual se puede ver incluso formando parte del origen de la fiebre de las brujas, alimentaba en el hombre el miedo del poder femenino para infundirle sentimientos pasionales. A partir de estas nociones que se perpetúan a nivel de escritos canónicos la imagen de la hechicera se fue fraguando durante siglos de escritura sapiencial y literaria en que la participación femenina fue anulada, ya que era el hombre quien acaparaba el control sobre la producción escrita³⁶².

³⁵⁸ A partir del acceso de la mujer a la literatura, véase el prólogo de Vicente Verdú al estudio de Luhman, Niklas, *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*, Barcelona: Península, 2008.

³⁵⁹ López-Baralt, Luce (ed.), *Un Kāma Sūtra español*, Madrid: Siruela, 1992, pp. 152 ss.

³⁶⁰ Ídem, pp. 207 ss.

³⁶¹ Ibn Ḥazm, *El collar de la paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*, Emilio García Gómez (ed.), Madrid: Alianza, 1990.

³⁶² El ensayo de Mar Martínez Góngora, en concreto, argumenta la perpetuación de las concepciones negativas sobre la naturaleza femenina en los escritos de humanistas del Renacimiento español. Martínez

El hecho de que la voz femenina se mantuviese silenciada durante siglos de escritura cristiana y musulmana se debió no sólo a que las mujeres sufrían los índices más altos de analfabetismo en comparación con la población de hombres puesto que no tuvieron prácticamente acceso a la enseñanza letrada, excepto en las capas altas, hasta bien entrada la Edad Moderna. Toda posibilidad de autoría femenina quedaba, además, enmascarada por la clara adscripción masculina de los espacios, medios y mecanismos que configuraban la producción intelectual, y del acceso a las profesiones regladas³⁶³, aunque pudieron darse excepciones, en concreto en el campo la medicina de mujeres.

Paralelamente al de la teología, el discurso sobre las emociones se producía, por tanto, dentro del debate médico sobre las cualidades humorales, el cual se enmarcaba en otro más amplio sobre la naturaleza del alma³⁶⁴. Pero el proceso de vulgarización de los escritos dedicados a las temáticas de salud e higiene, para los cuales actualmente se considera la posibilidad de una participación femenina, tampoco se produjo hasta una época tardía³⁶⁵. En el campo de la medicina de mujeres, que se configuró como un área especializada de la medicina occidental a partir de los primeros manuales del siglo XIV, se incluían diagnósticos sobre patología humoral que se orientaban al tratamiento de problemas emocionales femeninos como, por ejemplo, el caso de la ‘histeria’ o ‘mal de madre’, considerada una enfermedad procedente de un comportamiento anormal del útero³⁶⁶, mostrando un conocimiento científico cargado de prejuicios misóginos.

Estas concepciones negativas se anclaron en el pensamiento médico escolástico y, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, se asiste a un incremento de la actividad inquisitorial dirigida a las practicantes femeninas de la sanación y la magia después de que la actividad de las parteras se identificase y asimilase a la de las brujas a causa de su citada especialización en temáticas amorosas y reproductivas. También se asiste a su creciente marginación por el estamento médico, que reprobaba las prácticas poco

Góngora, Mar, *Discursos sobre la mujer en el humanismo renacentista español: Los casos de Antonio de Guevara, Alfonso y Juan de Valdés y Luis de León*, York: Spanish Literature Publications, 1999.

³⁶³ Granjel, Luis S., *El ejercicio médico y otros capítulos de la medicina española*, Salamanca: Universidad, 1974, p. 26.

³⁶⁴ Orbitg, Christine, “El sistema de las emociones: la melancolía en el Siglo de Oro español”, en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid: Adaba, 2009, pp. 71-98, esp. 72.

³⁶⁵ Green, Monica H., *Women’s healthcare in the medieval West*, Aldershot: Ashgate, 2000, pp. 7 y 25. Véase también Green, Monica H., *Making Women’s Medicine Masculine*, esp. Cap. 4. “The gender of the Vernacular”, pp. 164 ss.

³⁶⁶ Lemay, Helen R., “Antonius Guainerius and medieval gynecology” en Julius Kirshner y Suzanne F. Wemple (eds.), *Women of the medieval world: Essays in honour of John H. Mundy*, Oxford: Basil Blackwell, 1985, pp. 317-335, 323 y 334-335.

ortodoxas de estas sanadoras³⁶⁷. Por todo ello, el silenciamiento de la voz femenina en el debate teológico y médico concurrirá a una progresiva atrofia del papel de la mujer en el tratamiento de las dolencias asociadas a su función reproductora, en el ámbito oficial.

Sin embargo, estudios recientes han señalado un interés por parte de la autoridad médica por los remedios populares, cuya legitimidad rechazó a pesar de utilizar muchos de ellos, debido a la capacidad efectiva que las sanadoras demostraban en su utilización de las plantas y el tratamiento a los pacientes³⁶⁸. Lo cual se ve, por ejemplo en el tratado obstétrico de Damián Carbón, cuando menciona recetas aplicadas por mujeres, a las que dota de efectividad: “Las mujeres, empero, doctas de experiencias, dan del simiente de la mostaza con vino y hállanlo muy bueno. Y si queréis hacer experimento”³⁶⁹.

Como ha estudiado Montserrat Cabré, el valor historiográfico de las recetas que se encuentran en los tratados de cosmética y sanación radica en la formulación de un saber empírico que revela también los procesos de aprendizaje, adquisición y la posible participación de las mujeres en la redacción de los recetarios. Estas fórmulas, con una estructura mnemotécnica adaptada a la memorización, suelen estar constituidas de una rúbrica seguida del objetivo de la receta, composición, modo de preparación, aplicación y declaración de eficacia. Esta sintetización y distribución del conocimiento dirigido a las problemáticas femeninas en las recetas pueden revelar mucho acerca de la vida de las mujeres en la época de la composición³⁷⁰.

Además, la capacidad de las mujeres para relacionarse en los ámbitos ocupados tradicionalmente por ellas favorecía el intercambio de recetas o procedimientos mágicos destinados a reconducir o aliviar la carga emocional a la que se veían sometidas en una sociedad patriarcal. Las especialistas de la magia amorosa, algunas de ellas verdaderas psicoterapeutas de su época, ponían a prueba unos mecanismos mágicos donde se revelaba el mundo de las emociones femeninas con una nitidez deslumbrante.

Por tanto, de alguna manera, el conocimiento femenino repercutía en los niveles letrados de la sociedad, encontrando incluso que determinadas concepciones, como la de la composición y cualidades de la materia, se vehiculaban a través de sus actividades, aportando un excelente campo de experimentación de los posibles tratamientos a

³⁶⁷ Eamon, William, “Physicians and the reform of popular culture in early modern Europe”, *Acta Histriae* 17/3 (2009), pp. 615-626, 617.

³⁶⁸ Park, Katharine, “Medicine and magic: The healing arts”, en Judith C. Brown y Robert Davis (eds.), *Gender and society in Renaissance Italy*, London-Nueva York: Longman, 1998, pp. 129-149, 148-149.

³⁶⁹ Carbón, Damian, *Libro del arte de las comadres*, p. 38.

³⁷⁰ Cabré Pairet, Montserrat, “Las prácticas de la salud en el ámbito doméstico: Las recetas como textos de mujeres (s. XIV-XVII)”, en Begoña Crespo García, Inés Lareo Martín e Isabel Moskowich-Spiegel (eds.), *La mujer en la ciencia: Historia de una desigualdad*, Munich: Lincom, 2011, pp. 25-41, 27.

problemas fisiológicos y neuro-psicológicos. Su éxito o fracaso suponía el reconocimiento, en las distintas esferas de la sociedad, de determinadas técnicas en detrimento de otras³⁷¹.

En el mundo de las emociones, el cuerpo es el regulador de la experiencia, y aquí es donde la magia moderna funcionó como un excelente descodificador de las problemáticas femeninas, como revelan los mecanismos mágicos usados por las hechiceras, en que los amantes y demás componentes de la trama amorosa están simbólicamente representados. La voz de las mujeres se encuentra silenciada en la producción filosófica y religiosa alrededor de los temas del amor y las relaciones conyugales pero se puede encontrar, en la literatura aljamiada, como trazos dispersos que surgen súbitamente de un torbellino de imágenes. Mientras, las actas inquisitoriales ofrecen una versión refrescante y, a veces, íntima de los contactos entre comadres y sus conversaciones, donde la expresión y búsqueda de remedios a sus ansiedades revela el lado más humano de la convivencia interreligiosa. En sus demandas a los servicios de las hechiceras moriscas, el principal objetivo de las mujeres fue casi siempre mantener el favor del ‘amigo’, a veces a costa de poner en peligro la capacidad sexual de este. En el caso de los hombres, sus intenciones al demandar los servicios mágicos, se dirigían sobre todo a la consecución del mayor número posible de conquistas. Pues, como se ha subrayado algo peyorativamente desde la primitiva etnografía, la magia traduce los impulsos irreflexivos y expresa una ansiedad por la consecución del objeto de deseo de una forma inmediata³⁷².

4.2. Nociones filosóficas, religiosas y médicas sobre el amor

A partir de aquí, pasaremos a analizar la idea de amor contenida en los manuscritos aljamiados de magia, a través de las recetas destinadas a favorecer o perjudicar las relaciones amorosas, para dilucidar si se trata de una noción que se desmarca, o no, de los cánones religiosos. Comprobaremos la vinculación entre la ideología que opera acerca del amor en su vertiente culta y elitista, de los intereses de un estamento masculino, letrado y aristócrata, y una concepción del amor algo más cándida y espontánea, pero dirigida también a la posesión, a la sujeción, a la consecución del objeto de deseo, como la que se encuentra en los manuscritos aljamiados de magia.

³⁷¹ Lemay, Helen R., “Women and the literature of obstetrics and gynecology”, en Joel T. Rosenthal (ed.), *medieval women and the sources of medieval history*, Atenas-Londres: The University of Georgia Press: 1990, pp. 189-209.

³⁷² Sørensen, Jesper, *A cognitive theory of magic*, pp. 24-28.

Desde la visión religiosa, el placer amoroso compartido es en el Islam un acto lícito, recomendado en el Corán, que permite que los esposos cumplan la voluntad divina, y cuyo mejor ejemplo es la vida del Profeta, casado numerosas veces³⁷³. Existen ejemplos de tratados jurídicos musulmanes sobre derechos y deberes matrimoniales que muestran que la sexualidad, a nivel de prescripción normativa, difería de lo que las autoridades cristianas anticipaban en este sentido³⁷⁴.

En el Cristianismo, la idea de pecado asociada a la lujuria apunta a la noción de amor sensual, que permanece al margen de la pura reproducción, la cual debe ser la primera y última justificación para la realización del acto amoroso. El amor cristiano, proyectado hacia un más allá, que es la divinidad, no encuentra en la realidad temporal su razón de ser, y se desvincula del deseo sexual (*caritas* frente a *cupiditas*)³⁷⁵.

Se debe indicar, sin embargo, como rasgo común a ambos credos, que la noción negativa del amor, entendido como amor pasional o sensualidad, se equipara a la expresada en filosofía y medicina, que la consideraban un ‘accidente’ o una enfermedad. Es por ello que en la literatura médica se habla de ‘afectos’ y ‘pasiones’ que, mal concebidos, es deseable evitar desde el punto de vista de la teología y la filosofía³⁷⁶, en tanto están vinculados al pecado de la lujuria o el adulterio.

Por lo tanto, tanto el pensamiento musulmán como el cristiano observan la necesidad de control de los impulsos sexuales aunque, como veremos, la realidad social de la España medieval y moderna alteraba significativamente las nociones que se adscribían al pensamiento religioso y filosófico.

Como la sensualidad femenina está en el origen del amor sensual, las dolencias asociadas a la especial fisiología de la mujer, tendrán una consideración acorde con las ideas emanadas del galenismo, el sistema médico de representación humoral que prevalece en el siglo XVI³⁷⁷. *De passionibus mulierum (De las dolencias de las mujeres)*, una obra médica de mucho uso a partir de esta época, muestra en su título que

³⁷³ Álvarez de Morales, Camilo, “La sociedad de al-Andalus y la sexualidad”, en Mercedes García Pérez y Gracia López Anguita (eds.), *Conocer al-Andalus. Perspectivas desde el siglo XXI*, Sevilla: Alfar, 2010, págs. 43-76, 46-48.

³⁷⁴ De ellos el mejor, y único, ejemplo español es el debido a la pluma de un morisco español exiliado en Túnez, editado por Luce López. *Un Kāma Sūtra español*, Madrid: Siruela, 1992, pp. 207 ss.

³⁷⁵ Arendt, Hannah, *El amor según San Agustín*, Madrid: Encuentro, 2001, p. 51.

³⁷⁶ Tausiet, María, y James S. Amelang (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid: Adaba, 2009, p. 9.

³⁷⁷ Oorbitg, Christine, “El sistema de las emociones”, pp. 96-98; Al tipo de amor que viene causado por un exceso de humor melancólico en el hombre se llamó amor ‘hereos’, vinculado con lo heroico, en la literatura médica griega transmitida por los árabes, y a la pasión amorosa como una *species melancholiae*. Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía: Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Madrid: Alianza, 1991, p. 103.

el término *passion* al que se asignaba un sentido negativo en el sistema de las emociones, es el referente de los males relacionados con el aparato reproductor femenino. La obra desarrolla un discurso sobre la naturaleza cálida y seca del hombre, que es mitigada y complementada por la naturaleza fría y húmeda de la mujer, y sobre la mayor propensión de esta a la enfermedad debido a su “naturaleza más débil, [...] sobre todo en lo referente a los órganos implicados en la obra de la naturaleza”³⁷⁸.

También las nociones sobre la ‘histeria’, enfermedad causada por un exceso de melancolía, que aflige a las féminas, conectan con el sistema médico-astrológico, de modo que la naturaleza fría de la mujer se relacionará con la acción de Saturno, el planeta melancólico por excelencia. De ahí las nociones sobre el ‘mal de madre’, enfermedad que afecta al útero, y la necesidad de preservarlo y tratarlo contra los influjos del planeta nefasto. Esto es lo que en medicina medieval se llamó ‘sofocación del útero’ y que comprendía algunas dolencias asimilables a la epilepsia, que se creía estaban causadas por la presión del útero, ‘la madre’, al cambiar de posición³⁷⁹.

La supuesta irracionalidad de las reacciones y de los afectos femeninos, que se creían condicionados por la especial composición del cuerpo de la mujer, provocaba tanto los desequilibrios emocionales causados por el útero o ‘madre’ y asociados, a su vez, al humor melancólico. Pero el tratamiento, en estos casos, se inclinaba a un tipo de sanación religiosa, indicando con ello el intento de la autoridad de cubrir con razones teológicas los tradicionales miedos e incomprensión hacia la psique y la fisiología femeninas. Además de que “las limitaciones de la medicina de la época contribuían a adjudicar el origen de las dolencias tanto a las causas de orden natural, como al castigo divino, al demonio, a maleficios y hechicerías, a influjos astrales”³⁸⁰.

El interés que el clero manifestó por el género femenino basculaba entre el puro interés sexual y el tratamiento de sus dolencias, que podía extraerse de un conocimiento más o menos libresco, así como de los problemas asociados a las condiciones sociales de las féminas. El contacto de los representantes del estamento eclesiástico con el grupo de las mujeres estaba favorecido por la especial relación de los confesores con sus feligresas, lo cual daba lugar a una lista de casos procesados en la Inquisición a miembros del estamento eclesiástico en que los ‘solicitantes’ conformaban un grupo

³⁷⁸ Garrido, Elisa *et alii* (eds.), *Historia de las mujeres en España*, Madrid: Síntesis, 1997, p. 446.

³⁷⁹ Vázquez, Concepción y M^a Teresa Herrera, “Dos capítulos ginecológicos: árabe y castellano”, *Asclepio* 33 (1981), pp. 183-241, 228.

³⁸⁰ Campagne, Fabián A., “Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVII: Un combate por la hegemonía”, *Dynamis* 20 (2000), pp. 417-456, 421-422.

muy nutrido³⁸¹. La frecuencia del delito hizo que Pedro Guerrero, Arzobispo de Granada, solicitara de la Santa Sede un traspaso de la jurisdicción ordinaria de las órdenes religiosas en 1557, con lo que el delito quedaba sujeto a la Inquisición³⁸². Las interacciones de clérigos y devotas en los márgenes de la normatividad daba lugar a la transgresión de sus roles asignados, pero también compensaban las carencias a las que se enfrentaban las mujeres en una sociedad afectada por una movilidad masculina creciente. El clérigo, además, mantenía su autoridad en ámbitos que no le habían sido oficialmente asignados originando, en ocasiones, nuevas formas rituales o mágicas, o desarrollando, en casos extremos, competencias como la sanación o la adivinación³⁸³.

En el caso de la sanación de las dolencias femeninas, la intromisión del estamento eclesiástico pudo dar lugar a situaciones verdaderamente escandalosas para la mentalidad ortodoxa. Estas intervenciones, sin embargo, participaban de la religiosidad popular y mágica a partir del carisma oficialmente atribuido al representante de la institución eclesiástica para el tratamiento de la enfermedad. Como ejemplo de ello, extraigo una nómina para curar el mal de madre, de un cuadernito de recetas en el Archivo Diocesano de Cuenca, que la Inquisición requisó a Jerónimo de Liébana, clérigo muy entendido en temas de magia amorosa y varias veces procesado por el Tribunal a finales del siglo XVI. La conjuración del ‘mal de madre’ por medio de palabras supuestamente sagradas, que mencionan a todos los miembros de la familia de María: Joaquín, Ana e Isabel muestra, además, que las disfunciones fisiológicas femeninas no estuvieron desprovistas de sentido religioso:

“Traiga cualquier mujer escrito en un papel esto que se seguirá y en firmado tiene nómina. Tráigalo en parte que toque alguna parte del cuerpo del medio abajo y jamás tendrá mal de madre: +O Theos et Verbum + Yochinos Caro + Althanatos factum et verbigadi quax tenel mayort. Pater +Ymon +entis +Geobeth coroch quexlat María +Anna +et Elisabeth +sicut scriptum est cuia fecit mihi Dominus Misericordiam +et

³⁸¹ Stella, Alessandro, *Le Prêtre et le Sexe. Les révélations des procès de l’Inquisition*, París: André Versaille, 2009.

³⁸² García Fuentes, José M^a, “Inquisición y sexualidad en el Reino de Granada en el siglo XVI”, *Chronica Nova* 13 (1982), pp. 207-229, 217 ss.

³⁸³ El caso de Catalina de Tapia es revelador del estado de abandono en que se encuentran las mujeres en una zona como Toledo y la posibilidad de alivio que ofrecían algunos clérigos ante la falta de recursos oficiales para la resolución de las problemáticas derivadas de tal situación. Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas*, v. 2, pp. 21 ss.

sanate sim ego N. exilla hora per santum nomen Jehovah Omnipotens et Vera Salus fit. Amen. Y debajo desto escrito vaya destes caracteres: *Goth Fitas sic est*³⁸⁴.

El significado que se extrae del tratamiento del cuerpo femenino en esta nómina (talisman) indica que la mujer, por su especial composición fisiológica, es sensible a las influencias malignas, las cuales se pueden paliar mencionando la figura de la Virgen, única mujer que, para el Cristianismo, fue concebida sin mácula y quedó intocada aún después de parir³⁸⁵. La maternidad, por tanto, parecía ser el paliativo a las dolencias neurofisiológicas propias de las mujeres, y de ahí la importancia que adquiriría la invocación a la Virgen tanto en conjuros mágicos del tipo que acabamos de ver como en los tratamientos médicos. Este recurso a la Virgen en la magia aplicada por clérigos, por otro lado, no se diferenciará demasiado del tipo de recetas y conjuros a los que recurrían las mujeres, incluso moriscas, sobre todo en el tratamiento de disfunciones asociadas al ciclo reproductivo, por el peso de la imagen maternal de María, lo cual se verá con más detenimiento en los dos próximos capítulos.

Todo lo anterior parece revelar que las problemáticas relacionadas con el desarrollo sexual y emocional, o sensualidad femenina, suponían un problema que se intentaba resolver dentro del ámbito del pensamiento filosófico y la religión, y para lo cual la medicina aún no contaba con soluciones satisfactorias. Tanto era así, que la magia invertía lo que desde la teología, la filosofía y la medicina se teorizaba en base a los prejuicios que causaba la anormal disposición del cuerpo femenino a los influjos de los humores maléficos. Aún, desde los estudios actuales, se achacan las visiones demoníacas de algunas mujeres, como el típico matrimonio o trato carnal con el Demonio, a problemáticas derivadas de la represión sexual³⁸⁶.

A continuación, pasaremos a explorar las fuentes aljamiadas en sus recetas para tratar problemáticas amorosas, las cuales van a dar pistas sobre el marco ideológico sobre el que se construyen las emociones expresadas en la magia morisca.

³⁸⁴ ADC, Inq. Leg. 435/6150 Bis. La nómina se encuentra transcrita en Cordente Martínez, Heliodoro, *Brujería y hechicería*, p. 118.

³⁸⁵ Es necesario recordar la importancia que las figuras de Jesús y María tenían también para los moriscos, lo cual desarrollaremos en próximos capítulos. Se puede ver también Vespertino Rodríguez, Antonio, "Las figuras de Jesús y María en la literatura aljamiado-morisca", en Antonio Galmés de Fuentes (ed.), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid: Gredos, 1978, v. 3, pp. 259-312.

³⁸⁶ Ya Pedro de Valencia atribuyó las visiones de los brujos a una excesiva inclinación a la melancolía, que provocaba el 'morbum imaginisum'. Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, p. 239. A un nivel simbólico profundo, Ginzburg habla de la correlación del fenómeno de la brujería con la sexualidad femenina, como si el aquelarre fuese la formulación en negativo de los valores del medio circundante. Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna: Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona: Muchnik, 1991, p. 16.

4.3. El amor y la sexualidad en los tratados aljamiados de magia

En los tratados aljamiados de medicina se compilan recetas para aliviar las dolencias con las que se enfrentaban los miembros de la comunidad morisca en su día a día, sin ir más allá en consideraciones teóricas. Un buen ejemplo de ello es el manuscrito aljamiado T8 de la Real Academia de la Historia, que incluye en sus páginas remedios para los dolores, problemáticas fisiológicas y dolencias femeninas, pudiendo considerarse un tratado de obstetricia y ginecología para el uso de la comunidad, muy islamizado³⁸⁷. También existen ejemplares que tratan temas de magia y sanación en la misma medida, uno de ellos el manuscrito J59 donde, junto a técnicas de adivinación y conjuros destinados a lograr atraer el amor o provocar el desamor entre dos personas, se encuentran recetas destinadas al tratamiento de los problemas asociados al aparato reproductor femenino y a la gestación. En este manuscrito, además, se consignan simbólicamente los aspectos que configuran la relación amorosa, y que aparecen descritos en sucesión continua, como una misma y única realidad en fases distintas de su desarrollo. Para lograr la atracción o la repulsión entre dos personas, las recetas son abundantes en cualquier manual de magia. El hecho de que aquí los remedios relacionados con los males del aparato reproductor, mamario y problemas de concepción se encuentren en una sucesión continua con las recetas amorosas lleva a pensar que el manuscrito árabe-aljamiado J59 pueda tratarse de un manual dedicado a la medicina de mujeres en una parte de sus folios.

En primer lugar, expondremos el concepto de amor que se extrae de dicho misceláneo. Encontramos al menos tres recetas dedicadas a la ‘aburrensia’, ‘para aborrecer’ y ‘para amorya’, y otros tres llamados ‘caso *maḥabba*’, es decir, ‘Caso para el enamoramiento’. *Maḥabba* [محبّة] es una derivación de *ḥubb* [حبّ], amor, en árabe, y alude al proceso en el que se desarrolla la emoción entre dos sujetos, lo que se podría traducir por ‘cortejo’. Los procedimientos a los que se recurre en estos casos hacen uso de un sistema de simbolismo por el que las semejanzas y conexiones entre los individuos se transmiten a través del aire y el agua:

“Nota. Caso *maḥabba* Escribirás esto y colgarlo has al aire y son estos los Nombres que has d’ escribir [siguen tres líneas de escritura]”³⁸⁸.

³⁸⁷ Villaverde Amieva, Juan C., “Recetarios médicos aljamiado-moriscos”, pp. 308-309; *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca*, Emma M. Guijarro Hortelano (ed.).

³⁸⁸ Ms. árabe-aljamiado J59, BTNT, f. 216v. Véase también anexo III, p. 452.

Además de estos casos *maḥabba*, los remedios para ‘amorío’ también utilizan mecanismos simbólicos pero, en este caso, aparecen vinculados a la tierra o relacionados con el fuego (enterrar en la tierra, encerrar en caña, enterrar en fuego manso). Es posible, incluso, que en estos dos tipos de receta se consignent sendas formas de amor diferentes. Por un lado, un amor nacido de una pulsión pasional, joven. Se trataría de crear amor entre dos personas que no se conocen, o que nunca han tenido contacto sexual. Por otro lado, el segundo tipo sería un amor arraigado en la tierra, producto de la perseverancia o la convivencia, que se pretende conservar, simbolizado por el fuego del hogar, como se expresa en la siguiente receta:

“Nota. Caso para amorío a quien querrás. Escribirás estos Nombres [siguen seis líneas de Nombres y versos coránicos] y enterrarlos has en fuego manso pues el verná en la hora y en el día le hará operación. Acabó”³⁸⁹.

En este último caso, que combina en una misma receta los elementos fuego y tierra, parece tratarse de un vínculo existente entre dos que ya se conocen, lo cual se infiere del hecho de que el amante, que en este caso debemos creer que sea un hombre, es dirigido hacia el emplazamiento en que se encuentra el receptor del encantamiento tras la operación mágica.

Un último procedimiento que aparece tipificado en nuestro manuscrito es el de la ‘aborrancia’, y es el caso al que se refieren las legislaciones cuando tratan de los hechiceros o hechiceras que separan matrimonios. La separación de matrimonios es una de las principales atribuciones a las hechiceras en los textos de todos los tiempos y, aún en las actas del Sínodo de Guadix, se recoge la mención a esta práctica³⁹⁰. Para provocar el aborrecimiento, lo aconsejado en nuestro manuscrito es escribir unos sellos indicados en tres piedras y enterrarlos en la casa de la pareja a quien se desee afectar con el hechizo o, como parece indicar la receta, de la persona a quien se desea olvidar. La tercera piedra podría indicar la intervención de un tercero que irrumpe en el término amoroso, con lo cual se pretendería dañar el vínculo:

“Nota. Para aborrecer tomarás tres piedras de tres fosales y escribirás estos sellos en las piedras y entiérralos en la casa de quien tuvieras el amor. Y también es bueno para dar. Y es esto [sigue un signo anteojado]. Acabó”³⁹¹.

³⁸⁹ Íbidem.

³⁹⁰ López de la Plaza, Gloria, “Las mujeres moriscas granadinas”, p. 312.

³⁹¹ Ms. árabe-aljamiado J59, BTNT, f. 218r. Véase también anexo III, p. 455.

Por los ejemplos vemos que, más que un concepto de amor, lo que se estipula en estos tratados de magia son rituales imbuidos de simbología para la creación o alteración de relaciones conyugales, mediante la representación de los sujetos y la participación de los elementos por los que las emociones se vehiculan entre ellos. El amor es entendido como una energía que circula y se puede reconducir manipulando sus símbolos, como en una fase pre-lingüística de la comunicación que afecta a la conciencia de modo operativo.

Las vías que especifican las recetas mágicas para la manipulación de esos vínculos son los mismos elementos en que se basa el sistema galénico-hipocrático en la configuración y tratamiento de la enfermedad, la base de la composición del cosmos, es decir, aire, agua, tierra y fuego. Además, el hechizo hace uso del simbolismo y la numerología para representar al sujeto o sujetos a quienes se quiere influir, como en el número de las piedras que se deben enterrar.

Otro ejemplo que escenifica las relaciones amorosas, esta vez en el marco del espacio doméstico, es el que aparece en la parte dedicada a la magia del manuscrito aljamiado J22, en una receta que ilustra el celo amoroso. Esta emoción tan mediterránea se muestra mediante un mecanismo para forzar la fidelidad de la mujer, apropiándose del método de enterrar objetos, en este caso un escrito acompañado de signos mágicos, en el ‘bimbral’ o umbral, de la casa, esto es, en el límite figurado del espacio conyugal del que no ha de salir la mujer -y, podría también añadirse, simbolizando la vulva-, enfatizando así la cualidad sugestiva del procedimiento:

“Capítulo para la mujer, que no faga adulterio. Escrebirás estos silos, con sangre de cabrón negro o de gallo negro, en un trapo. Después enterrarlo as debaxo del bimbral de la puerta de la casa; pues ella será atada de todos los hombres y ella no fará adulterio; y si ternás el escripto y lo rescoglarás sobr’ella, pues es más aprovechante para ella. Y si no querrás que ella lo lieve, tocarás con el escripto sus tetas y su corazón y su natura; después enterrarlo as debaxo del bimbral de la puerta de la casa; y ello es probado, con



licencia de Dios; y es esto
Acabó, alabado sea Dios”³⁹².

El tipo de recetas de magia amorosa que encontramos en los tratados aljamiados, por tanto, no sólo traducen un sistema de símbolos conectados con el mundo natural, sino

³⁹² Ms. aljamiado J22, BTNT, f. 55v. *Libro de dichos*, p. 23.

también con las dinámicas sociales, con los modos de relación de los sexos según el sistema instituido y dominante.

La magia de los manuscritos aljamiados se nutre de un desarrollo ritual imbuido de pensamiento religioso, y ha perdido ya algunas de las características con las que contaba la magia andalusí de transmisión oriental. En el tratado que hemos mencionado con anterioridad como la fuente principal del tipo de magia talismánica practicada en al-Andalus, *Gāyat al-Hakīm*³⁹³, encontramos que la acción de enterrar elementos que simbolizan a los amantes sirve también, igual que el *Libro de dichos*, para mantener la fidelidad, pero introduciendo elementos astrológicos:

“Cuando quieras hacer un talismán para suscitar el amor entre dos personas y que el afecto tenga la solidez de una cadena, haz un talismán de cada uno a su semejanza. Que sea a la hora de Júpiter o de Venus, que la Cabeza del Dragón esté en el ascendente, que la luna esté en relación con Venus o en un aspecto favorable con ella, que el señor de la casa VII se relacione con el señor del ascendente en aspecto trígono o sextil. Así, reúne los talismanes entrelazándolos, y entiérralos en el sitio de uno de ellos -naturalmente, del que quieras que ame más que el otro-. Y ocurrirá como tu deseas”³⁹⁴.

En este caso, los elementos que simbolizan a los amantes lo hacen de forma figurativa, y la tierra bajo la que se colocan estas figuras sigue siendo el vehículo que canaliza el deseo expresado en el hechizo. Los símbolos que acompañan el rito en el talismán aljamiado son los signos, números o sellos, que han sustituido a la imagen de los amantes que aparece en *Picatrix* (si lo admitimos como precedente de la magia contenida en el caso del manuscrito aljamiado).

Estas imágenes, así como las coordenadas astrales, traducen un tipo de correspondencia entre los individuos a quienes se pretende afectar que, en caso del manuscrito aljamiado, se plantea específicamente como un objetivo instrumental masculino: el de lograr la fidelidad de la mujer. La particularidad idiosincrática de los escritos aljamiados de magia actualiza el mundo de emociones que se vive alrededor de

³⁹³ En el próximo ejemplo extraído de *Gāyat* se utilizará la versión latina de *Picatrix* y se incluirá en nota a pie de página la versión árabe, donde se comprobará la fidelidad de aquella. Los ejemplos de manuscritos aljamiados la incluirán, siempre que exista en ellos una parte en árabe, en nota a pie. En posteriores ejemplos de *Gāyat* aportaremos simplemente la versión latina, sin incluir el extracto árabe.

³⁹⁴ *Picatrix: Un traité de magie medieval*, p. 64. Según el texto árabe: *طلسم لاتماع محب مع محبوبه ودوام الفتهم. تصنع مثالهما بساعة المشترى والطلالع فيه الرأس والقمر مع الزهرة متصل بها او مقارن لها ودليل السابع متصل بدليل الطالع من تثلث او تسديس اتصال قبول واجمعهما متعاقبين وادفنهما في موضع الحب وقد يصنع هذا لرجل صد عن اهلها و اردت عودته اليهم. Pseudo-Mağrīī, p. 26. A partir de ahora se utilizará solo la traducción de la versión latina.*

la práctica de la magia cuyo precedente se encuentra en las fuentes medievales y, como decía, desde un punto de vista eminentemente masculinizado.

A pesar de la pérdida de coordenadas astrológicas que se observa en los tratados aljamiados de magia, todavía aparecen consignados en algunas recetas, como en nuestro manuscrito J59, de forma no muy distinta a las aconsejadas en *Picatrix*. Así, en una receta ‘para amorío’:

“Nota. Caso otro. Escribirás día del *yumu‘a* (viernes) en la hora de *azzahara* [siguen cuatro líneas de Nombres angélicos] guardarás estos Nombres en tu persona, y todos los que te verán te amarán amor fuerte, hombres y muýeres. Y para vender su mercadería. Acabó”³⁹⁵.

En el capítulo octavo, dedicado a la astrología, se expondrán más extensamente las coordenadas astrales de los días de la semana en que el día del *yumū‘a*, el viernes, es el que se adscribe a Venus. También la hora de *azzahara* que se refiere a Venus, Zuhar, uno de los planetas benéficos, en conjunción con Saturno, tenía una influencia importante en la causa de la inclinación amorosa en las personas y el desarrollo del amor melancólico, según argumentaba, en su tratado dedicado a la magia astral, Marsilio Ficino. El aspecto funesto del sentimiento pasional, que podía estar causado por una inusual disposición planetaria, destinará a los amantes el sufrimiento, haciendo preciso un tratamiento, cual si de una enfermedad se tratase:

“Esto requiere en todos un largo periodo de tiempo; en los melancólicos, larguísimo, sobre todo si cayeron en las redes bajo el influjo de Saturno. Además, ese tiempo es amarguísimo, si fueron subyugados en el momento en que Saturno era retrógrado o estaba en conjunción con Marte o en oposición al Sol. Este mal dura también muchísimo tiempo en aquellos en cuyo nacimiento Venus se encontraba en la casa de Saturno o bajo el aspecto de Saturno y la Luna”³⁹⁶.

Bajo esta concepción de amor, todo empieza por la visión del amado o amada. Son la vista y la imaginación las que están en el origen del sentimiento amoroso, que puede incluso llevar a los enamorados a un desequilibrio humoral, la melancolía, verdadera enfermedad según la noción galénica imperante en la época. Esta idea particular de

³⁹⁵ Ms. árabe-aljamiado J59, BTNT, f. 218v. Véase también anexo III, p. 456.

³⁹⁶ Ficino, Marsilio, *De Amore: Comentario a “El Banquete” de Platón*, Rocío de la Villa Ardura (ed.), Madrid: Tecnos, 1986, p. 217.

amor se inserta en una tradición médica y filosófica que, como vemos en la afirmación de Ficino, es atravesada por nociones astrológicas³⁹⁷.

Pero, como digo, la práctica femenina también pudo alterar los cánones religiosos y filosóficos así como los modos normativos de interacción entre los géneros. A continuación, se va a abrir una ventana a las costumbres y ritos matrimoniales, como preámbulo a la versión femenina de la magia amorosa. Continuaremos indagando en la literatura cosmética, donde se encuentran algunos recursos de mujeres para asegurar la atracción del cónyuge, y veremos cómo se preparaban las moriscas antes del matrimonio, a partir de los testimonios inquisitoriales.

4.4. El cuidado del cuerpo: textos y prácticas

Como acabamos de ver, lo que transmite la literatura aljamiada son escritos de hombres así como una vía de expresión de ideas imbuidas de religiosidad, de signo masculino. En el presente apartado, además, se va a resaltar la valorización del placer y del cuerpo que también se daba en la cultura árabe, y su influencia en la imagen que tuvo la mayoría cristiana de la minoría morisca. Por otro lado, se hará un primer acercamiento al modo de tratamiento de su propio cuerpo por los miembros femeninos de la comunidad morisca a partir de la literatura dedicada a temas de cosmética y salud, la cual enmarca una parte importante de las convenciones culturales a las que se sometía la autorepresentación del cuerpo femenino.

Nos remitiremos también a obras de literatura médica que recogen recetas destinadas a tratar los temas de la salud y la belleza, extrayendo de ellas los elementos susceptibles de una interpretación mágica o simplemente exótica, que más llamaron la atención de la población y las autoridades. Tras ello, presentaremos una panorámica del modo en que transcurría el rito morisco del matrimonio y de cómo estos usos y costumbres fueron objeto de la condena de la autoridad. Finalmente, se expondrá cómo las representaciones de la sensualidad presentes en la literatura y la imagen de los moriscos percibida por la mayoría cristiano-vieja se conjugan en la especial inclinación de la minoría hacia la magia, para tratar temas de amor y desamor, así como de disfunciones emocionales y sexuales.

³⁹⁷ Mújica Pinilla, Ramón, *El collar de la paloma del alma. Amor sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Hazm y de Ibn Arabi*, Madrid: Hiperión, 1990, pp. 48-51.

4.4.1. Tratados de cosmética e higiene

En primer lugar es necesario mencionar las obras de cosmética, tanto las escritas en árabe, como hebreas y castellanas, ya que la aparición de recetas comunes abre la posibilidad de la existencia de un fondo de prácticas entre las mujeres de todas las adscripciones religiosas, en torno a la belleza. La razón por la que se introducen aquí las obras de cosmética se debe a que la belleza femenina constituye un factor muy importante para la unión amorosa y la vida conyugal en la época, igual que hoy en día. Es la supeditación de las mujeres a la mirada de los hombres la que está en el origen del amor-pasión, como vimos más arriba, y por lo tanto el objetivo de las recetas usadas por ellas será el adorno personal.

En estas obras, por tanto, se encuentran consignadas algunas de las recetas y remedios que se usaban propiamente en un primer estadio de su preparación para el matrimonio o la unión sexual para el embellecimiento del cuerpo y, después, para su mantenimiento. En los tratados de cosmética, además, se intercalaban nociones de magia dirigida a la salud reproductiva, las cuales se verán más específicamente en los próximos capítulos.

Las obras en que quedaron consignados los remedios aplicables a problemas relacionados con la sexualidad y con el cuidado del cuerpo femenino, en la medicina árabe, obtienen el nombre genérico de *zīna* (cosmética). Este tipo de literatura tuvo un gran desarrollo en al-Andalus, por parte de los médicos más reputados, como Abū l-Qāsim al-Zahrāwī, Abulcasis, (s. X)³⁹⁸, o Ibn Zuḥr (s. XII), este último con su *Kitāb al-Iqtisād fī iṣlāḥ wa-l-ayṣād* o *Kitāb al-Zīna (Libro de la moderación respecto la restauración de almas y cuerpos o Libro de cosmética)*³⁹⁹. Concepción Vázquez se ha ocupado del estudio de este apartado de la medicina andalusí, en concreto a través de la obra de Ibn al-Jaṭīb (s. XIV)⁴⁰⁰, el cual se basó a su vez en al-Rāzī (s. X) e Ibn Zuḥr, entre otros, manteniendo el mismo esquema expositivo en lo relativo al cuidado del cuerpo y empezando por la cabeza, en orden descendente. Es notable el apartado que dedica al cuidado y reparación de la vulva, hímenes perforados o simulación de

³⁹⁸ Al-Zahrāwī, Abū-l-Qāsim, *Un tratado de estética y cosmética en Abulcasis*, Luisa M^a Arvide Cambra (ed.), Granada: Universidad, 2011.

³⁹⁹ Álvarez Millán, Cristina, “The Clinical Account in medieval Islamic medical literature: *Tajārīb* and *Mujarrabāt* as Source”, *Medical History* 54/2 (2010), pp. 195-214, 205-206.

⁴⁰⁰ Se trata del capítulo octavo (parte II) de la obra de Ibn al-Jaṭīb, que está dedicado precisamente a la cosmética, *El libro del 'Amal man ṭabba li-man ḥabba*, Concepción Vázquez (ed.), Salamanca, Universidad, 1972.

virginidad⁴⁰¹, lo que más tarde se denominará ‘arreglar descosidos’, que será una de las especialidades de las hechiceras castellanas⁴⁰².

También contamos con obras de cosmética y ginecología hebreas y castellanas de la baja Edad Media que sirven para enmarcar el contexto en que se fraguó la composición de nuestros tratados aljamiados de magia. El tratado hebreo más importante al que hemos tenido acceso por contar con una cuidada edición y traducción, por Carmen Caballero Navas, es *Sefer Ahavat našīm* (*El libro de amor de las mujeres*), cuya composición se adecua perfectamente al tipo de taxonomía que aplicamos al ámbito de la magia del amor, ya que abarca temáticas de cosmética, magia amorosa, así como de ginecología y erotología. Este tratado hebreo, y otros que se traducen del latín, dedicados al cuidado del cuerpo femenino, podrían partir de la extensión en el siglo XIII de un grupo de escritos procedentes de la escuela médica de Salerno, de los cuales se ocupará en el próximo capítulo⁴⁰³.

Lo que interesa resaltar de estos tratados es que reunían informaciones tomadas de diversas fuentes árabes de medicina dedicadas al cuidado del cuerpo femenino, su salud e higiene, así como recetas de cosmética, conformando un género propio⁴⁰⁴. Ya en el ámbito latino, el *Manual de mugeres*, que se encuentra en un manuscrito anónimo del siglo XV, ofrece el ejemplo de una versión de este género de literatura dedicado a la cosmética y medicina de mujeres, en castellano⁴⁰⁵. Muchos otros ejemplos se podrían dar de este tipo de literatura cuyas recetas, indudablemente, tuvieron un gran éxito entre la población femenina e, incluso, procederían de sus propias experiencias aunque, como apunta Monica H. Green, no se puede asegurar que ellas fueran las lectoras reales de estos textos excepto en casos muy concretos y documentados⁴⁰⁶.

Hemos traído a colación todos estos ejemplos puesto que complementan las referencias que aparecen en los tratados aljamiados dedicados a la medicina de mujeres, como el citado manuscrito árabe T8 de la Real Academia de la Historia, o algunas de las recetas de nuestro manuscrito árabe-aljamiado J59. Si bien este último no se puede catalogar como una compilación dedicada propiamente al tratamiento de dolencias de

⁴⁰¹ Vázquez, Concepción, “Sobre la cosmética (zīna) del s. XIV en al-Andalus”, *Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Farmacia* 129 (1982), pp. 9-48, 39-40.

⁴⁰² Gracia Boix, Rafael, *Brujas y hechiceras de Andalucía*, Córdoba: Librería Vistalegre (2ª ed.), 2001, p. 173.

⁴⁰³ *The book of Women`s Love*, pp. 12-13.

⁴⁰⁴ Ídem, p. 166.

⁴⁰⁵ *Manual de mugeres*, Alicia Martínez Crespo (ed.), ya citado.

⁴⁰⁶ Sobre esto se puede ver Green, Monica H., *Women`s healthcare*, Essay VII, “The Possibilities of Literacy and the Limits of Reading: Women and the Gendering of Medical Literacy”.

mujeres, como sí lo ha sido el tratado de medicina del misceláneo T8⁴⁰⁷, la abundancia, en su primera parte, de recetas destinadas a ellas lleva a estimar esta posibilidad.

El hecho de que no exista una compilación exhaustiva de toda la literatura que aborde la problemática que se asociaba a la psicología, la sexualidad o al ciclo menstrual femenino, hace que tengamos que recurrir a un abanico amplio de fuentes donde se vislumbra la estrategia femenina cara a la consecución del objetivo amoroso, así como al tratamiento de dolencias propiamente femeninas y en las que los usos de las propiedades de la materia desde un uso simbólico, como recogían los tratados de *jawāṣṣ*⁴⁰⁸, no dejaban de estar presentes.

4.4.2. El cuidado del cuerpo y el rito morisco del matrimonio

A pesar de la profusión de informaciones que se incluyen en los manuscritos aljamiados de magia, estos no hablan de cómo se llevaba a cabo la aplicación del remedio o el rito en la vida cotidiana. Para eso debemos recurrir intermitentemente a las fuentes históricas, a pesar de que ellas dan particularmente la visión de los cristianos viejos. Además, en lo que concierne a los ritos moriscos asociados a la vida y la muerte⁴⁰⁹, en concreto, estos se desarrollaban en los espacios en que la mujer tenía la hegemonía, debido a su papel de conservadora de estas costumbres que le adjudica la tradición religiosa⁴¹⁰.

En el Islam, la ceremonia del matrimonio tiene un marcado carácter social, además de jurídico, puesto que no se considera un sacramento sagrado y sellado por la divinidad, como sí ocurre en el Cristianismo. Con las conversiones forzadas, los edictos de asimilación de los moriscos fueron poniendo trabas a la celebración de sus ritos de matrimonio, y a la práctica de características propias de la práctica islámica, como la poligamia, aunque esta última no era muy común, y los matrimonios endogámicos⁴¹¹.

Estas prohibiciones conocieron una momentánea suspensión antes de la Guerra de la Alpujarra, sobre todo en la zona de la sierra granadina, donde más vivamente se reivindicó la pertenencia a una identidad musulmana de la población. Los procesos

⁴⁰⁷ *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca*, Emma Guijarro (ed.).

⁴⁰⁸ MacDonald, Michael V., "Animal-books as a genre in Arabic Literature", *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 15 (1988), pp. 3-10.

⁴⁰⁹ Un ejemplo de ello es el caso de Luisa Fabría, morisca vecina de Cantoria, Granada, procesada "porque fue magita de las bodas y echaba agua sobre las sepulturas de los moros yendo en una procesión pidiendo agua", AHN, Inq. Lib. 1953, nº 73, año 1561, f. 16v. Más adelante se hablará sobre la figura de la 'magita de las bodas'.

⁴¹⁰ Hasenfeld, Ghalia, *Women between Islam and Christianity*, pp. 113-116.

⁴¹¹ Vincent, Bernard, y Raphaël Carrasco, "Amour et mariage chez les morisques".

inquisitoriales que se llevaron a cabo antes y después del levantamiento dan cuenta de algunos de los ritos matrimoniales que se llevaron a cabo en esta época en las montañas⁴¹². Aparte de estas escasas descripciones de las cuales sólo conservamos los resúmenes de causa de la Inquisición granadina, conocemos también el informe realizado a propósito del sínodo de Guadix de 1554⁴¹³.

Este informe no muestra, sin embargo, que algunas de las ceremonias del ritual del matrimonio podían considerarse preceptivas y otras propias de la localidad o región, y esta indefinición se planteaba asimismo en las relaciones de causas con testimonios a propósito, por ejemplo, del uso de la alheña⁴¹⁴. La alheña es una planta cuyo uso como embellecedor ha sido reportado por la tradición del Profeta (*ḥadīth*). Se trata, por lo tanto, de una seña de identidad que manifestaba una vinculación religiosa, si bien desde el punto de vista cultural su significado abarcaba un sentido de fertilidad y feminidad, por lo que su uso por personas de distintas creencias no debía suponer, necesariamente, una adscripción religiosa.

Sin embargo, la cuestión de las identidades religiosas y sus señas era, ya en la época medieval, un motivo que trascendía hasta alcanzar el sentido político. Los motivos por los que los moriscos granadinos se aferraban a ellas, al mismo tiempo, cumplía esa misma función, además de la de reforzar el sentimiento de pertenencia al grupo. Como ya se dijo en el capítulo anterior, el uso de la alheña era considerado ya un peligro por las autoridades, puesto que señalaba rasgos heréticos⁴¹⁵, mientras que el *Memorial* de Núñez Muley hace una defensa de esta costumbre morisca de cara a las prohibiciones:

“Menos se hallará que alheñarse las mujeres sea ceremonia de moros, sino costumbre para limpiarse las cabezas, y porque saca cualquier suciedad dellas y es cosa saludable. Y si se ponían encima agallas, era para teñir los cabellos y hacer labores que parecían bien. Esto no es contra la fe, son provechoso a los cuerpos, que aprieta las carnes y sana enfermedades”⁴¹⁶.

⁴¹² Se puede ver por ejemplo el expediente 72 del Libro 1953 del Archivo Histórico Nacional, la sección de Inquisición, se resumen las causas procesadas en el tribunal de Granada sobre Zambros y bodas en la visita de 1560, mencionado también en Pérez de Colosía, M^a Isabel, “Señas de identidad de los moriscos granadinos”, *Isla de Arriarán* 11 (1998), pp. 191-200.

⁴¹³ Que fue estudiado por Gallego-Burín y Gámir-Sandoval en: *Los moriscos del Reino de Granada*, esp. Cap. IV. “Ceremonias nupciales”, pp. 45-56.

⁴¹⁴ En los procesos inquisitoriales por delitos de ritualismo religioso en concreto por contraer nupcias a la manera morisca, llama la atención que la consideración de la alheña varía de su consideración como práctica religiosa islámica a ser una cuestión sin importancia, Pérez de Colosía, M^a Isabel, “Señas de identidad”, pp. 194-195.

⁴¹⁵ Véase cap 3, p. 134.

⁴¹⁶ Apud. García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, pp. 52-53.

La alheña se aplicaba el día antes de la boda para decorar las manos y colorear y lavar el cabello, y probablemente fuera tarea de la *māšita*, encargada del cuidado y presentación del cuerpo de la novia. Su actuación se llevaba a cabo antes del ritual nupcial, en el baño, y esta celebración alcanzaba una cierta exclusividad ya que se unían todas las mujeres que tenían alguna relación con la novia⁴¹⁷.

La ambigüedad en torno a la consideración preceptiva o no de la alheña varió conforme se endurecieron las prohibiciones sobre los usos culturales de los moriscos, pero también ha de entenderse en relación a su vinculación con prácticas mágicas, lo cual se desprende del tratamiento que se hace de ella en los procesos inquisitoriales. Ya veíamos en el capítulo anterior cómo la acusación de criptoislamismo que recaía sobre las acusadas de hechicería servía de agravante en los casos que contaban con testimonios probatorios de la utilización de algunas de estas prácticas, asociadas a la cultura o la religión musulmanas, como la de alheñarse manos y uñas. Además de contarse entre los usos mágicos de la mujer de Jerónimo de Rojas también le era señalado a Lucía de Toledo, y en el mismo sentido la encontramos en el proceso a Ángela Çalala:

“Angela Çalala morisca mujer de Hernando Álvarez vecina de Almería fue penitenciada en misa mayor en forma de penitente y en cuatro ducados de penitencia porque hizo cierta hechicería deshonesta y se alheñó muchas veces”⁴¹⁸.

Otra costumbre que asombraba a los cristianos, aunque ya sin la carga negativa que se asociada a la alheña, pero vinculada también al ritual del matrimonio morisco, era la del uso del depilatorio. Sus recetas preparatorias se consignaban en los tratados de cosmética árabes, hebreos y castellanos aunque en todos ellos se menciona su origen musulmán. De hecho, existen varias recetas para elaborar depilatorios en el tratado hebreo que hemos mencionado, una de ellas de cierta extravagancia, ya que se trata de una receta de garza destilada, atribuida a “las mujeres de los ismaelitas”⁴¹⁹. La invención del depilatorio se atribuye a Salomón y es mencionada en relación al pasaje

⁴¹⁷ Marín, Manuela, *Mujeres en Al-Ándalus*, pp. 299-300. En su estudio sobre El vestido y adorno de la mujer musulmana de Yebala, región situada en las cercanías de Tetuán, Joaquina Albarracín muestra los distintos símbolos que se dibujan sobre la mano de la novia, y sus significados. El probable paralelismo entre los ritos nupciales de la zona de Tetuán con los de los moriscos granadinos permite que se pueda tomar como referencia este estudio para entender algunos detalles del rito, puesto que los testimonios moriscos son escasos, Albarracín Ruiz, Joaquina, *Vestido y adorno de la mujer musulmana de Yebala (Marruecos)*, Ceuta: Instituto de estudios ceutíes, 2002, pp. 83-85.

⁴¹⁸ AHN, Inq. Lib. 1953 n° 73, año 1561, f. 2r.

⁴¹⁹ *El libro de amor de mujeres*, p. 49.

coránico donde se describe la recepción que hizo en su palacio a Balqīs, la reina de Saba, con el detalle del suelo de cristal. La ingenuidad de la reina le hizo levantar sus faldones al pensar que pisaba sobre agua, con lo que el rey pudo comprobar que en sus piernas abundaba el vello, tanto, que en las fuentes se la comparaba con un chivo. La mención a esta historia se encuentra en la azora de ‘Las hormigas’ (Cor. 27: 44), pero aparece ya en el *Targum Šeni*, incluso con el detalle de las piernas velludas⁴²⁰.

Las hormigas, animales asociados a Salomón a propósito de su capacidad de comunicar con el mundo animal, son las coprotagonistas y las que dan nombre a la azora pero, además, son usadas como depilatorio según la literatura de *jawāṣṣ*:

“Untar con huevo de hormiga el lugar donde crece el pelo, impide su nacimiento, La que hace esto es la hormiga roja. Esto se ha experimentado con los niños, que no han alcanzado aún la pubertad, y efectivamente no ha crecido pelo ni en el pubis ni en las axilas”⁴²¹.

Lo cual se corrobora también en la literatura cosmética romance, como en el manual catalán de Manuel Díes de Calatayud, *Flos de Medicines o Receptes del Tresor de Beutat* (ss. XIV-XV):

“Prenets furh deles fulles del edre e oripimente e vinagre e ovs de formigues e mestclats o tot e posats ne sobre lo loch don feran levats los pels e pames noy torneran pero continuats ho viii o viiii diez”⁴²².

El hecho de que, aunque consignada en los textos, la depilación fuese ya una costumbre extraña, incluso para algunos moriscos, está en la mención que hace de ello un morisco de Socuéllanos ante el tribunal de la Inquisición: “Dixo que la primera noche que se echo con su mujer le preguntó que como no tenia pelos en el cuerpo la cual le dixo que Luisa, morisca comadre le había llevado a su casa y se los había quitado y no sabe que le dixo que le había hecho con agua caliente”⁴²³.

También la costumbre de depilarse las cejas, e incluso lavarse, eran hechos inusuales para el común de la población, puesto que, en otra ocasión, se testifica que a otra novia,

⁴²⁰ Shalev-Eyni, Sarit, “Solomon, his Demons and Jongleurs”, p. 153.

⁴²¹ Arvide Cambra, Luisa M^a, “Las propiedades de la comadreja, la abeja y la hormiga según Abū-l-‘Alā”, en Antonio Escobedo Rodríguez (ed.), *Homenaje a la profesora Elena Pezzi*, Granada: Universidad, 1993, pp. 13-17.

⁴²² Díes de Calatayud, Manuel, *Flos de Medicines o Receptes del Tresor de Beutat, ms. 67 de la Biblioteca de Barcelona*, Oriol Comas (ed.), Barcelona: Liberduplex, 1981.

⁴²³ ADC, Inq. Leg. 297, n^o 4244, apud. García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, p. 60.

una comadre vieja “la lavó con agua caliente y fría y le quitó las cejas”⁴²⁴. La función de esta mujer, la cual era denominada *māšita* o ‘mesta’, que se encargaba de las funciones de embellecer a la novia, podía ser también la de dar los primeros consejos en materia sexual⁴²⁵.

El embellecimiento del cuerpo en las mujeres, por tanto, supuso un ámbito en que ellas detentaban el control, y que se puede analizar desde el punto de vista de la formación de la identidad cultural del grupo⁴²⁶. De esta forma participarían en la delimitación de los contornos culturales de su comunidad, si bien dentro de la misma también existían mecanismos de control, como se ve en la alusión al oficio de la ‘afeitadera’ en un manuscrito aljamiado cuyo contenido lo aproxima a un manual de consultas legales del uso de alfaquies:

“Caso. Maldice Allāh al afeitadera y a la del afeite y la enseridera y a la que l’ansire. Y estos son los cabellos y la cara de la muÿer, porque se faza más que Allāh la fizo”⁴²⁷.

Los oficios aludidos, ‘afeitadera’ y ‘enseridera’, que derivan de los vocablos ‘afeite’ y ‘enserer’, pueden estar refiriéndose a las maquilladoras, tatuadoras y otras mujeres que preparaban a las novias con todo lo necesario según la costumbre del lugar, en cuanto a arreglos cosméticos y ornamentales, joyas y vestido incluidos a quienes, ya se ha visto, en las zonas arabófonas se designaba como ‘mesta’ o ‘mašita’⁴²⁸.

Vamos solo a mencionar la cuestión del vestido morisco, cuyas prendas adoptaban las cristianas-viejas en algunas zonas, como la almalafa, tal era la mezcla de fascinación y rechazo que el exotismo moriscos despertaba entre la mayoría⁴²⁹.

⁴²⁴ ADC, Inq. Leg. 290, n° 4068.

⁴²⁵ Cardaillac-Hermosilla, Yvette, “Quand les morisques se marient...”, *Sharq al-Andalus* 12 (1995), pp. 477-505,482.

⁴²⁶ Aunque no es el lugar de un ahondamiento en las razones de la historia de género, quiero señalar rápidamente esta posible línea de interpretación para la historia de los moriscos que reposa en los testimonios de las mujeres y su importancia en la conformación del tejido cultural. En este sentido son interesantes los estudios recientes de subalternidad. Spivak, Gayatri Ch., “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003), pp. 297-364. Otra línea imprescindible es la revisión de la historia desde la perspectiva feminista, Scott, Joan W., “Experience”, en Judith Butler y Joan W. Scott (eds.), *Feminists theorize the political*, Londres-Nueva York: Routledge, 1992, pp. 23-40.

⁴²⁷ Ms. aljamiado J3, BTNT, f. 183v; Kontzi, Reinhold, *Aljamiadotexte*, v. 2, p.557.

⁴²⁸ Albarracín Navarro, Joaquina, “Algunas joyas de las moriscas de Úbeda”, en Emilia J. García Wiedemann y M^a Isabel Montoya Ramírez (eds.), *Moda y Sociedad. Estudios sobre educación, lenguaje e historia del vestido*, Granada: Universidad, 1998, pp. 31-38.

⁴²⁹ Vincent, Bernard, “Las mujeres moriscas”, pp. 588-591. Quiero mencionar los recientes trabajos sobre el vestido morisco que se están llevando a cabo, en la Universidad de Zaragoza, por Lasmarías Ponz, Israel, “Vestir al morisco, vestir a la morisca: el traje de los moriscos en Aragón en la Edad Moderna”, *30 años de mudejarismo*, Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2007, pp. 629-641.

Otro ejemplo, relativo a las técnicas de embellecimiento, que se encuentra consignado en tratados castellanos y que apunta a un préstamo intercultural, es la práctica del blanqueamiento facial. Sobre ello encontramos innumerables recetas en tratados árabes de cosmética⁴³⁰, y asimismo su uso se extiende a las obras castellanas. En una de ellas encontramos una receta para elaborar un ungüento llamado ‘solimán’, que cuenta entre sus ingredientes el elemento azogue (mercurio), que debía ser cocinado junto con una gallina negra, ingrediente que remite a un uso mágico⁴³¹. Del ‘solimán’, además, diría Laguna:

“[Del azogue se hace] aquel pernicioso veneno, que se dice solimán en Castilla, y *argentum vivum sublimatum*, en la lengua latina. El cual es no menos corrosivo y agudo que el mismo fuego [...]. Del solimán se prepara una muy famosa suerte de afeite, llamada solimán adobado. El cual tiene tanta excelencia, que las mujeres que a menudo con él se afeitan, aunque sean de pocos años, presto se tornan viejas, con unos gestillos de monas arrugados y consumidos”⁴³².

Efectivamente, este ingrediente, que se trata de mercurio sublimado, se usaba para limpiar la piel, y en algunas recetas de los tratados de cosmética, a pesar de incluirlo, se advertía sobre su peligro⁴³³. La condena por Laguna de este producto usado por mujeres se une a su curiosa denominación, que remite irremediamente a la figura de Salomón, cuya vinculación con los remedios de mujeres ya se vio mencionada a propósito de la pasta depilatoria. Aunque no tenemos datos que aseguren que este era un ingrediente procedente de un bagaje morisco, esta y otras costumbres y usos habrían favorecido una opinión negativa de la comunidad cristiano-vieja respecto de la minoría, a quienes las autoridades religiosas no dejaban de acusar por su lujuria y libertinaje.

Una idea que parte también del hecho de que el profeta Muḥammad hubiese tenido más de una mujer, es decir, de la existencia de la poligamia en el Islam, es la de la promiscuidad con que se llevaban a cabo las uniones entre moriscos⁴³⁴. Y, como se advierte de la cantidad de obras médicas y cosméticas árabes dedicadas a la sexualidad, surgidas de la fusión de los conocimientos de erotología que se produce en Persia y se

⁴³⁰ Kuhne Brabant, Rosa, “*Zīna e Iṣlāḥ*. Reflexiones para entender la medicina estética del Joven Abū Marwān b. Zuhr (ob. 1161/2)”, *AAM* 4 (1996), pp. 281-298, 295. Vázquez de Benito, Concepción, “Sobre la cosmética (zīna)”, pp. 30-31.

⁴³¹ *Manual de mugeres*, p. 48.

⁴³² Laguna, Andrés, *La Materia médica de Dioscórides*, v. 4, p. 542.

⁴³³ Cabré Pairet, Montserrat, “Las prácticas de la salud en el ámbito doméstico”, p. 31.

⁴³⁴ Marín, Manuela, *Mujeres en al-Andalus*, pp. 445-451.

transmite a través de al-Rāzī, las técnicas dirigidas al estímulo de las relaciones sexuales formaban una corriente muy desarrollada en la medicina de corte musulmán⁴³⁵.

Los ataques a la comunidad morisca se centraban, en consecuencia, en su creciente fecundidad, la precocidad de los matrimonios y el libertinaje con que se les veía realizar matrimonios con lazos de consanguinidad⁴³⁶. Así los denunciaba el padre Aznar Cardona en “De la condición, trato, traje comida, officio, vicio y pestilencia pegajosa de los moriscos”, publicado en su *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias christianas*, en 1612, justificando con argumentos religiosos y sociológicos la expulsión de la minoría:

“Eran entregadísimos sobremanera al vicio de la carne, de modo que sus pláticas así dellos como dellas y sus conversaciones y pensamientos y todas sus inteligencias, y diligencias, era tratar desso, no guardándose lealtad unos a otros, ni respetando parientes a parientes, sino llevándolo todo tan a rienda suelta y tan sin miramiento a la ley natural y divina, que no había remedio con ellos como dicho queda en el capítulo de la pluralidad de las mujeres”⁴³⁷.

A partir de aquí podemos comprender el significado que la magia amorosa y erótica perteneciente al bagaje cultural de la minoría morisca pudo significar para la mayoría cristiano-vieja y su recurrencia a hechiceras y parteras de la comunidad vecina: La imagen cristiana sobre la inclinación de los moriscos a la lujuria y su fecundidad, habría ayudado la formación del prestigio de sus agentes mágicos, mediante la inversión de la norma que opera en la magia.

El matrimonio, como institución que garantizaba la paternidad legítima y la transmisión del patrimonio no abarcaba, como tampoco hace hoy en día, todas las formas de intercambio amoroso que podían darse en la sociedad⁴³⁸. Como sacramento dirigido a la reproducción, éste no contemplaba el goce sexual *per se*. Y es aquí donde la capacidad mágica de las moriscas adquiría importancia para la comunidad cristiano-vieja, facilitando un escape a través de otras formas de sexualidad diferentes de la monogámica, tanto como en su propia comunidad, para fortalecer los lazos conyugales.

⁴³⁵ Arjona Castro, Antonio, *La sexualidad en la España musulmana*, Córdoba: Universidad, 1990, p. 72.

⁴³⁶ Vincent, Bernard, “Las mujeres moriscas”, p. 585; Vincent, Bernard, y Raphaël Carrasco, “Amour et marriage chez les morisques”.

⁴³⁷ Apud. García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, p. 234.

⁴³⁸ López Beltrán, M^a Teresa, “Erotismo y prostitución en la Edad Media”, en Aurelio Pérez Jiménez y M^a Cruz Salcedo Parrondo (eds.), *Las alas del placer. Las riberas del Mediterráneo bajo las flechas de Eros*, Málaga: Charta Antiqua, 2004, pp. 213-237, 223.

De esta forma pueden entenderse las técnicas y ritos que ponían en funcionamiento las moriscas para el alivio y el remedio a las tensiones amorosas de sus comadres, cristianas viejas, que acudían a solicitar remedio a los males de amor. Aparte de las posibilidades de interacción sexual entre los grupos etno-religiosos, que no aparecen retratadas sino en muy contadas ocasiones en los documentos inquisitoriales, las consultas sobre problemáticas en materia sexual son, casi siempre, protagonizadas por miembros de la mayoría.

4.5. La magia amorosa en los procesos inquisitoriales

Como ha señalado Tausiet, la función de la magia amorosa consistía en “dar rienda suelta a la ansiedad, en proporcionar una salida a la desesperación y, sobre todo, en brindar un apoyo emocional entre miembros de un mismo sexo ante los problemas irresolubles de comunicación experimentados con el opuesto”⁴³⁹. Esta afirmación puede ser corroborada al estudiar tanto los textos donde se consignan los mecanismos mágicos como los procesos inquisitoriales en que afloran procesos por hechicería y que se centran en el tratamiento de los males de amor.

En su estudio sobre la hechicería, María Helena Sánchez habla de ‘erotismo’, y no de magia amorosa. Tausiet, sin embargo, la denomina “Magia de amor y sujeción” especulando sobre el significado de la corriente del ‘amor cortés’ frente al amor lascivo, propio de magia⁴⁴⁰. Desde nuestro punto de vista, donde reside la originalidad de la magia aplicada a temas amorosos es en el hecho de que su principal preocupación era la de conseguir una vida amorosa satisfactoria (aun a costa de neutralizar rivales), cuestión contemplada por el Islam de manera muy diferente al Catolicismo, ya que la satisfacción sexual se contempla en el ámbito jurídico como parte de los derechos de la mujer en el matrimonio⁴⁴¹. La magia amorosa practicada por las moriscas puede ocupar, como decimos, una parte importante en el espacio que media entre las nociones de amor de los filósofos y poetas y la realidad del mundo de las emociones de la España moderna.

En este sentido, las prácticas mágicas moriscas en torno al amor adquieren una cualidad original puesto que sus referencias de base son, como ya hemos dicho, las de la

⁴³⁹ Tausiet, María, *Abracadabra Omnipotens*, p. 88.

⁴⁴⁰ Sánchez Ortega, M^a Helena, “Sorcery and Eroticism in Love Magic”, en Mary Elizabeth Perry y Anne J. Cruz (eds.), *Cultural encounters: The impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley: University of California Press, 1991, pp. 58-92; Tausiet, María, *Abracadabra Omnipotens*, esp. Cap. 3: “Magia de amor y sujeción”, pp. 79-132.

⁴⁴¹ *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca*, pp. 106 ss.

cultura árabo-musulmana. Este apego a sus bases culturales será, definitivamente, lo que posibilitará el reconocimiento de las artes mágicas moriscas entre la mayoría cristiano-vieja pudiendo influir, incluso, en una mejor consideración hacia el cuerpo femenino, en su cuidado y disfrute. Pero esta visión puede pecar de idílica pues, como veremos, las operaciones de magia amorosa que se empleaban por parte de ambos sexos iban encaminadas al control del otro, si bien en el caso de la mujer este control redundaba en un beneficio significativamente distinto al del hombre debido a su posición subalterna en la sociedad.

Como hemos visto hasta ahora, en el ámbito cristiano, el sacramento del matrimonio no se reformó hasta el Concilio de Trento (1563) y, aún después, el pueblo siguió considerando que la bigamia y la promiscuidad carecían de carácter amoral siempre que se hiciera voluntariamente y en estado de soltería⁴⁴². Por otro lado, entre los moriscos era común la conclusión legal del matrimonio, siguiendo la ley musulmana, en que el divorcio está permitido.

Ya esta permisividad y fluidez que se daba en ciertos niveles de la sociedad favorecía la tendencia a la utilización de mecanismos que aspiraban a una consecución instantánea de los deseos sexuales individuales, expresados en positivo o en negativo, por medio de la hechicería. Entre los moriscos granadinos, fue muy conocida la tendencia a intervenir en cuestiones conyugales ajenas, como se expresaba en la condena del Sínodo celebrado en Guadix (1554), sobre todo entre las mujeres “que hacen hechizos e encantamientos y dan bienquerencias y malquerencias y hacen otros maleficios”⁴⁴³. Asimismo se ordenaba que “quien hiciese hechizos o encantamientos o adivinare por artes prohibidas o diere o hiciere cosas para provocar amor u odio entre los prójimos, especialmente casados, o para maleficar o ligar, de cualquier manera que sea”, sufriese una pena de doscientos azotes y fuera expuesto a la vergüenza pública⁴⁴⁴.

Comparado con la tendencia de la medicina oficial, el prestigio mágico de las moriscas se basaba en su especialización en materias como la adivinación o el exorcismo. Esto les proporcionaba prestigio social, al mismo tiempo que las exponía al peligro de las acusaciones por delitos de hechicería ante el tribunal inquisitorial. Sin embargo, y como una más de las paradojas que destacan al estudiar la hechicería en

⁴⁴² Griffiths, Nicholas, “Popular religious scepticism and idiosyncrasy in Post-Tridentine Cuenca”, en Lesley Twomey (ed.), *Faith and fanaticism. Religious fervour in early modern Spain*, Aldershot: Ashgate, 1997, pp. 95-122, 119-120.

⁴⁴³ Gallego Burín, Antonio y Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada*, p. 118.

⁴⁴⁴ Ídem, p. 119.

España, ambos factores se presentaban irremediabilmente unidos, pues las hechiceras adquirirían prestigio muchas veces gracias a su paso y procesamiento por el Tribunal⁴⁴⁵.

4.5.1. Deshacer la ‘ligadura’ o maleficio

Uno de los aspectos en los que ningún especialista en la materia podría tener dudas, es en la especialización de las mujeres en el ámbito de la magia amorosa, ya sea la dirigida al tratamiento de disfunciones sexuales o la que busca calmar los anhelos amorosos de los cónyuges. Las dos vertientes se pueden sintetizar en un vocablo muy temido por el género masculino, como es el del ‘ligamiento’ o ‘ligadura’. La magia del nudo se encuentra tipificada en los textos musulmanes por medio de un hadīṭ que se remonta a ‘Ā’īša, relatando el hechizamiento que sufrió el profeta Muḥammad por parte de unos judíos⁴⁴⁶. En principio, el “término árabe *ma‘qūd* o *marbūṭ* [atado] es equivalente al castellano medieval ‘ligado’, es decir, la persona objeto de un ligamiento, que en la época de Alfonso X significaba ‘usar de algún maleficio contra uno con el fin de hacerlo impotente o incapaz de procrear’ ”⁴⁴⁷, pero también existía la noción procedente de la magia árabe de ‘anudar las lenguas’, lo cual expresa el intento de provocar un bloqueo de la capacidad de habla de un tercero. El sentido de ligadura, por tanto, se amplía a cualquier acción que conlleve “la interrupción del curso natural de las cosas, representada en la línea recta de la cuerda o hilo”⁴⁴⁸.

La acción mágica de ‘ligar’ adquiere, en la magia medieval y moderna, el sentido de atar o sujetar la voluntad de otra persona así como provocar la impotencia, y esto mismo es lo que hacía la hechicera, a petición de un cliente femenino, en casi todos los casos. La acción contraria, desatar o deshacer el maleficio del ligamiento, se ejercía principalmente a petición de los clientes masculinos⁴⁴⁹. La ansiedad que aún hoy en día provoca en el hombre el miedo a no poder satisfacer el deseo de la mujer en el momento del coito es más pronunciada en culturas profundamente patriarcales como la mediterránea, y su intensidad igual a la que lleva a la mujer a querer conseguir la sujeción del hombre a sus deseos.

Aunque la capacidad de la medicina para tratar las disfunciones sexuales estuvo limitada en muchos casos, una rama de la medicina árabe se dedicó en profundidad a

⁴⁴⁵ García-Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos*, p. 127.

⁴⁴⁶ Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal*, pp. 967-968.

⁴⁴⁷ Coullaut, Jaime, “La magia del nudo”, pp. 204-205.

⁴⁴⁸ Ídem, p. 205.

⁴⁴⁹ Coullaut, Jaime, “La magia del nudo: a propósito de la expresión ‘anudar las lenguas’ en los textos de magia árabes”, *Hesperia* 15 (2010), pp. 199-209.

esta problemática. De tal manera, que las prácticas que se vinculaban a la tradición mágica morisca, quizá por proceder de un ámbito en que la misma estaba tan desarrollada y la medicina había alcanzado cotas de satisfacción técnica tan apreciables, fueron ganando prestigio entre la mayoría de la población cristiano-vieja⁴⁵⁰.

Comenzaremos mencionando el tratamiento de la ligadura en nuestro manuscrito J59 para ver hasta qué punto las prácticas mágicas podían recurrir a las fuentes escritas. En el caso de este manuscrito solo encontramos una receta dedicada a resolver la impotencia o ‘desatar al atado’, para lo cual se recomienda:

“Tomarás estos alḥarfes y tomarás un huevo nacido del día del jueves y al mismo día asarlo has hasta que esté duro y limpiarlo has y harás en el estos alḥarfes como están aquí y darlo has a comer al qu’está atado y luego se deshará. [sigue un cuadrado de tres] Si Dios quiere”⁴⁵¹.

El término ‘alḥarfes’ se refiere, aquí, a las letras enigmáticas que acompañan al conjuro (*ḥarf* pl. *ḥurūf*)⁴⁵², las cuales se debían escribir sobre un huevo nacido en jueves (día quinto, o del *jamīs*, en árabe), aludiendo al día que se adscribe al planeta Júpiter, cuya cualidad es la potencia. La vinculación, una vez más, del significado astrológico con la mención a la fórmula religiosa conforma una hibridación muy peculiar⁴⁵³.

Los casos de magia amorosa que vemos aparecer en las fuentes inquisitoriales muestran una preocupación por la sujeción del hombre al amor de la mujer y muchos de los remedios se destinan a mantenerlo, así como las técnicas adivinatorias se proponen conocer el desarrollo de una relación amorosa cuyo fin, el matrimonio, se establece como un objetivo a alcanzar.

Las víctimas de ligadura forman el grupo de pacientes más representado en las demandas de los tratamientos de Lucía de Toledo, y esto va a mostrar la posibilidad del

⁴⁵⁰ Moral de Calatrava, Paloma, “Frígidos y maleficiados. Las mujeres y los remedios contra la impotencia en la Edad Media”, *Asclepio* 64/2 (2012), pp. 353-372.

⁴⁵¹ Ms. árabe-aljamiado J59, BTNT, f. 223v. Véase, igualmente, el anexo III, p. 466. Un ejemplo de conjuro muy parecido a este se encuentra referido en María Tausiet, *Abracadabra Omnipotens*, p. 90, “para que las mugeres le quisiesen”, tratándose de un texto igualmente escrito. De ahí extraemos que las técnicas que emplean un huevo donde se inscriben sellos o letras, ya sea para liberar una ligadura o para conseguir el favor de las mujeres, podrían estar especificadas para los hombres.

⁴⁵² El término se ha castellanizado añadiendo un sufijo de plural terminado en –es, a diferencia del plural constructo árabe, que sería gramaticalmente correcto.

⁴⁵³ Pero, bien para desautorizar la eficacia de la magia practicada por las hechiceras para la infertilidad, o bien para desvincular a la medicina de componentes místicos y religiosos, los autores de obras médicas optaron por promover la mayor eficacia de los remedios naturales frente a las curas mágicas y religiosas, Evans, Jennifer, “‘Bewitched in their privities’: Medical responses to infertility witchcraft in early modern England”, *Societas Magica Newsletter* 27 (2012), pp. 1-5, 2.

recurso a las fuentes librescas por parte de la morisca⁴⁵⁴. Lucía de Toledo es una cristiana nueva a la que la población de Daimiel recurre para aliviar algunas dolencias. Es una mujer que cuida sola de sus hijos y cuyo marido, Juan Juncos, fue ahorcado por causas que desconocemos. Los casos para los que se recurre a sus servicios están casi siempre relacionados con el amor y la sexualidad, como la ligadura y los desórdenes conyugales, pero también enfermedades comunes y maleficios que, como confiesa, suele achacar a hechizos de terceros: “Dixo que no sabía si estaban hechizadas o no las dichas personas pero que les decía que sabía que estaban hechizadas y les daba aquellas cosas a beber que había oído de que era bueno para el corazón”⁴⁵⁵.

En el caso del tratamiento de la ligadura, ella utiliza varios procedimientos, entre los que se encuentra el recurso a los lugares míticos, en concreto a las virtudes de algunas fuentes que se utilizaban para sanar este tipo de maleficio, como se ve en la sanación de Juan Gómez: “Le dixo que ella le desligaría y que para ello le hizo traer un botija de agua corriente y se la traxo de una fuente de Guadiana y se la llevó y le daba muchas veces a beber de aquel agua Lucía de Toledo”⁴⁵⁶.

La vinculación de Lucía con las fuentes escritas de magia se manifiesta en el mismo momento de la sanación del ligado Juan López, que acude a la curandera porque prefería la compañía de una mujer ‘bordonera’ a la de su mujer Isabel y además se encontraba ligado, por tanto incapaz de tener trato carnal. Después de unos sahumeros y ensalmos que Lucía pronuncia sobre él, cuenta el testigo, le hace ir a Barrio Nuevo a por un libro propiedad del morisco Hurtado que contenía oraciones con las que le haría sanar. El testigo decía que “echaba suertes con el dicho libro y el dicho Hurtado le decía que tomase en su corazón una cosa cualquiera que quisiese y le decía que si había tenido cuando mancebo alguna manceba que la tomase en su corazón sin nombrarla y echaba suerte sobre ello y decía la dicha Lucía de Toledo que aquello se hacía para que sanase este testigo”⁴⁵⁷. He aquí una referencia directa a un libro manuscrito “de folio entero encuadernado en pergamino”⁴⁵⁸ que contenía la técnica de las suertes así como recetas

⁴⁵⁴ AHN, Inq. Leg. 198, nº 3, años 1538-1541, su proceso ha sido tratado con anterioridad por varios autores para mostrar la originalidad de la magia morisca, como Yvette Cardaillac, Julio Caro Baroja y Jean-Pierre Dedieu. Debo hacer una pequeña defensa del distinto tratamiento que se va a dar aquí a su figura y significado, ya que mi intención es insertarlo en una red de conocimiento compartido y extendido cuya aplicación tuvo consecuencias en la configuración de los saberes en la Edad Moderna española y europea.

⁴⁵⁵ AHN, Inq. Leg. 198, nº 3, f. 32v (véase también anexo I, p. 443).

⁴⁵⁶ Ídem, ff. 17r-17v.

⁴⁵⁷ Ídem, f. 7r. Véase también anexo I, p. 432.

⁴⁵⁸ Íbidem.

para sanar. Si bien la única descripción es la facilitada por el testigo de la acusación, el libro parece ser un misceláneo en el que se encuentran varias de las técnicas usadas por moriscos con oraciones para tratar dolencias, realizar exorcismos e incluso echar las suertes de similar contenido al del manuscrito misceláneo aljamiado J22.

Lucía afirma decir siempre las oraciones cristianas, pero esto no le servirá para justificar las operaciones mágicas, que los inquisidores relacionan con la magia demoniaca. Además de esto, y dado que su acusación habría comenzado como un ataque a su comunidad, en la que ella era una figura relevante, la presunción de hechicería acabaría siendo eclipsada por el delito más grave de mahometismo.

Otro caso de ligadura, en un periodo cercano, y en la misma localidad, es el tratado por Isabel de la Higuera, una judía confesa de Daimiel, apresada por la Inquisición en 1543 y absuelta en 1544⁴⁵⁹. Su proceso es corto y en él testifican tres testigos de la defensa, entre ellos un cura y un capellán a los que se pide su opinión sobre las costumbres religiosas de la acusada. Si bien los judeoconvertos fueron el objetivo principal de la Inquisición, como viene siendo estudiado, a lo largo del siglo XVI toledano se produjo un cambio de objetivo, como demuestra Dedieu en su ensayo estadístico⁴⁶⁰.

Isabel forma parte de la minoría judeoconversa, pero no será ése el motivo de su proceso, sino el delito de hechicería. Por tanto, el creciente desinterés de las autoridades por la minoría judeoconversa también se refleja en su proceso. Aunque su redención vendrá ocasionada por el pago de su fianza por Pedro de la Higuera es evidente la benevolencia con que es tratada su condición. A pesar de que sus delitos contienen invocación de demonios, y es amenazada con ser entregada a la justicia seglar, ella niega todos los capítulos de la acusación, exige que se le nombre letrado y aguanta el tormento sin decir una palabra.

Después de que Isabel achacase la impotencia de Juan López (cuyo nombre curiosamente coincide con el del paciente de Lucía de Toledo) al efecto de un hechizo a través de una agujeta del pantalón del afectado, ésta describe el procedimiento mágico por el cual la ligadura se lleva a efecto:

⁴⁵⁹ AHN, Inq. Leg. 88, nº 126.

⁴⁶⁰ De hecho, pasarán de constituir el 99% de los casos que ocupan al Tribunal en el siglo XV a tan sólo el 15% en la primera mitad del siglo XVI y de 9% en la segunda. Dedieu, Jean-Pierre, *L'administration de la foi*, p. 254.

“Isabel de la Higuera como adivina hechicera dixo que las personas que habían hechizado a la dicha persona que quería ella deshechizar habían hecho una figura de hombre en la ceniza del fuego con todas sus faciones y que la una persona de las que la habían hechizado tomo la agujeta con unas ascuas y la habían echado en una escudilla y allí la habían quemado y había echado en la escudilla vinagre y que todo deshecho lo de la escudilla lo había echado en el ombligo de la figura que estaba hecha en el fuego en la ceniza y que estando haciendo estas cosas la dicha persona le había dicho otra para qué le hacía tanto mal”⁴⁶¹.

Procedimiento que se acerca peligrosamente a algunos mecanismos puestos en práctica por Lucía de Toledo según los testimonios de su acusación. Es posible que Isabel de la Higuera estuviera insinuando la posibilidad del maleficio por parte de la morisca. Isabel, además, se precia de usar procedimientos del todo permitidos por la autoridad católica para deshacer el hechizo, puesto que aconseja dar nueve misas pasados nueve meses y además utiliza un electuario a base de frutos secos y otros ingredientes, según confiesa la testigo Elena López, madre del convaleciente, para sanar la ligadura de su hijo: “dio dello a esta testigo para hacer sahumeros a su hijo y para que comiese de eso y esta testigo sahumaba”⁴⁶². Así, para los mencionados sahumeros “les pidió pasas y almendras y arroz y almea blanca, estoraque y menjuy, alnyme blanco”⁴⁶³.

La receta en cuestión se trata de un electuario para fortalecer el miembro viril hecho a base de ingredientes naturales. De esta forma la obsesión por la ligadura, que se creía causada por hechizo, ve su remedio en un tratamiento (acompañado de procedimientos rituales) semejante al que aparece en *El libro de amor de mujeres*. En este ejemplo de electuario, con mayor cantidad de ingredientes y complicada elaboración, coincide el procedimiento dietético utilizado por Isabel de la Higuera para tratar la ligadura del hijo de Elena López:

“Un electuario bueno para esto, que no tiene semejante: toma polvo de diasatirión, polvo de diaqaron y polvo de diamusco, de cada uno tres dracmas: lengua de pájaro, cubeba, cardamomo, jengibre, giroflé, grama, pimienta y espinacardo, de cada uno un dracma; una onza de canela; diez dracmas de jengibre verde; semilla de balsamina y de mostaza, de cada una cuatro dracmas; dátiles, almendras, pistachos y avellanas tostadas, de cada una cinco onzas; musco, pino y ámbar gris, de cada uno medio dracma; conserva de

⁴⁶¹ AHN, Inq. Leg. 88, nº 126, sin foliación.

⁴⁶² Íbidem.

⁴⁶³ Íbidem.

orobos, corteza de cidra aromatizada, conserva de pastinaca romana, y conserva de satirión, de cada uno media onza; y lo que fuera menester de miel. Ha de hacer opiata y acostumbrarse a tomar de este electuario, que lo fortalecerá y lo calentará, e incluso [aunque] tenga 70 años podrá hacer todo lo que desee”⁴⁶⁴.

Aunque en el proceso de Isabel no aparezca la mención a las fuentes escritas, no podemos olvidar que la transmisión del conocimiento mágico y terapéutico también se hacía de forma oral. Su método, además, se basaba en la aplicación de la numerología simbólica y la recitación de oraciones cristianas, como evidencia de la incorporación de su bagaje mágico a la cultura dominante. No olvidemos que la oración para tratar el mal de madre que se contenía en el cuadernillo de Jerónimo de Liébana hacía mención a los personajes bíblicos de la familia de María, como agentes intercesores en materia reproductiva.

En el caso de las moriscas la adaptación a las pautas cristianas no está tan lograda como en el caso de la judeoconversa Isabel de la Higuera. Hemos de recordar, al respecto, que la persecución a los judeoconversos declina en la primera mitad del siglo XVI para dar paso a un mayor interés de las autoridades por los casos de moriscos. En este sentido, las moriscas demuestran un mayor apego a las tradiciones de base, como es el caso de Lucía de Toledo o el caso que veremos a continuación, de Mari Hernández, cuya filiación a uno de los clanes moriscos dominantes de Daimiel la sitúa en el punto de mira de la persecución inquisitorial.

4.5.2. La magia de las suertes

Dentro de la rúbrica ‘magia amorosa’ se pueden incluir tanto prácticas terapéuticas y profilácticas como predictivas pudiendo coincidir, en ocasiones, las tres en un mismo tratamiento. La profilaxis se refiere a la elaboración y uso de amuletos y encantamientos, mientras la predicción aparece diversificada en una gran variedad de mecanismos derivados de nociones astrológicas o geománticas, a veces mediante mecanismos muy simples, y utilizando los recursos que se tenían a mano.

Un caso de adivinación por medio de pajas de centeno es el que encontramos en el proceso de María de Medina, que transcurre en Guadalajara en 1538. Pues Catalina López,

⁴⁶⁴ *El libro de amor de mujeres, Una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino*, Carmen Caballero Navas (ed.), Granada: Universidad, 2003, p. 42.

“queriendo saber de su esposo abra tres años la dixo [María de Medina] que le diese una toca y ella le diría dél y si era enamorado. Y para saber esto tomó unas pajas de centeno y decía ciertas palabras, y a parecer desta testigo se meneaban las pajas y la dixo: ‘Andad, nora, que no es enamorado’ »⁴⁶⁵.

Aunque la respuesta a la demanda de Catalina no debió dejarla muy satisfecha, como se evidencia en el hecho de que testificara en contra de María, la proliferación de este tipo de técnicas predictivas servía para reconducir una situación dada por unos cauces que psicológicamente la hacían más manejable por quienes sufrían desamor o algún otro problema emocional.

El ejemplo de Lucía de Toledo, que vimos más arriba, mostraba la conexión de un caso práctico de adivinación con obras escritas en el caso de su tratamiento de Juan López. Esto se deduce de la mención al misceláneo con recetas mágicas y suertes que, por la descripción, es semejante a la composición de los folios finales del *Libro de dichos maravillosos*, donde se encuentra una sucesión de combinaciones con predicciones⁴⁶⁶. Este tipo de obras, en el ámbito cristiano, estuvieron censuradas por las autoridades e indexadas en los catálogos de libros prohibidos⁴⁶⁷, pero existieron otros mecanismos de adivinación que no procedían de obras escritas y que fueron muy practicados por las mujeres de la época moderna. Se trata de una variedad de adivinación que se denomina las ‘suertes de las habas’ y que será utilizada por nuestra próxima protagonista, Mari Hernández⁴⁶⁸.

El proceso de dicha morisca transcurre en el segundo periodo de persecución contra los Hinestrosa, una familia extensa y conocida de moriscos, que tuvo lugar en Daimiel a partir de 1544. Durante el primer periodo, en que se procesa a Lucía de Toledo, habían sido, igualmente, llevados ante el Tribunal inquisitorial el padre de aquella, Lope, patriarca del clan de los Hinestrosa, así como su hermana. Su proceso por hechicería se insertaba en las intrigas familiares que condujeron a la desarticulación del clan por el tribunal de la Inquisición⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ AHN, Inq. Leg. 91, nº 3, año 1538, sin foliación.

⁴⁶⁶ En una parte del misceláneo se incluye, efectivamente, un *Libro de las suertes* (Ms. aljamiado J22, BTNT, ff. 291r-324r), que ha sido estudiado por Karl I. Kobbervig. *El libro de las suertes*. Karl I. Kobbervig (ed.), ya citado.

⁴⁶⁷ *Libro de las suertes*, Rosa Navarro Durán (ed.), Madrid: CSIC, 1986. p. 33.

⁴⁶⁸ AHN, Inq. Leg. 88, nº 7. De este procedimiento habla así mismo María Tausiet, indicando que el procedimiento fue introducido en América desplazando el procedimiento más antiguo de los granos de maíz, Tausiet, María, *Abracadabra Omnipotens*, pp. 99-101.

⁴⁶⁹ Dedieu, Jean-Pierre, “Les morisques de Daimiel”, pp. 499-501.

Una primer testigo en su proceso, Catalina Alonso, afirma que Mari utiliza las suertes de las habas para saber de Pedro de Oviedo -un miembro importante del clan enemigo- el cual es amante de Isabel Hernández a quien Mari, su cuñada, por supuesto, apoya en la intriga:

“Estaba allí una Isabel Hernández mujer de Diego Hernández que era cuñada de Mari Hernández, tomó unos granos de cebada y de trigo en la mano y un grano de cebada tenía una raspa larga y los echaba en alto los dichos granos y un carbón y un grano de sal y los tornaba a recoger [...]. Y dixo Mari Hernández que desde que los echaba en alto se besaban el grano de cebada e de trigo y de que se besaban decía que aquello era el amigo y el amiga que se besaban y el carbón y la sal [...]”⁴⁷⁰.

Según vemos, las suertes de las habas se recrean aquí con granos de cebada. Esto se debe a que los procedimientos mágicos que practicaban las hechiceras empleaban los elementos de la vida cotidiana. Sustituir las habas por granos de cebada sería una consecuencia de la adaptación del procedimiento mágico a una situación y un momento concretos, de igual forma que el significado de lo cotidiano en el universo mágico de las mujeres se nutre de elementos de su entorno doméstico.

Mari, además, combina el procedimiento de las suertes de las habas con oraciones a Santa Marta, una santa controvertida y muy invocada por las hechiceras de la España moderna. Su interesante hagiografía revela el interés central que despierta entre las mujeres su carácter activo en la predicación del Cristianismo y su capacidad para subyugar al monstruo mítico, la Tarasca, que la convierten en un modelo de mujer dominadora. Como la misma acusada dice en su confesión:

“Lo aprende [las suertes de las habas] de Mencia Alonso amiga de pedro de Oviedo vecina de Daimiel y que se echaban desta manera, que tomaban trigo y cebada y que echaba tantos granos de cebada como personas que querían echar las suertes, que se echaban un grano de sal y un carbón y los tornaba a recoger y decía las palabras desta manera: ‘Señora Santa Marta dina fuisteis y santa. Ansí como atastes la Tarasca y la atastes con vuestra Santa cinta atada, ansí juntéis si estos se quieren bien los granos de trigo con de cebada’, y que esto era para saber si se quieren bien las personas por quien se echaban las suertes. Y que diciendo estas palabras que arrojaba los granos con una mano y que los tornaba a recoger con la mano”⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ AHN, Inq. Leg. 88, n° 7, sin foliación.

⁴⁷¹ Íbidem,

Se puede ver en este procedimiento de Mari la combinación de la adivinación con la profilaxis, mediante la invocación de Santa Marta y el simbolismo de la sujeción del hombre, representado por el dragón, la Tarasca, a su voluntad. Numerosos casos inquisitoriales hablan de la relación de esta santa con los ejemplos más escandalosos de hechicería practicada para efectos sexuales. Entre ellos se encuentran varios casos relacionados con el maleficio, protagonizados por moriscas, en que las acusadas, expertas en la fabricación de pociones y polvos ‘para matar’, contaban entre sus haberes con estampas de Santa Marta respecto a la cual confiesan que se trata de una imagen con cualidades para atraer a los hombres⁴⁷².

Uno de los casos más interesantes alrededor del culto que se rinde a Santa Marta por las moriscas se extrae del testimonio inquisitorial de una vecina de Inés de la Parra, a quien esta le confiesa su desagrado por las malas artes de la morisca Mari González, su madrastra, la cual:

“Tenía entre los colchones de su cama una imagen de Santa Marta y que cuando la imagen no hacía lo que pedía Mari González, que era traerle algún hombre con quien tratase deshonestamente, arrojaba en el suelo la imagen y la maltrataba. Y que tenía dos imágenes de Santa Marta una negra y otra blanca sin declarar para qué efecto las tuviese blanca y negra [...]. Le refirió que, cuando la imagen de santa Marta hacía lo que Mari González le pedía llamaba a Inés de la Parra y le decía: ‘Mira cómo se ríe esta Marta’, teniendo delante la imagen, y que le había respondido Inés de la Parra: ‘Si se ríe será el diablo y no la imagen’. Y que no le dixo que viese hacer ningunas invocaciones de demonios a Mari González”⁴⁷³.

La razón por la que Santa Marta fuera elegida por las hechiceras moriscas -aunque no sólo por ellas, ya que también las cristianas viejas recurrieron a su invocación-, se pudo deber a la adecuación de las virtudes con las que le se presenta con los modelos de mujer moriscos: la caridad, la belleza y la templanza, esta última decisiva para dominar a la Tarasca, el dragón medieval del que habla la leyenda⁴⁷⁴. Este último es el motivo por el que era elegida no sólo para cuestiones sexuales, sino también como paliativo de las desavenencias conyugales, y a la violencia a la que las mujeres, sin duda, estaban tan expuestas y ante la que se encontraban tan desprotegidas⁴⁷⁵. El mecanismo de creación

⁴⁷² Algunos de estos casos se pueden ver en Martín Soto, Rafael, *Magia e Inquisición*, pp. 236-239.

⁴⁷³ AHN, Inq. Leg. 1953, nº 91, f. 10r.

⁴⁷⁴ Tausiet, María, *Abracadabra Omnipotens*, pp. 111-118.

⁴⁷⁵ Balaney, Elisabeth, *Violencia civil en la Andalucía moderna (ss. XVI-XVII). Familiares de la Inquisición y banderías locales*, Sevilla: Universidad, 1999, pp. 48-55, 53.

de nuevos cultos populares no es extraño en el contexto de la España del XVI, que se caracteriza por una multiplicación de movimientos religiosos femeninos, especialmente en el Sur, donde abundan los casos de beatas que se abrogan la gracia divina⁴⁷⁶ o el culto de santas medievales como Santa Marta, adaptadas a las necesidades de la mujer moderna. No está de más recordar que la imagen de Santa Marta dominando al dragón mítico, la Tarasca, forma parte de las celebraciones del día del Corpus Christi en la capital granadina, sin que se haya establecido aún una relación de su culto con la extensión de las prácticas mágicas femeninas dirigidas a cuestiones amorosas.

Respecto a las habas, los granos de trigo o cebada como mecanismo de adivinación, se hayan representando a los cónyuges como elementos de representación simbólica, ya que según refería Catalina Alonso, uno de los granos tenía una raspa larga, lo que podía ser identificado con el sexo masculino. Estos procedimientos se acompañaban igualmente de oraciones cristianas, como ocurría en Cuenca en el siglo XV, en el caso del proceso de Elvira Núñez⁴⁷⁷, y están aún documentados en el siglo XVII junto a la oración de Santa Marta, Santa Elena y a los arcángeles, en el caso de Margarita de Borja⁴⁷⁸, el de María Castellanos⁴⁷⁹, en Madrid, o en el de María de Aguilar⁴⁸⁰, en Málaga. La extensión de semejante técnica podría haber estado favorecida por la simplicidad del mecanismo y las posibilidades de variación según la circunstancia que rodeaba a los agentes.

Acerca de las suertes de las habas contamos, asimismo, con el proceso a Juana Hernández⁴⁸¹, cuyo delito se limitaba a haberlas echado durante varios años para conocer el amancebamiento o fidelidad de los maridos de las vecinas que iban a consultarle y que, debido a su origen cristiano-viejo, acaba con una simple advertencia sobre sus prácticas. Este caso se sitúa en el mismo periodo que los de Lucía de Toledo, Isabel de la Higuera y Mari Hernández, y en él se manifiesta el proceso de extensión del conocimiento mágico entre las mujeres en la España moderna.

Así, lo interesante del proceso es que Juana admite haber aprendido el procedimiento de una morisca, doce años atrás. Ella le habría advertido de que debía tener en cuenta el día en que echaba las suertes, que debía ser lunes, miércoles o viernes. El resto de los días no debía echarlas, “porque así vio hacer a la morisca” y no le dijo por qué.

⁴⁷⁶ Christian, William A., *Religiosidad local*, pp. 204-207.

⁴⁷⁷ ADC, Inq. Leg. 14, nº 270.

⁴⁷⁸ AHN, Inq. Leg. 83, nº 31.

⁴⁷⁹ AHN, Inq. Leg. 83/II, nº 13, años 1631-1632.

⁴⁸⁰ AHN, Inq. Leg. 1952, nº 4C, #4, año 1620.

⁴⁸¹ AHN, Inq. Leg. 88, nº 5.

Estamos, pues, ante un procedimiento mágico de origen morisco cuyo referente se adscribe a su bagaje árabe, en el que se ha tenido en cuenta cierta constante astrológica, la de los días de la semana, asociados a los planetas benéficos: Luna, Mercurio y Venus. En su descripción del procedimiento, Juana da valiosas informaciones para entender el modo en que se articulaba la transmisión:

“De obra de doce años vio esta declarante como una morisca que vivía en la ciudad del arrabal, que había venido de Granada y agora no sabe a dónde está, y cómo la morisca tomaba dos granos de cebada e ciertos granos de trigo y un terrón de yeso o de cal y un carbón y nombraba allí a dos personas que eran hombre y mujer para saber, por las suertes que echaba, si aquel hombre y aquella mujer si se querían bien y si tenían que hacer carnalmente. Y decía la morisca que si se juntaba un grano de cebada con el otro grano de cebada que por allí se veía como se querían bien el uno al otro, y que después que tomaba en la mano los dichos granos y las dichas cosas que tenía entre las manos para que se revolviesen, y acabando de revolvello se sentaba y echaba sobre la halda todas aquellas cosas y allí veía si aquellos granos de cebada que se habían juntado. Y que lo vio hacer dos o tres veces y que lo hacía aquello a ruego de otras mujeres que se lo rogaban y que no sabe quién eran aunque eran moriscas”⁴⁸².

Si su proceso se sitúa en Toledo en el año 1543 y sus informaciones son ciertas, se está refiriendo al año 1530, la época en que Lucía de Toledo lleva a cabo sus sanaciones, y en la que la comunidad morisca empieza a sufrir oleadas cíclicas de represión. Esta circunstancia hace posible preguntarse si las moriscas a las que se refiere Juana no podrían ser algunas de las mentoras de Lucía de Toledo. La mención de Juana acerca de las moriscas de Granada adquiere cierta importancia en su proceso. De hecho, la referencia no es inocente e indica que las moriscas granadinas contaban con cierto prestigio en materia de magia, al menos en lo que se refiere al mecanismo de las suertes de las habas. Un testimonio procedente de los resúmenes de causa de la Inquisición de Granada corrobora la tesis:

“La de ramos que vende carbón y jabón en Málaga fue testificada por un testigo mujer que le dixo un día la rea que en Málaga no había la curiosidad que en Granada, que las señoras echaban suertes y sabían todo lo que pasaba. Y que si quería que ella las echase

⁴⁸² Ídem, sin foliación.

en su presencia que ella traería unas habas y sabría por ellas lo que quisiese. Y el testigo no quiso que se hiciese⁴⁸³.

La línea de transmisión femenina del conocimiento mágico puede de esta forma rastrearse en muchos procesos de hechicería y merece la pena llamar la atención sobre él, ya que de alguna manera demuestra el establecimiento de un conocimiento compartido. Al mismo tiempo, confirma las relaciones entre comunidades religiosas a través del traspaso de técnicas entre las mujeres de las dos comunidades, que además se afirma en el prestigio adquirido por cada una de estas agentes mágicas en su ámbito de influencia.

4.5.3. La magia de los filtros

Luce López-Baralt, en su recopilación de artículos sobre literatura aljamiada, titula uno de sus apartados: “Bebedizos, cédulas y talismanes mágicos contra todo mal” e indica, acertadamente, la diferencia existente entre un bebedizo (*anušra*) y un talismán o cédula (*hirz*, herce)⁴⁸⁴. El primero, como su nombre indica, es un remedio líquido para ser ingerido pero con alguna característica más. El procedimiento consiste en escribir pasajes coránicos con una tinta de origen vegetal y, tras ello, desleír el escrito en un cuenco especialmente decorado con pasajes coránicos y lleno de agua. El resultado de la mezcla se daba a beber al enfermo, como se ve en los casos inquisitoriales de los ulemas valencianos Jerónimo Patiz de la Fora⁴⁸⁵ o Francisco Jabait⁴⁸⁶. Por el contrario, el herce o talismán se encontraba en un papelito escrito, de forma semejante a como llevaban a veces las mujeres sus oraciones⁴⁸⁷. Un ejemplo de herce lo encontramos en la causa a Isabel de Lopo, morisca de Malón, en la Inquisición de Aragón, en el año de 1595. Su causa comienza cuando, al llevar a arreglar una saya, el sastre encuentra un papelito cosido al dobladillo que contenía unos caracteres en árabe. Ella justifica así los hechos:

⁴⁸³ AHN, Inq. Leg. 1953, nº 77, año 1581, f. 10v, si bien es un ejemplo más tardío, demuestra que la actividad mágica de las mujeres en Granada se centraba intensamente en las prácticas adivinatorias.

⁴⁸⁴ López-Baralt, Luce, *La literatura secreta*, pp. 237 ss.

⁴⁸⁵ AHN, Inq. Lib. 989, f. 680r, apud. Cardaillac-Hermosilla, Yvette, “Les rites magiques des morisques”, p. 179.

⁴⁸⁶ AHN, Inq. Leg. 4919, nº 13, apud. Cardaillac-Hermosilla, Yvette, “Les rites magiques des morisques”, p. 179.

⁴⁸⁷ Como recoge Blázquez Miguel, Leonor Barzana, judeoconversa de Toledo procesada en 1530, se preciaba de llevar consigo el Evangelio de San Juan en unos papelitos que entregaba a los dolientes, así como la oración de Nuestra Señora y de San Cebrián. AHN, Inq. Leg. 82, nº 24, apud. Blázquez Miguel, Juan, *Eros y Tánatos: Brujería, hechicería y superstición en España*, Madrid: Arcano, 1989, p. 254.

“Confesó que había tres años que cierto nuevo convertido, viendo que ella andaba siempre riñendo con su marido, le dio un papel y se lo puso el dicho morisco en los cuerpos de una saya y le dixo que sin decirlo a nadie lo llevase allí, que con aquello tendrían paz. Y que el dicho papel lo truxo hasta que, llevando a que un sastre adobase los cuerpos, entiende que lo tomó. Y no sabía lo que contenía el dicho papel [porque] no se lo dixo el dicho morisco”⁴⁸⁸.

Este papel escrito con caracteres árabes, que se denomina ‘nómina’ o ‘cedula’ en el vocabulario inquisitorial, se llevaba entre las ropas, de tal manera que se llegaba a olvidar su presencia, como le ocurría a Isabel llegando, incluso, a serle encontrado por su sastre. Vemos que el poder sugestivo de la magia reside en los elementos que utiliza, que concentran los anhelos del demandante de forma que pueden ser un escape a la tensión psicológica y emocional.

A continuación, vamos a enfocarnos en la magia de filtros tal y como aparece consignada en el *Libro de dichos maravillosos*: “Este es el principio de los filtros para toda cosa, si querrá Dios”⁴⁸⁹. Cada sección del misceláneo comienza dando unas instrucciones generales sobre la temática en cuestión y, así, el apartado dedicado a los filtros se inaugura con unos consejos generales para la elaboración, según un esquema aplicable a varias situaciones: “para desatar el atado, y para soltar las lenguas trabadas, y para el qu’está enfeitullado, con licencia de Dios, ensalzado sea”⁴⁹⁰.

Como describe el *Libro de dichos*, el filtro es una elaboración con ingredientes naturales y procedimientos mágicos que se presentaban como una combinación de talismán y bebedizo. Para su eficacia en la neutralización de la ‘ligadura’ se le van a añadir unos ingredientes o ‘aliños’, como se denominaba a los elementos vegetales, animales o humanos que solían acompañar los conjuros en la época. Vamos a transcribir el procedimiento tal y como lo incluye Labarta en su estudio y edición del manuscrito J22 al comienzo del “Capítulo de los filtros”:

“Escribirás en un plato blanco, limpio, este filtro, con agua rosada y zafrán y almizcle; y echarás vintisiete piedras, menudas como garbanzos, dentro -y han de ser de río caudaloso o d’un barranco que siempre corra agua-, y nueve granos de trigo, y nueve granos de cebada. Y volverle has con miel, y tomarás las uñas de sus pies y las de sus manos, y también echaldo con todo lo demás ya dicho. Y echaréis razonablemente de

⁴⁸⁸ AHN, Inq. Lib.1000, f. 117r.

⁴⁸⁹ *Libro de dichos*, p. 55.

⁴⁹⁰ *Íbidem*.

agua dentro. Y lo que se ha d'escrebir ha de ser con zafrán, y agua rosada, y almizcle, y todo junto poneldo a sarenar una noche. Y aquella agua, que echarán en el plato para desfacer la escritura, toda en una redoma, y darle han por la mañana en dayunas la tercera del agua. Y la otra que quedará, ruxarla han por las quiçaleras de todas las puertas de su casa. Y safumar l'an, depués de la bebida, bien cubierto, todo lo que pueda sufrirlo, con pebre molido, y alcrebid molido, y oruga molida, y goma pudentina molida, y raíces de ruta, todo molido junto, y unos pocos de pelos de su toçuelo. Y tomarán un tiesto de lumbre y itarlo han allí un poco de aquel safume; y safumar l'an todos los tres días a una mano. Y cuando la estén safumando, dirán muchas veces 'La alabanza [Cor. 1]' y 'Nos lo hemos hecho descender en la noche del Destino [Cor. 97]' y 'Dí: Él es Dios, es único [Cor. 112]' y los dos 'Dí: me refugio [Cor: 113 y 114]'. Y desde l'ayas safumado, echar l'as en su cama, y cúbranla bien de ropa depués. Y este filtro es bueno para desatar el atado, y para soltar las lenguas trabadas, y para el qu'está enfeitullado, con licencia de Dios, ensalzado sea. Acabé. Y es éste el filtro"⁴⁹¹.

A pesar de la prolijidad del procedimiento, donde vemos la ya mencionada interacción entre los dominios de la magia y la religión, el filtro en sí mismo consiste en el procedimiento mágico y los ingredientes más que en la invocación y las palabras coránicas, las cuales podían ser sustituidas por oraciones cristianas. Esto se puede comprobar teniendo en cuenta que las palabras y oraciones usadas por las moriscas variaban en cuanto trataban a pacientes cristianos-viejos, como ya hemos visto que ocurría al recitar oraciones a la Virgen y a los santos.

Interesa también remarcar la aparición de los granos de cebada y trigo en número de nueve cada uno, como ya vimos utilizar a las hechiceras para realizar las suertes de las habas. De igual forma otro de los elementos de gran interés que aparecen aquí es el elemento humano: "uña de sus pies y de sus manos"⁴⁹², lo cual se reproduce en los casos de Inquisición, alguno de los cuales vamos a mencionar.

A pesar de que en este procedimiento se especifica el objetivo de 'desatar', los filtros para el amor que van a realizar nuestras hechiceras irán, en la mayor parte de los casos, en el sentido contrario a lo aquí descrito. Porque, al fin y al cabo, lo que más interesó a las hechiceras fue sujetar a los hombres a sus voluntades, como expresa una de las testigos del proceso de María Castellanos, vecina de Madrid, en su confesión:

⁴⁹¹ Y no solo esto, sino que sigue una invocación al 'viento del mal', con menciones a Dios utilizando algunos de sus Nombres como el Oyente, el Omnisciente, y también a Mahoma. En la invocación se amenaza con el fuego y el 'cobre fundido' a los entes que causan la ligadura y, en general, "contra todo lo que venga de parte de las criaturas de Dios", *Libro de dichos*, p. 55.

⁴⁹² *Ibidem*.

“Dijo que es verdad que María Castellanos vecina de esta ciudad tratando con doña Madalena de Guzmán, su señora, de cómo harían para que los hombres tuviesen buena condición, dijo la dicha María Castellanos que ella conocía una mujer que se llama Inés del Pozo que hacía que los hombres fuesen bien acondicionados, de manera que aunque las mujeres hiciesen cosas malas no lo vieses, y para que los amantes no se ausentasen y viniesen cuando las mujeres los quisiesen”⁴⁹³.

Operar la sujeción de forma que los cuerpos estuvieran presentes en el conjuro de forma simbólica, no sólo se podía a través de figuras, como en el caso del ligamiento de Juan López, sino que también se podían emplear elementos del cuerpo de la persona tales como las excrescencias: pelo, uñas, sangre menstrual o excrementos, o que hubieran estado en contacto con ella, como un poco de su ropa. Estos elementos, que son consustanciales a cualquier cultura humana, adquieren a los ojos de la norma religiosa unas connotaciones negativas, de impureza⁴⁹⁴.

Abundando en el uso de estos elementos en el contexto aquí analizado, encontramos que en numerosos procesos son igualmente válidos los elementos corporales de la persona a quien se quiere hechizar y los de la persona que pretende realizar el hechizo. Así como leemos en el proceso de María Ruiz, vecina de Granada:

“Ella sabía unas palabras que la habían enseñado para que un hombre no pudiese reposar y anduviese inquieto y no quisiese a su mujer, sino a la amiga que tuviese. Y que el medio para el dicho hechizo era tomar unos cabellos de la que hacía el hechizo y atárselos en sus propios dedos y decir allí algunas palabras que, aunque las refirió delante del testigo, no las apercibió, solo que llamaba al diablo y a las hormigas y a las ortigas”⁴⁹⁵.

Aunque en este caso el elemento corporal utilizado pertenece a la persona que quiere atraer a su contraria, la acción de anudar el cabello en su dedo refleja la acción que se quiere proyectar en el otro, es decir, sujetarlo a su voluntad, como con un lazo o una ‘ligadura’.

Asimismo, el acto de sujetar voluntades se extiende más allá del ansia amorosa, a una voluntad de poder y control material, como está documentado en el caso de Francisco, berberisco libre, de Málaga. Este pide a una mora mayor de edad, a la que

⁴⁹³ AHN, Inq. Leg. 83, nº 2, años 1631-1632.

⁴⁹⁴ Hershman, Paul, “Hair, sex & dirt”, *Man* 9/2 (1974), pp. 274-298. Un volumen monográfico ha sido dedicado a la temática del pelo y la sangre desde una perspectiva antropológica, sobre todo en relación al simbolismo del cuerpo femenino y sus usos en las culturas, se trata de Karadimas, Dimitri (ed.), *Poils et sang. Cahiers d’Anthropologie Sociale*, 6, París: Ed. De l’Herme, 2010.

⁴⁹⁵ AHN, Inq. Lib. 1952, nº 4J, #6, año 1627.

pretende curar de alguna dolencia, las uñas de los pies y de las manos así como pelo de las partes bajas. Pero igualmente “la pidió a la dicha mora le llevase un poco de tierra de la que pisaban sus amos y algunos cabellos de su cama y habiéndolo hecho así después se lo volvió diciéndola que lo quemase y los polvos dello los diese a sus amos en el caldo”⁴⁹⁶, probablemente con intención de ligarlos, aunque ella rehusó hacerlo.

El uso de las sustancias corporales en la sanación y en la magia de hechizos es una práctica que se encuentra legitimada dentro de ciertos círculos y contextos religiosos, especialmente la sanación por la saliva⁴⁹⁷. Pero estos elementos corporales que se introducen en las recetas mágicas suponen una de las características más controvertidas de la magia de todos los tiempos, sobre todo cuando el uso deriva en la utilización de partes de difuntos, una práctica muy condenada tanto por las autoridades como por la sociedad⁴⁹⁸.

La procesada Mari Hernández, a la que ya hemos visto echar las suertes de las habas, hace uso de estos elementos reprobables con la intención de realizar la sujeción de la esposa rival de su cuñada, al pedir a la que testificaba hienda (excrementos) de la mujer de Pedro de Oviedo, lo cual indica que se trata de un maleficio:

“Mari Hernández le decía a este testigo que le trajese la hienda de lo que hacía la mujer de Pedro de Oviedo y no le dixo para qué lo quería y esta testigo no se lo quiso traer. Y que Diego Hernández [esposo de Isabel Hernández] es difunto y Isabel Hernández es manceba del dicho Pedro de Oviedo, y por eso cree que aquello que hacía debía ser por amor de Isabel Hernández”⁴⁹⁹.

Asimismo, en el proceso de la judeoconversa Ysabel de la Higuera, la madre del afectado Juan López se mencionan ciertas ‘suciedades’ con las que se le ha hechizado, dándose las a comer en una naranja, junto con una prenda que le habían tomado:

⁴⁹⁶ AHN, Inq. Lib. 1952, nº 4C, #15, año 1620.

⁴⁹⁷ Sobre esto existen numerosos ejemplos, pero aportaremos el artículo de Jose M^a Pedrosa respecto a la sanción infantil, ya que es una terapia muy utilizada aun hoy día: Pedrosa, José M^a, “Ritos y ensalmos de curación de la hernia infantil: tradición vasca, hispánica y universal”, en *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros y ensalmos*, Guipúzcoa: Sendoa, 2000, pp. 135-171, 153.

⁴⁹⁸ Blázquez Miguel documenta un caso en Alcantud en que los huesos de difunto molidos se usan para sanar golpes, Blázquez Miguel, Juan, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, p. 157. Encontramos así mismo la mención a la práctica de desenterrar huesos de muertos en el proceso de María la Brava, de Toledo que responde así ante las acusaciones de sus vecinas por hechicera achacándoles que se dedicaran a la más reprobable tarea de abrir las tumbas: “habiendo venido la comenzó a decir algunas cosas y a reprehenderla y la dicha María Brava le dixo porque no castigan las que van al carnero a sacar güesos de los difuntos y diciéndole calle quien tal dice la susodicha replicó diciendo sí sí”. AHN, Inq. Leg. 83, nº 4, sin foliación.

⁴⁹⁹ AHN, Inq. Leg. 88, nº 7, sin foliación.

“Le dixo cómo su hijo estaba hechizado que se lo había hechizado Juana de Blas mujer de Juan Sánchez Guillen y Mari Gómez, su alvada, hija del dicho Juan Sánchez Guillén. Y que le había tomado el camisón al dicho Juan López y lo había sahumado con hienda del dicho Juan López y con hienda de lagarto, y que esto mesmo le dieron a comer las susodichas a Juan López en una media naranja, echado en lugar de sal”⁵⁰⁰.

Los procedimientos aquí descritos serán tipificados más tarde como un uso reprobable de la magia amorosa, que utiliza elementos tan significativos como el excremento humano. Según apunta Cardaillac, esto forma parte de la creencia de la magia por contacto o simpática, en que un objeto que ha pertenecido o ha estado en contacto con una persona, mantiene algo de su espíritu y puede, por su vinculación con ella, transformarla⁵⁰¹. En estos ejemplos encontramos, al mismo tiempo, todas las emociones asociadas al sentimiento amoroso en su vertiente mundana, donde las traiciones, los celos, los anhelos y pasiones mueven a la realización y manipulación de rituales mágicos. Los elementos y los mecanismos no variarán sustancialmente, debido a que a menudo se utilizaban aquellos ingredientes que se tenían más a mano o que se consideraban pertinentes según la intensidad de la emoción transmitida.

Comunes en la magia amatoria, este tipo de elementos están muy asociados con el alcance del simbolismo del cuerpo humano y su significación cosmológica en el Medievo, aunque también adoptan particulares connotaciones negativas, pues la impureza que se asocia a las mujeres por la sangre de la menstruación no sería comparable a la sangre en el sentido galénico del término. Así, derivada de la concepción bíblica sobre la impureza, que es revitalizada en los tratados fisiológicos modernos, la menstruación es considerada algo indeseable ya que la mujer sería un hombre incompleto⁵⁰². El uso del flujo menstrual en los filtros con objetivos amorosos es un procedimiento ampliamente documentado en los archivos inquisitoriales así como en ciertas obras dedicadas a la sanación o a la magia, como el *Picatrix*, donde hallamos un apartado dedicado a la descripción de las propiedades de los elementos corporales humanos⁵⁰³.

Otro caso, ya en 1606, muestra el uso del fluido seminal, masculino y femenino, en la elaboración de un pan con la intención de sujetar al hombre al amor de una mujer:

⁵⁰⁰ AHN, Inq. Leg. 88, nº 11, años 1543-1544.

⁵⁰¹ Cardaillac-Hermosilla, Yvette, *La magie en Espagne*, pp. 51-52.

⁵⁰² Le Goff, Jacques, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, París: Liana Levi, 2003, p. 41; Skultans, Veida, “The symbolic significance of menstruation and the menopause”, *Man* 5/4 (1970), pp. 639-651.

⁵⁰³ *Picatrix: Un traité de magie medieval*, pp. 277-281.

Según relata la testigo de la causa, en una conversación con Francisca Ramírez, viuda amancebada, ésta le confiesa:

“Que el hombre con quien estaba amancebada decía que la quería mucho y no podía mirar a otra mujer, y que ella había hecho cosas por donde el hombre no podía hacer otra cosa sino querella mucho, porque había hecho un bollo con levadura puniendo en él la simiente de ambos cuando tenían parte carnal y lo había dado a comer al hombre. Que era cosa cierta para que el hombre la quisiese mucho”⁵⁰⁴.

En este procedimiento, que visa la sujeción del amante, se comprueba que existía una variedad de relaciones amorosas que se desarrollaba al margen de lo socialmente instituido y que estaba muy en conexión con la práctica mágica de las mujeres. El filtro que se ha descrito, hace uso de un elemento simbólico que está conectado con las teorías médicas genéticas de la época, el semen, que tendremos ocasión de ver en el próximo capítulo. En él plantearé la posible contribución de la magia al desarrollo de un mejor conocimiento del cuerpo femenino a través de su conexión con los procedimientos anticonceptivos más usados entre la población.

4.5.4. El empirismo mágico y los tratados de *jawāṣṣ*

La ciencia médica árabe se fundamentaba en la teoría galénica de los humores, como ya ha sido explicado, pero además se nutría de nociones de filosofía, astrología y conocimientos del mundo vegetal y natural en su configuración. Todo este conocimiento se podía encontrar compendiado en los tratados de simples, que contenían el saber botánico que se asociaba a la medicina y contaban como máxima autoridad a Dioscórides en su clasificación y definición de las plantas y simples.

Sin embargo, al lado de estos, se encontraban los tratados de *jawāṣṣ*, entre los que ya se ha mencionado el tratado andalusí del siglo XII debido a la pluma de Abū l-‘Alā’ Zuhr⁵⁰⁵, que recopilaban todo el conocimiento de los elementos de la naturaleza según su clasificación vegetal, animal y mineral, apuntando a un espíritu de enciclopedismo por la exhaustividad de las informaciones que incluían. Semejante al género latino medieval de los bestiarios, la literatura árabe sobre animales introducía informaciones procedentes de varias fuentes, como la literatura de viajes o el género de *adab*. Este es el caso del *Kitāb al-Ḥayawān (Libro de los animales)* de al-Āḥiẓ (ss. VIII-IX), del

⁵⁰⁴ AHN, Inq. Lib. 1953, nº 89, año 1606, f. 2r.

⁵⁰⁵ Abū-l-‘Alā’ Zuhr, *El Kitāb al-Jawāṣṣ de Abū-l-‘Alā’ Zuhr: Materiales para su estudio*, Cristina Álvarez Millán (ed.), Madrid: CSIC, 1994.

Kitāb Manāfi‘ al-ḥayawān (Libro de las utilidades de los animales) de al-Damīrī (s. XIV), o de las *‘Aḡā’ib al-majlūqāt wa-garā’ib al-mawḡūdāt* (Maravillas de la Creación y curiosidades de los seres), de al-Qazwīnī (s. XIII). En todas ellas se incluían referencias sobre la licitud del animal, sus propiedades medicinales, su significado si aparecía en un sueño, los proverbios que lo mencionaban e, incluso, sus referencias en el Corán y el *ḥadīṡ*⁵⁰⁶.

Además de las informaciones que ofrece este tipo de literatura, la presentación de esta información ha participado en la configuración de la taxonomía y la clasificación de la naturaleza en la ciencia árabe. El cambio de paradigma médico del galenismo árabe hacia la medicina escolástica, que parece producirse en España en la época moderna, en torno al problema de la taxonomía botánica y de la aplicación de la teoría humoral, se trató de una ruptura relativa. La especial configuración de las nomenclaturas árabes se enfrentaba al deseo de la escolástica latina de eliminar motivos de confusión en torno a denominaciones de especies animales y vegetales, por la característica nomenclatura de algunas especies que, además, producían una adscripción de cualidades mágicas.

A partir de aquí, voy a tratar de argumentar la ambivalencia en el uso médico y mágico de los simples, vegetales y animales, incluidos en tales tratados, y su reflejo en obras médicas y botánicas, que adoptaban algunos de sus presupuestos empíricos, incluyéndolos como explicación de tal o cual efecto terapéutico del elemento en cuestión. Esto no debe extrañarnos, dado que las cualidades de la materia se fundamentaban en un mismo sistema de clasificación del mundo natural en base a una división cuaternaria de los elementos naturales y la correspondencia entre estos y los cuerpos celestes. Pero la coincidencia, en cuanto a contenidos, entre los tratados de botánica, de *jawāṡṡ* o de magia, no consistía solamente en la utilización de un mismo y único paradigma de conocimiento. Los mecanismos de que se vale la magia para apropiarse de elementos que forman parte de sistemas como el científico siguen unos derroteros que intentaremos elucidar a continuación.

A pesar de que las propiedades de la materia, expuestas en la literatura de *jawāṡṡ*, tampoco constituyeron un dominio de la ciencia pura para los mismos árabes, sí fueron un apartado indispensable en la noción hermética de las correspondencias celestes. Estas conectaban, como filosofías constituyentes, la concepción aristotélica de los mundos lunar y sublunar, y el neoplatonismo que acentúa la relación entre esos dos mundos. El

⁵⁰⁶ MacDonald, Michael V., “Animal-books as a genre”, p. 8.

tratado de magia astral *Picatrix*, traducción latina de la *Gāyat al-ḥakīm*, incluye en el capítulo VIII de su libro IV un apartado dedicado a las propiedades de la materia que asienta este conocimiento en el mundo latino después de la extensión medieval y moderna de su traducción, en el siglo XII⁵⁰⁷.

Muchos investigadores llegan a considerar que la inclusión de elementos mágicos o astrológicos en la práctica médica medieval y moderna refleja el declive de la ciencia médica que atestiguan sus fuentes⁵⁰⁸. Pero el problema sigue siendo la continua aparición de elementos mágicos en la práctica terapéutica como en los tratados teóricos, lo cual representa un obstáculo para la consideración del estatuto científico de la técnica o ciencia desarrolladas, sin considerar que el nivel de exigencia empírica y desarrollo técnico de la ciencia médica no es el mismo en la época medieval que en la actualidad⁵⁰⁹.

Una consideración de la práctica científica árabe que debería tenerse muy en cuenta en el estudio del empirismo mágico, que hasta ahora ha pasado desapercibida, es la denominación de especies animales y vegetales a partir de relaciones simpatéticas entre los simples. En efecto, existen variedades vegetales en la literatura botánica que, por su denominación, podrían considerarse de tipo mágico pero que, en realidad, son nomenclaturas que hacen mención a una anécdota recogida por la literatura de *jawāṣṣ*, *'ayā'ib* o *adab*, la cual participa en la asignación de la nomenclatura a la especie referida. Ejemplos de esta praxis taxonómica típicamente árabe son algunos de los ejemplos extractados por Juan C. Villaverde en su estudio lingüístico de la lengua romance glosada por el médico morisco al-Ḥayārī, en el manuscrito de Leiden del *Kitāb al-Musta'īnī* de Ibn Buklārīš (s. XI). En ellos se muestran algunas glosas romances entre las que se encuentra la mención a dos plantas que se denominan en árabe 'lengua de pájaros' (*lisān al-'aṣāfir*) y 'lengua de carnero' (*lisān al-ḥamal*) y para cuya traducción romance el médico morisco propone las de 'simiente de olmo' y 'yerba yantén', respectivamente⁵¹⁰.

⁵⁰⁷ *Picatrix: Un traité de magie medieval*, pp. 357-362.

⁵⁰⁸ García Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, pp. 95-96. En otros casos ha servido de revulsivo para acotar con mayor precisión el dominio de la medicina respecto al del género de la Materia Médica y otros géneros menores como este de los *jawāṣṣ*, Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam: Birth control before the nineteenth century*, Cambridge: University Press, 1986, pp. 73-74; Álvarez Millán, Cristina, "The case history", p. 199.

⁵⁰⁹ A respecto de estas consideraciones se puede ver Kuhn, Thomas S., *The structure of scientific revolutions*, Chicago: University Press, 1970.

⁵¹⁰ Villaverde Amieva, Juan C., "Towards the study of the Romance languages in the *Kitāb al-Musta'īnī*", en Charles Burnett (ed.), *Ibn Baklarish's Book of Simples. Medical remedies between three faiths in twelfth-century Spain*, Oxford: University Press, 2008, pp. 43-74, 68.

El conocimiento botánico que poseía el autor y su formación médica, unidos a su familiaridad con la lengua árabe, permite que en su glosa pueda aclarar el tipo de confusión al que podían inducir las traducciones literales de las nomenclaturas, sobre todo entre los médicos con poco conocimiento de la botánica en lengua árabe. Y un médico con escasos conocimientos de la nomenclatura árabe podría fácilmente incurrir en equívocos al encontrar traducciones literales de este tipo. De ahí la importancia otorgada por el botánico Laguna al léxico del *Dioscórides*, y su intento de corregir las confusiones derivadas de traducciones o usos populares, las cuales intenta corregir⁵¹¹.

A partir de este aparente problema del sistema árabe de clasificación natural, es posible ver una adaptación del lenguaje científico a la práctica mágica en el contenido de las recetas que vamos de describir. Varias son las causas desencadenantes de esta maravillosa transformación que se opera por medio del pensamiento mágico, de las propiedades de los simples: por un lado, el sistema taxonómico árabe que adscribe una denominación al elemento natural en base a ‘signaturas’, o similitudes estructurales, como la forma de una planta parecida a la lengua del pájaro y otra similar a la lengua del carnero, en el caso citado anteriormente. En segundo lugar, la existencia de una literatura que aporta el contenido mítico y la descripción particular de especies animales cuyas partes se dotan de virtudes especiales.

Para ilustrar la posibilidad de la conducción por parte de la magia de nociones adaptadas de la literatura de propiedades así como de los errores inducidos por el especial sistema taxonómico árabe, propondré un ejemplo asociado a la figura mítica de Salomón, el profeta, sabio, mago y exorcista del Islam. Se trata de la especie de ave conocida como abubilla (latín: *Upupa*; árabe: *hudud*, الهدهد; aljamiado: budbuta), que tiene un papel destacado en la narración del encuentro de Salomón con la reina de Saba⁵¹², y fue muy utilizada en los hechizos amorosos, para restituir la memoria y también con fines materiales, como aparece en los textos mágicos y en la práctica descrita en procesos inquisitoriales. El motivo de la asociación de propiedades mágicas a esta especie de ave exploradora está en la misma cualidad que se le confiere en la

⁵¹¹ Gómez Moreno llama la atención al rechazo del propio Laguna sobre costumbres y supersticiones que son condenadas en la obra de Laguna, además de otras menciones a propiedades de plantas en las que supone la confluencia de fuentes de medicina popular como la *Trotula*, Gómez Moreno, Ángel, “La resurrección de Dioscórides y la edición comentada de Laguna”, *Criticón* 79 (2000), pp. 107-122, 111-112.

⁵¹² al-Ta’labī, Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad, ‘*Arā’īs al-majālīs fī qiṣaṣ al-anbiyā’* or “*Lives of the Prophets*”, William M. Brinner (ed.), Leiden: Brill, 2002, pp. 519-526.

narración, es decir, inteligencia, memoria y visión⁵¹³: “La amnesia se cura si se cuelgan en un lienzo ojos de abubilla y uñas del pie izquierdo de la hiena y se coloca aquél sobre quien la padece”⁵¹⁴.

Pero el motivo de su utilización en los hechizos amorosos se refiere también a los hechos que la abubilla contribuye a realizar para Salomón, y no solo a la conversión de Balqīs al Islam, como se encuentra en la narración de *qiṣaṣ*, sino a lograr la unión de los dos amantes. Es por ello que el uso del corazón de la abubilla era muy usado para el hechizo amoroso, así como el hueso de abubilla. También encontramos la lengua de abubilla, para conseguir amor, por ejemplo en la literatura de secretos representada por el *Libro de amor de mujeres*:

“Otra fórmula probada: toma una abubilla y sécala; toma sus huesos, échalos dentro de una vasija llena de agua viva y encontrarás que todos los huesos se sumergen dentro del agua y van hacia abajo. Después, verás un hueso que sube poco a poco hacia arriba hasta que todo él se vea flotando sobre la superficie del agua. Coge este hueso y toca a todo el que quieras y sentirá por ti un amor apasionado”⁵¹⁵.

Para identificar el hueso de la abubilla que está dotado de propiedades, el *Picatrix* recomienda asimismo echarlos a una corriente de agua, con lo que el hueso que remonte la corriente en lugar de ser arrastrado, será el elegido para llevar a cabo el procedimiento mágico⁵¹⁶. Este comportamiento de los elementos procedentes de la abubilla en contacto con el agua, se podrían deber a la cualidad de exploradora que se le dota en el relato salomónico, donde es la encargada de localizar las fuentes de agua antes del establecimiento del campamento real, razón por la cual fue la primera en descubrir el reino gobernado por la enigmática Reina. Respecto a sus cualidades en materia amorosa, se dice en la literatura de *jawāṣṣ* que tiene propiedades eróticas y conceptivas:

“El ala: si se coge la pluma más larga que tenga y se le añade su lengua y su barba inferior, y eso se coloca en la piel de un hombre, y se ata al muslo derecho, mientras esté colgada, el hombre copulará mucho. Los testículos de la abubilla: si a ellos se añaden el

⁵¹³ Ídem, p. 520.

⁵¹⁴ Vázquez, Concepción, “La magia en dos tratados de patología del siglo XIV: árabe y castellano”, *AQ* 12 (1991), pp. 389-399, 397.

⁵¹⁵ *Libro de amor de mujeres*, p. 39.

⁵¹⁶ Fahd, Tawfiq, “Sciences naturelles et magie”, p. 17.

pico y el excremento, se machacan bien y lo bebe una mujer que tenga hemorragia, la interrumpe⁵¹⁷.

También en la literatura mágica, como el *Libro de dichos*, se recoge un remedio “Para hacerse invisible: procedimiento con corazón de ‘burbuta’ ”⁵¹⁸. En el *Picatrix* los procedimientos son también numerosos, utilizando su lengua junta con la de otras aves, para impedir hablar las malas lenguas, así como de otras partes de su cuerpo para hacer perder el sentido⁵¹⁹.

El uso popular de estos procedimientos, consignados en los tratados de magia, se corrobora en el testimonio inquisitorial del clérigo Joan Alonso de Contreras, al que se encuentra un cuaderno de recetas muy similares a las que estamos viendo, y que recoge la siguiente:

“Tome una abubilla y mátela y pélese y sin echar gusto a mal échese a cocer toda en parte donde no se oiga cantar gallo ni tañer campanas. Después de cocida hasta se deshacer toda [...] y luego quite los huesos y pónganlos en un pañuelo y llévenlos donde hubiere una butica [sic] y con cada hueso le den toque a la butica donde quisieren y con el tocándola [...] y con aquel tocando a la persona que quisieres [caerá presa de amor] por ti y los otros huesos [...] pues son sin ningún valor”⁵²⁰.

Un ejemplo inquisitorial en que encontramos la mención a la abubilla junto con la escritura de palabras enigmáticas en la palma de la mano, que ya se ha mencionado⁵²¹, es el de Diego de Vargas, de Ronda, quien recurre a un ‘santiguador’ para la sanación de una pierna y, el mismo, le recomienda unos procedimientos para conseguir el amor:

“Le dixo que escribiese en la palma de la mano izquierda cinco o seis palabras [...] que no eran en latín ni en romance ni en otra lengua que entendiase y llevándolas escritas se fuese acostar sin hablar a nadie [...] y después se fuese a tratar con la mujer como solía y tomase su mano della con la cual tenía las letras escritas de manera que las letras tocasen en la mano della y esto hiciese lunes miércoles y viernes [...] y también le dixo que era bueno para aquello el güeso de la abubilla y el grano del helecho”⁵²².

⁵¹⁷ Ibn al-Durayhim, *Kitāb Manāfi‘ al-ḥayawān. El libro de las utilidades de los animales*, Carmen Ruiz Bravo-Villasante (ed.), Madrid: Fundación Universitaria española, 1980, p. 95.

⁵¹⁸ *Libro de dichos*, pp. 6, 14, 15 y 16.

⁵¹⁹ *Picatrix: Un traité de magie medieval*, p. 276.

⁵²⁰ AHN, Inq. Leg. 97/II, n° 8, año 1576, f. 5v. Además de todos estos datos, Luce López recuerda que las virtudes de la abubilla conforman el contenido de un manuscrito aljamiado depositado en la BRAH, el V18 según la nomenclatura de Gayangos, López-Baralt, Luce, *La literatura secreta*, p. 257 ss.

⁵²¹ Véase cap. 2, p. 109.

⁵²² AHN, Inq. Leg. 1953, n° 83, año 1586, fol. 3r.

Los usos para la magia amorosa que se asignan a las propiedades de la popular abubilla, por lo tanto, parecen remitir a la narración del relato de Salomón, que confiere la cualidad mítica a esta ave en el imaginario mágico. La relación entre su papel en el relato y su cualidad como ingrediente mágico quizá debiera asignarse a la anticipación de su anuncio a los hechos que se desarrollarán tras el encuentro de los monarcas, Salomón y Balqīs, quienes son considerados como las voces que dan vida al encantador diálogo amoroso del bíblico *Cantar de los cantares*⁵²³.

De forma similar a la de la abubilla, existen numerosas especies animales y vegetales categorizadas por la literatura botánica en virtud a las propiedades que le son asignadas por su cualidad mítica. Sin embargo, el rechazo a los errores inducidos por esta manera de clasificar las categorías naturales del galenismo arabizado formaba parte de la corriente generalizada de oposición al averroísmo naturalista, del que Laguna trata de llamar la atención. Confusiones que, en algunos casos, podían estar originadas en una simple traducción literal del sistema taxonómico árabe y, en otros, en el tipo de propiedades atribuidas a las especies naturales por el género árabe de los *jawāṣṣ* y aplicadas por la práctica mágica. Estas descripciones de las propiedades de los elementos guardan, no obstante, una coherencia con su uso por la medicina que explica, al mismo tiempo, el sentido mágico-terapéutico que se da a algunas especies animales y vegetales.

4.6. Conclusiones

La magia del amor cuenta con innumerables variedades, de las que no hemos podido dar cuenta aquí sino de una mínima expresión. Entre ellas es difícil establecer un foco de origen, una genealogía o una referencia directa, puesto que son procesos extremadamente mutables, sometidos a leyes cambiantes. En ocasiones hacen uso de elementos propios de sistemas filosóficos o religiosos los cuales, sin embargo, no someten a la práctica mágica a ninguna regla fija, sino que cada agente le ha ido aportando algo de su propia individualidad o del ambiente circundante.

Aparte de los casos de magia libresca, sobre la que ya hemos comentado aquí la conexión de Lucía de Toledo con un supuesto misceláneo aljamiado, la magia de amor practicada por mujeres en la España moderna puede considerarse una adaptación a situaciones prácticas de conocimientos mágicos preexistentes, o bien ser un producto

⁵²³ La figura de Balqīs, a quien ya se ha mencionado respecto a la invención del depilatorio, volverá a aparecer en relación al mundo de los *ḡunūn* en el capítulo séptimo de esta tesis.

original. Esto último es más evidente en los casos en los cuales el rito o procedimiento mágicos representan directamente a los participantes de la intriga amorosa, como en el caso de las suertes de las habas. En el Reino de Granada concretamente, donde hemos visto que las mujeres se prestaban con cierta intensidad a asuntos de adivinación y magia pudo, además, haberse creado un foco de extensión de ideas mágicas conectadas con un cierto remanente de la cultura árabe, con lo cual la originalidad en las elaboraciones mágicas de las mujeres podía estar influido por factores idiosincráticos de la cultura de origen. En los ejemplos manchegos de la primera mitad de siglo que hemos podido ver, se precisa el contacto con estas moriscas granadinas ya antes de la diáspora que sobrevino tras la rebelión de las Alpujarras, en la década de 1570. Estos contactos dieron lugar a la renovación de creencias derivadas del bagaje musulmán de las comunidades receptoras así como de la introducción de técnicas y elementos mágicos propios de la cultura musulmana, los cuales se pueden rastrear en los textos tanto como en los testimonios inquisitoriales.

Capítulo 5. La magia de la generación

En la sangre tenías la dulzura del amor.

(Hugo de Folieto, s.XII)

Siguiendo la secuencia que ordena el ciclo generativo, tras indagar en las concepciones mágicas alrededor de las relaciones amorosas, los dos próximos capítulos se va a introducir en las ideas y prácticas que enmarcan el proceso de gestación en la España moderna. El término ‘generación’, como se entendía desde la Antigüedad, engloba todas las etapas en que se desarrolla el proceso reproductivo, desde la concepción al parto, que ocurren casi por completo en el interior del cuerpo femenino. La cuestión de la generación fue un ámbito del que se ocupó la filosofía y los primeros escritos dedicados a esclarecer cuestiones como el desarrollo de la gestación eran tratados filosóficos como el Pseudo-Aristóteles, teológicos como la *Summa* de Santo Tomás de Aquino o de historia natural, como el tratado de Plinio. En ellos se explicaba el proceso que da lugar a la generación como una parte necesaria del sistema médico, asentado en valores ideológicos previamente consignados, y el papel puramente pasivo de la mujer era el de receptáculo de la incipiente vida humana.

Por otro lado, la acumulación de conocimientos sobre anticoncepción y su puesta en práctica por hombres y mujeres son hechos tan antiguos como la prescripción de remedios herborísticos para el tratamiento de dolencias. La utilización de la anticoncepción en determinadas circunstancias históricas pudo estar condicionada por la necesidad de control demográfico ante el advenimiento de epidemias o hambrunas, pero también podía ser una medida tomada individualmente frente a la posibilidad de un embarazo no deseado.

El uso de técnicas anticonceptivas fue objeto de legislación específica en los códigos de las distintas escuelas legales islámicas partiendo, sobre todo, de la consideración de los derechos de la mujer libre acerca de su futuro y el de sus hijos. En el mundo cristiano, por el contrario, la autoridad religiosa sancionó gravemente la práctica anticonceptiva, que adquiriría matices negativos derivados de la Patrística, y a esta condena religiosa se le sumaba su demonización por medio de la vinculación a la práctica de la hechicería y al misterio que rodeaba el proceso de la generación.

A partir de estas consideraciones, en el presente capítulo se va a intentar ilustrar la problemática que rodeó el uso de remedios anticonceptivos por medio del estudio de

caso de varios simples (elementos que entran en la composición de un medicamento) citados por los manuales de botánica, medicina y magia. Un acercamiento analítico a las técnicas conceptivas y anticonceptivas que se hallan en tratados de medicina y en misceláneos de magia y sanación mostrará que los conceptos vigentes en el pensamiento mágico formaban parte de la lógica propia del sistema de pensamiento galénico-hipocrático y sus consideraciones sobre la naturaleza de la materia.

Gracias a estas consideraciones sobre las que se construyeron no solo el edificio médico medieval, sino muchos conceptos filosóficos que operaron en Occidente desde la Antigüedad, se van a entender las relaciones entre las cualidades terapéuticas y mágicas de algunos simples que eran también usados por las hechiceras en sus tratamientos mágicos. Así, la intervención del grupo de las mujeres en la conformación de la ciencia moderna, a partir de sus actuaciones en el campo de la ginecología y la obstetricia, podría tener un papel más activo de lo que los estudios le vienen asignando⁵²⁴.

5.1. Fuentes, conceptos y cuestiones legales sobre (anti)concepción

A pesar de que la diferente fisionomía femenina respecto a la masculina conformaba un nutrido conjunto de problemáticas separadas de las dolencias comunes, en lo que concierne a la función reproductiva, las temáticas asociadas a la mujer no ocuparon sino una parte exigua en obras clásicas de medicina general. Este hecho se aprecia en el *Kitāb al-Qānūn fī l-ṭibb* (traducido en el siglo XII al latín con el título de *Canon medicinae*) de Ibn Sīnā (Avicena), en el *Ḥāwī*, el *Kitāb al-Madjal ilā šinā'at al-ṭibb* (*Libro de introducción al arte de la medicina* o “Isagoge”) y el *Kitāb al-Ṭibb al-Manšūrī* (*Libro de medicina al-Mansuri*) de al-Rāzī (Razes) o en el *Kitāb al-Kulliyāt fī l-ṭibb* (*Compendio de medicina*, traducido en el siglo XIII al latín con el título de *Colliget*) de Ibn Rušd (Averroes)⁵²⁵.

⁵²⁴ Se pueden consultar al respecto los interesantes estudios reunidos en Long, Kathleen P., *Gender and scientific discourse in early modern culture*, Farnham: Ashgate, 2010.

⁵²⁵ Efectivamente, la discusión sobre contracepción ocupa el libro tercero del *Canon* de Avicena, Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam*, pp. 67 y 64; Mientras que, en Averroes, su codificación no se especifica en un apartado completo. Ibn Rušd, *Libro de las generalidades de la medicina*, Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez de Morales (eds.), Madrid: Trotta, 2003, pp. 57 y 110. Contamos con la edición crítica de Jose M^a Fórneas y Camilo Álvarez, Ibn Rušd, *Kitāb al-Kulliyāt fī l-ṭibb*, Madrid: CSIC, 1987, 2 vols. En el caso de al-Rāzī, que será desarrollado en posteriores páginas, colabora a nuestro conocimiento de la contracepción con varias obras, siendo conocido, además, como el Galeno árabe, al-Rāzī, *Libro de introducción al arte de la medicina o “Isagoge”*, Concepción Vázquez (ed.), Salamanca: Universidad, 1979, p. 11.

En todas estas obras los aspectos asociados a la sexualidad como fase previa a la reproducción⁵²⁶, incluido el principio que rige la atracción entre los sexos, se fundaban en la teoría de la composición humoral del ser humano procedente del galenismo. Según este principio los cuatro elementos (*arkān*) que rigen los humores (*ajlāt, amziyā*) se encuentran en todos los seres, aunque cada uno de ellos en una medida concreta según el individuo, lo cual le confiere el temperamento (*mizāy*), comprendiendo este carácter y aspecto físico, a la persona. Esta teoría fue sofisticándose en la literatura médica e incorporando elementos a la división cuaternaria, como las estaciones o las edades del hombre⁵²⁷:

Tierra	Agua	Aire	Fuego
Bilis negra	Flema	Sangre	Bilis amarilla
Frío y seco	Frío y húmedo	Caliente y húmedo	Caliente y seco
Melancólico	Flemático	Sanguíneo	Colérico
Madurez	Vejez	Infancia	Adolescencia
Otoño	Invierno	Primavera	Verano
Oeste	Norte	Este	Sur
	Femenino		Masculino

Mediante la interacción de las correspondencias con el medio ambiente, la dieta, el ejercicio físico y los medicamentos, se intentaba lograr un equilibrio (*i'tidāl*), del cual dependía la salud pues, de otra forma, la persona mostraría signos de enfermedad debido al exceso o ausencia de cualquiera de los cuatro humores⁵²⁸. Un buen ejemplo de la aplicación de este esquema humoral para temas reproductivos y sexuales, se encuentra en el *Kitāb al-Wuṣūl li-ḥifẓ al-ṣiḥḥa fī l-fuṣūl* de Ibn al-Jaṭīb (s. XIV)⁵²⁹, que incorpora instrucciones para mantener la salud en cada estación del año incidiendo en la

⁵²⁶ “Mientras decimos que un individuo tiene un cuerpo de mujer, una identidad o comportamientos femeninos, y un deseo sexual por mujeres, las gentes medievales tendrían asumido que un deseo sexual por mujeres procedía de un cuerpo masculino y, en sí mismo, constituía un comportamiento masculino. Para ellos, la sexualidad no estaba separada del sexo y el género”. Mazo Karras, Ruth, *Sexuality in medieval Europe. Doing unto others*, Nueva York: Routledge, 2005, p. 6.

⁵²⁷ Ze'evi Dror, *Producing desire: Changing sexual discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley: University of California Press, 2006, pp. 24-26.

⁵²⁸ Ídem, p. 24.

⁵²⁹ Ibn al-Jaṭīb, *Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año o “Libro de higiene”*, M^a Concepción Vázquez (ed.), Salamanca: Universidad, 1984.

higiene, alimentación, ejercicio y hábitos sexuales según la complexión o temperamento del individuo⁵³⁰.

Con todo, cada individuo presentaría casi siempre una tendencia al exceso o la ausencia de alguno de los cuatro humores a causa, sobre todo, no solo del ambiente y la dieta sino de la influencia de los astros en el momento de su nacimiento⁵³¹. Respecto a la naturaleza femenina, según la teoría humoral, la autoridad médica establecía que “la complexión de la mujer se caracteriza por ser más fría y húmeda que la del hombre, que la tiene cálida y seca; y también más crasa, al ser su naturaleza más fría y llevar un régimen de vida más sedentario”⁵³². Esto constituía una diferencia de entrada en la idea sobre el cuerpo femenino, y el tratamiento de sus afecciones propias, a lo que se sumaba el signo de la menstruación en las mujeres, consideradas como un hombre imperfecto en el pensamiento aristotélico, retomado por Avicena⁵³³.

5.1.1. Fuentes médicas

La literatura que recogía el tratamiento de las problemáticas asociadas a la fisionomía femenina no estuvo, pues, en principio, codificada en un género especial, ni tampoco separada en las áreas ginecológica y obstétrica. En la medicina árabe, las temáticas asociadas a la sexualidad no se incluían sino como capítulos integrantes de tratados más generales de medicina o higiene. Uno de los primeros ejemplos occidentales de estas secciones, incluidas en tratados de medicina general, es el libro seis del *Zād al-Musāfir wa-qūt al-ḥādir* (*Provisión del viajero y nutrimento del sedentario*) de Ibn al-Ŷazzār (s. X)⁵³⁴, traducido al latín como *Viaticum Peregrinantis*, por Constantino, en el siglo XI⁵³⁵. Entre las obras compuestas en al-Andalus, encontramos el *Kitāb al-Iqtisād fī iṣlāḥ wa-l-aṣṣād* o *Kitāb al-Zīna* (*Libro de cosmética*), de Abū Marwān Ibn Zuḥr, del que se habló en el capítulo dedicado a la

⁵³⁰ Vázquez, Concepción, “La materia médica de Ibn al-Jaḥīb”, *BAEO* 15 (1979), pp. 139-150, 144-147.

⁵³¹ Lo cual se verá más en profundidad en el capítulo octavo, dedicado a las ciencias herméticas y el arte de construir talismanes.

⁵³² Vázquez, Concepción, “La mujer en la medicina árabe medieval”, en M^a Isabel Calero Secall (ed.), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*, Málaga: Universidad, 2006, pp. 266-275, 226.

⁵³³ Delaney, Janice, Mary J. Lupton y Emily Toth, *The curse: A cultural history of menstruation*, Urbana: University of Illinois Press, 1988, pp. 45-47.

⁵³⁴ Ibn al-Ŷazzār, *On sexual diseases*, ya citado. Existe, asimismo una edición facsímil de los manuscritos de Esmirna y de Dresden, Ibn al-Ŷazzār, *Zād al-musāfir wa-qūt al-ḥādir*, Fuat Sezgin (ed.) Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1996, 2 vols.

⁵³⁵ Brachtel, Mirja M., *Ibn al-Jazzār's Zād al-Musāfir and Constantinus Africanus' Latin version Viaticum Peregrinantis: A comparative study*, International Islamic University Malaysia, 2005 (tesis inédita):

<http://www.lib.iium.edu.my/mom2/cm/content/view/view.jsp?key=BVPNSI7ZcP9LHrOVWSduuKmtBU4XOx5B20070124105709734> (consultado por última vez 13/01/14).

magia del amor, así como el '*Amal man ṭabba li-man ḥabba* (*Arte del que emplea su talento médico en favor de quien ama*)⁵³⁶ de Ibn al-Jaṭīb (s. XIV), con sus secciones decimosexta y decimoséptima dedicadas a las enfermedades propias de los aparatos genitales masculino y femenino, respectivamente⁵³⁷.

Este mismo estado de la literatura médica es el que se podía encontrar también en Europa, debido a que la mayoría de los textos médicos que circulaban se trataban de traducciones de obras árabes. Sin embargo, el conocimiento sobre las afecciones de las mujeres, canalizado por la práctica médica femenina, encontró una excepcional área de desarrollo en la Escuela de Salerno (ss. X-XIII), donde se codificó el conjunto de obras latinas de medicina práctica conocidas con el nombre genérico de *Trotula*. A pesar de ser un hecho ampliamente aceptado, Salvatore de Renzi niega la influencia de la medicina árabe en el corpus salernitano, basándose en la fecha de recepción de los textos médicos árabes en la Escuela, con Constantino (s. XI). De ahí, se explicaría la permanencia de las nomenclaturas griegas y latinas de algunas especies botánicas, lo cual tendrá incidencia incluso en los textos aljamiados⁵³⁸. A pesar de la oposición del autor a admitir el antecedente árabe de la medicina salernitana, hay que tener en cuenta la dimensión práctica en que la experiencia antecede al texto, la cual es determinante en el ámbito femenino debido a la condición de oralidad que domina su praxis.

Los textos derivados de esta Escuela médica que, a pesar de lo admitido por de Renzi, cuenta con el precedente en la práctica de la medicina árabe, estuvieron ampliamente difundidos en la Europa medieval suponiendo un primer ejemplo de codificación de la medicina de mujeres en un género específico. Por otro lado, la posible intervención de una autoría femenina en la composición del *corpus salernitanum* es una hipótesis que hoy en día se mantiene en abierto y que, de ser cierta, daría pie a la consideración del papel activo de la mujer en la configuración del edificio médico de la primera Edad Moderna, conectando con la consideración de su contribución en la formación del nuevo ser y la importancia de su agencialidad en el conocimiento del ciclo conceptivo.

Sin entrar en el debate sobre la cuestión, que actualmente se está llevando a cabo, alrededor de la intervención de una autoría femenina en el citado *corpus*⁵³⁹, lo que es

⁵³⁶ Ibn al-Jaṭīb, *El libro del 'Amal man ṭabba*, ya citado.

⁵³⁷ Vázquez, Concepción, "La materia médica de Ibn al-Jaṭīb", pp. 141-144, esp. 142.

⁵³⁸ Renzi, Salvatore de *et alii*, *Colleci Salernitana*, Nápoles: Filiatre-Sebezio, 1852, v. I, p. 117.

⁵³⁹ De hecho, ya el título que se da al conjunto, *Trotula*, remite al personaje histórico de la sanadora Trota de Salerno, a la que se atribuyó la compilación. Al respecto, Green afirma la autoría femenina de, al

seguro es que los mismos simples mencionados por los tratados médicos para el tratamiento de dolencias eran muchas veces utilizados por las practicantes de medicina no reglada. Además, el conocimiento médico que descuella de la Escuela de Salerno, debe haber contribuido a la extensión de terapias para el tratamiento de las disfunciones y dolencias asociadas a la reproducción que se encuentran en numerosos textos y manuscritos alrededor de Europa, tras su codificación en el siglo XIII. Si, previamente a la formación de este *corpus*, existió un fondo de conocimientos médicos vehiculados por la práctica de la medicina árabe, el aporte salernitano volverá como un eco a los textos médicos árabe-aljamiados, como el manuscrito J59, en que parte de sus contenidos e, incluso, su estructura, se asemejan a la compilación *De curis mulierum* o *Del tratamiento de las mujeres*.

A la popularidad que adquiere esta nueva corriente médica en toda Europa se une lo que parece ser el desencadenante del prestigio de la terapéutica árabe en cuestiones reproductivas, es decir, la teoría que, partiendo de la filosofía galénico-hipocrática, es sostenida por la medicina árabe, y afirma la responsabilidad compartida de los cónyuges en el momento de la generación. Esta teoría, que contaba con cierta antigüedad en la literatura médica, se enfrentó a la oposición del aristotelismo medieval que provocaba un retroceso en el desarrollo de cuestiones médicas, relativas a la sexualidad, en Europa. Su polarización incidía en el hecho de que, en base al galenismo que afirmaba la contribución de la simiente femenina en contacto con la masculina para la formación del embrión, se articulaba la posibilidad del placer femenino en el acto de la procreación, al contrario de lo afirmado por el pensamiento aristotélico⁵⁴⁰.

La balanza no se inclinará totalmente hacia una sola opinión y, así, la posibilidad de la satisfacción femenina, de una participación menos pasiva de la mujer en la procreación y la consecuente articulación de sus opciones en la recurrencia a la anticoncepción, a la vez que su papel como agente en la codificación de la literatura médica, se siguió encontrando con obstáculos durante la época moderna. Los escritos de medicina de mujeres, mayormente asociados a la reproducción, como manuales genéricamente constituidos, abarcando lo que hoy entendemos por ginecología,

menos, una de las tres obras principales consignadas en el corpus, es decir, *De curis mulierum* (*Del tratamiento de las mujeres*). *The Trotula*, pp. xii y xv.

⁵⁴⁰ La articulación de este argumento se reducía, en último término, a cuestiones lógicas de las que el conocimiento de la anatomía no se llegó a desvincular ni siquiera en la época moderna. La discusión sobre el mecanismo del proceso reproductivo se situaba hasta entonces en el plano filosófico más que en el puramente médico. Jacquart, Danielle y Claude Thomasset, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona: Labor, 1989, pp. 61 ss.

obstetricia y cosmética, no se pusieron al alcance del público femenino hasta su composición vernacular, y la transmisión del conocimiento médico entre mujeres siguió realizándose en forma oral, lo cual dificulta aún más el conocimiento de las técnicas que llevaban a cabo, en casi todas sus actuaciones⁵⁴¹.

Paralelamente al desarrollo del *corpus salernitanum*, los primeros tratados de higiene o *Regimina sanitatis*, antecedentes del género de ‘Secretos de mujeres’, se popularizaron a través de las traducciones del griego al árabe de la medicina galénica, y de obras árabes traducidas al latín, como el *Tacuinum sanitatis* de Ibn Buṭlān (s. XI) o el *Secretum secretorum (Sirr al-asrār)* de Maimónides (s. XII), que incluían un aparato teórico más elaborado. En el mundo cristiano, se popularizó el género con los *Regimina sanitatis* de Pedro Hispano (s. XII) y Arnau de Vilanova (ss. XII-XIII), entre otros, a los que siguieron un buen número de anónimos en catalán, castellano o hebreo. Así, a partir del corpus médico árabe y en combinación con la medicina escolástica latina se formó en el Norte de Italia y Sur de Francia, en la que es conocida como la escuela de Montpellier de cuyos primeros ejemplos destaca el *Régime du corps* de Aldebrandin de Siena (s. XIII). En este tratado del género de los *Regimina*, dedicado a dolencias de mujeres como indica la dedicatoria a la condesa de Provenza, se compilan recetas destinadas al cuidado del cuerpo y circuló con profusión por las cortes europeas⁵⁴².

En todos ellos se pretendía ordenar la vida del destinatario desde un tratamiento personalizado, dando especial relevancia a los remedios destinados a la higiene y cuidado del cuerpo femenino, si bien el carácter que se observa en los primeros experimenta un cambio en cuanto a su ideología, lo cual se expondrá en el próximo epígrafe⁵⁴³.

Pero, antes de entrar en el género de los Secretos, resta mencionar el desarrollo precoz del área de la obstetricia árabe, abarcando problemas de concepción, gestación y parto, así como dolencias post-parto y afecciones del aparato reproductor en un género médico independiente. Contamos para ello con un primer y excepcional referente en la Península, debido a la pluma del médico muladí al servicio de los Omeyas de Córdoba, ‘Arīb ibn Sa‘īd al-Qurṭubī (s. X), y su *Kitāb Jalq al-yanīn wa-tadbīr al-ḥabāla wa-l-mawlūdīn* (*El libro de la generación del feto y del cuidado de las embarazadas y de los*

⁵⁴¹ Green, Monica H., *Women’s healthcare*, p. 7.

⁵⁴² González Doreste, Dulce Mª, “Le Régime du corps de Aldebrandin de Siena”, en Luis Gastón Elduayen y Jesús Cascón Marcos (eds.), *Estudios de Filología francesa. Edad Media y siglo XVI*, Granada: Universidad, 1996, pp. 165-176.

⁵⁴³ *Manual de mugeres*, pp. 12-13.

recién nacidos)⁵⁴⁴, además de otro, más tardío, el *Kitāb Takwīn al-ġanīn* (*Libro sobre la formación del feto*)⁵⁴⁵, obra de Ibn al-Jaṭīb, ambos formando ya un género independiente respecto a la medicina general. No será hasta los siglos XV y XVI, en que encontraremos ejemplos semejantes en castellano, de los que el mejor ejemplo es el *Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños*⁵⁴⁶, de Damián Carbón (s. XVI) ya que refleja nítidamente el estado en que se encontraba la medicina de mujeres en la España moderna.

5.1.2. La noción de ‘secreto’

Es necesario resaltar ahora la vinculación de todos estos tratados con la noción de ‘secreto’ que ilustra alguno de los títulos más importantes de los que hemos mencionado. En un primer momento, el género filosófico de la literatura de Secretos se refería a los aspectos que se ocultaban al hombre de la naturaleza y, a partir del siglo XIII se utilizó para definir los procesos asociados al ciclo conceptivo, sobre todo referidos a la cualidad oculta de los genitales femeninos⁵⁴⁷. La noción ‘secretos de mujeres’ pudo adoptarse, desde las nociones médicas adelantadas en el corpus salernitano, en el tratado filosófico atribuido a Alberto Magno, *De secretis mulierum*, cuyas consideraciones sobre la naturaleza del cuerpo femenino, y el papel de las matronas y parteras, adoptaban matices negativos⁵⁴⁸. En Pseudo-Alberto se exponen nociones básicas sobre la naturaleza de la mujer: describe el coito y la concepción, el origen de la menstruación y las técnicas anticonceptivas al uso en la época⁵⁴⁹. Pero, además, este volumen supone el más alto grado de la utilización del pensamiento aristotélico en el sentido misógino, vertiente que es intuida por la misma Cristina de Pizán (ss. XIV-XV). Uno de los principales argumentos de esta escritora considerada la primera autora que escribe con conciencia plena de su sexo es, precisamente, el

⁵⁴⁴ Ibn Saʿīd, ʿArīb, *El libro de la generación del feto*, así como la edición árabe con traducción francesa, Ibn Saʿīd, ʿArīb, *Kitāb Khalq al-ġanīn*, ambas ya citadas.

⁵⁴⁵ Vázquez de Benito, Concepción, “La materia médica de Ibn al-Jaṭīb”, pp. 147-148.

⁵⁴⁶ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*.

⁵⁴⁷ Mencionamos la traducción árabe *Sirr al-asrār* (*Secreto de secretos*), atribuido a Aristóteles, debida al médico andalusí al-Rāzī (ss. X-XI), en la que la tradición alquímica encuentra su lugar al lado de la medicina. Sobre esto y la dimensión epistémica de la noción de ‘secreto’ y su deriva a consideraciones morales como la castidad, véase Green, Monica H., “From ‘diseases of women’ to ‘secrets of women’: The transformation of gynecological literature in the Later Middle Ages”, *JMEMS* 30 (2000), pp. 5-39, 6.

⁵⁴⁸ Caballero Navas, Carmen, “Algunos ‘secretos de mujeres’ revelados. El *Šeʿar yašub* y la recepción y transmisión del *Trotula* en hebreo”, *MEAH* 55 (2006), pp. 381-425, 384; Green, Monica H., “From ‘diseases of women’”, p. 16.

⁵⁴⁹ Lemay, Helen R. (ed.), *Pseudo-Albertus: Women’s secrets. A translation of Pseudo-Albertus Magni’s De secretis mulierum with commentaries*, Albany: State University of New York Press, 1992.

conocimiento de su propio cuerpo por las mujeres. Esto les da una ventaja evidente a la hora de hablar sobre cuestiones relativas a su propia naturaleza y, en consecuencia, refutar los argumentos misóginos que, durante siglos, han centrado las obras de autores eminentes. Ella, además, apuntaba al abuso del concepto de ‘secreto’ por los círculos letrados de su época y, en concreto, por la obra citada, *De secretis*:

“Quien lo escribió no quiso que las mujeres se enteraran de lo que afirmaba, porque sabía que si ellas lo leyeron u oyesen leer se percatarían de que solo son disparates y lo refutarían entre burlas; con esta artimaña, creyó el autor poder engañar a los hombres que lo leyesen”⁵⁵⁰.

En esta literatura, donde se contenía el conocimiento filosófico que un médico debía tener sobre cuestiones reproductivas, se asentaba la idea de generación como un aspecto desconocido para el hombre por dos razones: la primera de ellas, que dio lugar a una serie de avances posteriores en la medicina anatómica, es que se trataba de un proceso desarrollado enteramente en el interior del cuerpo femenino, y de ahí su sentido oculto, inaccesible a la vista⁵⁵¹. La segunda, que no cooperó en el beneficio de la mujer, era la supuesta maestría de esta en cuestiones concernientes a la preservación del proceso, ya que conocía la manera en la que se desarrollaba, así como la forma de frustrar el embarazo. Este conocimiento permanecía oculto al hombre y revertía en su perjuicio, por el propio interés de la mujer en el tratamiento de los aspectos asociados a su salud y la del feto. Por ello, el hombre, cuyos intereses correspondían a la radical importancia de la continuidad de la herencia patrilineal de las sociedades medieval y moderna, va a querer recuperar un control sobre un proceso que cree pertenecerle, mediante una donación divina⁵⁵².

La noción de ‘secreto’ que rodea las prácticas de la medicina destinada a tratar los problemas de la reproducción, y su transformación dentro del paradigma médico moderno, analizado en los estudios que se han dedicado al surgimiento de la primitiva literatura ginecológica⁵⁵³, se refiere a las partes ocultas del cuerpo y al espacio en el que se lleva a cabo el ejercicio de la práctica médica femenina. Incluía, además, un sentido del pudor que se consideraba necesario en la mujer, reflejando, por medio de matices excepcionalmente indulgentes en el caso de *Trotula*, el uso de esta literatura por un

⁵⁵⁰ Pizán, Cristina de, *La ciudad de las damas*, Marie-José Lemarchand (ed.), Madrid: Siruela, 1995, p. 23.

⁵⁵¹ Park, Katharine, *Secrets of women*, p. 83.

⁵⁵² Ídem, p. 93.

⁵⁵³ Green, Monica H., *Making women's medicine masculine*, p. 207.

público eminentemente masculino⁵⁵⁴. Es lógico pensar que, a pesar de que en los prólogos de algunas de estas obras se señala a las mujeres como destinatarias, las únicas lectoras con acceso a las mismas serían damas de un cierto estatus social y con un contacto continuo con profesionales masculinos, lo cual, además, se corrobora por medio de las informaciones sobre la posesión de tales obras por mujeres⁵⁵⁵.

Asimismo, el ‘secreto’ que rodeaba las cuestiones femeninas, en los escritos médicos y filosóficos, se relacionó con la superstición y la magia, de forma que los conocimientos referidos a la especial naturaleza del cuerpo femenino se cubrieron de un sentido negativo y las practicantes de la medicina de mujeres quedarían incluidas en el conjunto más amplio de las brujas⁵⁵⁶. En efecto, este ‘secreto’ que rodeaba la práctica de la partería remitía tanto al misterio y superstición que se asignaba a las prácticas de las mujeres como a los consejos que se le daban sobre la discreción como virtud que debía adornar a quienes se ocupaban de estos temas. Así lo expresaba Damián Carbón en el “Capítulo tercero de las condiciones que ha de tener la comadre por ser buena y suficiente” de su tratado de obstétrica, donde aconseja a la comadre: “Sea honrada; sea casta para dar buenos consejos y exemplos, mire que tiene honestissima arte; sea secreta que es la parte más esencial. Cuantas cosas les vienen en manos que no se han de comunicar por la vergüenza y daño que se seguiría”⁵⁵⁷.

A pesar de estas sutiles apreciaciones consignadas por los manuales, el oficio de la partería se siguió asociando a la brujería y a la práctica de la hechicería, ya que las parteras eran vistas como sujetos con acceso a conocimientos vedados al común de la población. Y, debido a esta polarización en el significado objetivo de sus conocimientos, se señalaron y denostaron las técnicas encaminadas a producir un efecto contraceptivo durante el coito o la gestación, como el uso de recetas y mecanismos mágicos para su uso en el momento de la concepción y en la primera infancia⁵⁵⁸.

Un buen ejemplo de la sujeción de las parteras a este ‘secreto’, entendido desde el punto de vista de la cautela con que debían llevar a cabo su tarea de cara al resto de la sociedad, y su consiguiente demonización, lo tenemos en el proceso a Águeda García de Beamud, en Cuenca. Ella es sospechosa de la creencia extendida sobre el robo de niños

⁵⁵⁴ Jacquart, Danielle y Claude Thomasset, *Sexualidad y saber médico*, p. 121.

⁵⁵⁵ Green, Monica H., *Women's healthcare*, p. 5.

⁵⁵⁶ Park, Katharine, “Medicine and magic”, pp. 142-143.

⁵⁵⁷ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 22.

⁵⁵⁸ La base de la prohibición de la anticoncepción en el mundo cristiano estaba fundamentada en la asociación de la producción de pociones abortivas y la magia, ya desde la legislación romana, Noonan, John T. Jr., *Contraception: A history of its treatment by the Catholic theologians and canonists*, Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 25.

para provocar el ‘maleficio de taciturnidad’⁵⁵⁹ y acusada de ‘xorguina’ (bruja) por los criados del racionero Alonso de Cañete, a quien sirve como ama. El desencadenante de la denuncia es una ausencia nocturna de Águeda la cual, en su primera audiencia, declara haber salido a ejercer en un parto del cual no se debía tener conocimiento en el pueblo para no deshonrar a la parturienta. La acusación de un ama del inquisidor Juan Yáñez⁵⁶⁰, vecina suya, y su propia fama de bruja la condenan al tormento hasta que, finalmente, abjura *de vehementi* (se arrepiente de los delitos cometidos de manera reincidente) y recibe una pena de cien azotes⁵⁶¹.

Es difícil no creer que Águeda tuviera en mente la preocupación de una posible acusación después de los edictos informando sobre las brujas -aludiendo al infanticidio- que se leyeron en Cuenca en 1519⁵⁶². Sin embargo, realiza su cometido de partera, al parecer, con éxito, y no solo eso, sino que cumple con su propio secreto profesional, instando a los inquisidores a no obligarla a revelarlo.

Los ejemplos inquisitoriales de hechiceras acusadas de llevar a cabo procedimientos anticonceptivos o abortivos, como ya se ha señalado, son exiguos, debido tanto al disimulo con que se practicaba, así como a la prudencia con la que las parteras procedían a prestar sus servicios, lo cual ya se ha visto en el caso de Águeda de Beamud. Pero hemos podido localizar un ejemplo significativo en el cual se observa cómo, en el imaginario brujeril, la administración de estos remedios recae en la hechicera, así como su identificación con las ideas que emanan de la creencia en su connivencia con el demonio. Se trata del caso de Isabel García, procesada en 1596 en la Inquisición de Llerena, la cual confiesa haber hecho un cerco con granos de mijo para

⁵⁵⁹ Para operar en ellos la capacidad de resistencia a la autoridad, se creía que las brujas y brujos sacrificaban niños recién nacidos, como explican Sprenger y Kramer en su conocido tratado: “Un bruja en la ciudad de Hagenau [...] tenía el arte de causar este maleficio de taciturnidad: Tomaba un niño varón recién nacido y sin bautizar, primogénito y ya muerto. Le quemaba en el horno entre otras cosas innombrables; reducido a polvo y cenizas, si una bruja o un criminal llevaban una pequeña cantidad encima, resultaba imposible de todo punto hacerles confesar sus crímenes”, Sprenger, Jacob y Henri Kramer, *El martillo de las brujas*, p. 492.

⁵⁶⁰ Al cual veremos al frente del tribunal encargado de procesar a Lucía de Toledo entre 1538 y 1541. Véase anexo I, pp. 429-446.

⁵⁶¹ ADC, Inq. Leg. 79, nº 1147, años 1519-1521, apud. Cordente Martínez, Heliodoro, *Brujería y hechicería*, pp. 11 ss., sobre la psicosis brujeril, ídem, pp. 38-41; Conde, Ana, *La répression de la sorcellerie par le Tribunal inquisitorial de Cuenca (fin du XV^e siècle-XVIII^e siècle)*, Université Paris-Sorbonne (Paris IV), 2005 (tesis inédita), v. I, p. 119.

⁵⁶² ADC, Inq. Leg. 550, nº 6899, Informaciones sobre brujas y xorguinas, Juan Yáñez y Pedro Gutiérrez, año 1519. La creencia en los crímenes rituales cometidos contra niños en España se retrotrae a las Partidas de Alfonso X donde se vinculan con los judíos, que robaban niños en Semana Santa para escarnecer la Pasión de Cristo. Varias bulas papales acusan estos hechos desde el siglo XIII hasta el XVI, contribuyendo a la extensión de la creencia. El caso más famoso es el del Santo Niño de la Guardia, en 1490, ocurrió en Astorga, donde un converso de una familia importante es acusado de asesinato ritual. Cordente Martínez, Heliodoro, *Brujería y hechicería*, pp. 177-179.

invocar a Satanás, al servicio del cual ella engaña a mujeres para que vayan con hombres, quien además “le enseña lo que ha de decir y hacer para que las mujeres no se empuñen y otras cosas malas”⁵⁶³. Ya que la práctica de la anticoncepción se relaciona en este caso con el culto al demonio, deducimos que la asimilación del pacto demoníaco, propio de la brujería medieval, se asocia con la concepción negativa del ‘secreto’, y esto se verá más claramente alrededor de las ideas y prácticas que rodean el oficio la partería, según los manuales demonológicos y médicos.

A lo largo de los siglos que vieron el contacto y reciprocidad de las enseñanzas de medicina de mujeres de los distintos credos, ocasionalmente regladas en la Escuela de Salerno, clandestinas en la mayoría de sus desempeños, el conocimiento femenino y una intervención plausible de las mujeres en la compilación de los remedios terapéuticos encuentran dificultad para ser demostrados⁵⁶⁴. La represión a la que estaban sometidas las parteras, el estado de marginalidad en el que se encontraban respecto a la práctica oficial, y la falta de datos sobre sus actuaciones, dificultan la aseveración de su contacto con y uso de la literatura de tipo medicinal. A pesar de que la medicina en el ámbito doméstico era una función culturalmente asignada a la mujer, esto no conllevaba una necesaria posesión de obras de medicina, aunque sí la eventual pertenencia de libros, cuadernos o papeles de recetas para el tratamiento de las dolencias familiares, que podían utilizar e intercambiarse dentro del límite de sus posibilidades⁵⁶⁵.

Según se muestra en algunos documentos, y como ya se ha adelantado en anteriores capítulos, la recurrencia de las mujeres al libro y la escritura, para temas relacionados con la sanación y las dolencias asociadas a la reproducción, era mayormente de tipo creencial y talismánico. Existen algunos ejemplos documentados por el tribunal inquisitorial que ilustran sobre el uso del libro como objeto mágico. Uno de ellos es el caso de Joana⁵⁶⁶, una partera de Teruel cuyas prácticas consistían en la utilización del *Libro de San Cipriano*⁵⁶⁷, que emplazaba sobre el vientre de las parturientas, recitando las oraciones correspondientes. El uso talismánico que las mujeres pudieron hacer de las

⁵⁶³ AHN, Inq. Leg. 1988 nº 49, ff. 21r-22r.

⁵⁶⁴ Aunque la intervención femenina en la configuración de compilación de recetas es clara en el caso de Salerno, como demuestra Renzi, Salvatore de, *Colleci Salernitana*, v. I, pp. 149-161.

⁵⁶⁵ Green, Monica H., *Women's healthcare*, pp. 14-18.

⁵⁶⁶ Surtz, Ronald E., “A Spanish midwife's uses of the word: The inquisitorial trial (1485/86) of Joana Torrellas”, *Mediaevistik* 19 (2006), pp. 153-168, 166.

⁵⁶⁷ Sobre San Cebrián, más conocido en sus tratados de magia por San Cipriano, contamos con una antigua y rica recogida de material etnográfico y literario en territorio portugués, de donde parece proceder su leyenda, por Coelho, Adolfo, “Notas e paralelos folkloricos. Tradições relativas a S. Cypriano”, *Revista Lusitana* I (1887-89), pp. 166-174.

fuentes escritas ha sido ya planteado en el capítulo tercero⁵⁶⁸ pero a esto, aunque existan exiguos indicios, se debe añadir su posible participación de los contenidos. La práctica femenina de la magia y la sanación estaba imbuida del valor asignado al objeto y a la palabra mágicos, pero su uso de las fuentes considerado en base a estos condicionamientos no las excluye totalmente de un posible conocimiento letrado de las fuentes.

El estado de marginalidad del cual parece derivar el predominio de la mentalidad mágica en las prácticas de sanación femeninas, por lo tanto, no explica los casos en que las damas de la alta sociedad recurrían a remedios mágicos o reliquias. Tampoco es expresivo de las circunstancias en que se desenvolvía el ejercicio de la partería en sistema árabe, que pudo influir en una especial consideración de las sanadoras moriscas, cuya especialización no las circunscribía estrictamente al tratamiento de las dolencias de mujeres. Por otro lado, la cualidad de ‘mágico’ asignada a objetos y remedios procedería de su composición y naturaleza de los elementos que los integraban, en conexión con la noción de ‘oculto’ que se asocia a los procesos fisiológicos y aparato reproductor femenino así como al efecto de determinados simples en colaboración con las fuerzas celestes, lo cual se verá en los ejemplos.

A continuación, pasaremos a hacer una aproximación a la práctica de la anticoncepción en el medio cultural islámico y en el ámbito cristiano para lo que expondremos las condiciones legales en medio de las cuales se practicaba y que favorecieron el progreso de las cuestiones relacionadas con la reproducción en la medicina árabe, frente a los textos y factores que lo ralentizaron y limitaron en el medio cristiano.

5.1.3. La (i)licitud de la contracepción

Se debe comenzar subrayando, una vez más, la ausencia de documentos sobre los cuales basar nuestro estudio de la práctica femenina de la medicina de mujeres, tanto en el mundo cristiano como en el musulmán, lo cual revierte en el problema del conocimiento sesgado de la historia, especialmente acentuado en la práctica anticonceptiva. Por tanto será necesario remitirse a la doctrina legal sobre la que se apoyaba la práctica de la anticoncepción en las sociedades musulmana y cristiana, lo cual permitirá una primera aproximación al universo mental de los moriscos, quienes, a pesar de estar sumergidos en los presupuestos culturales musulmanes, se hallaban en

⁵⁶⁸ Véase cap. 3 pp. 114-115.

proceso de asimilación por la cultura cristiana y, por tanto, sujetos a sus principios ideológicos.

Podemos considerar que las principales causas de la diferenciación, en el ámbito contraceptivo, entre una medicina procedente de medio cristiano (aunque también judía) y otra musulmana, se sustentaba en el aparato doctrinal. El único método anticonceptivo aceptado por la Iglesia era el celibato, lo cual se basaba en el pensamiento de los Patriarcas y eclesiásticos desde Agustín, los cuales consideraban que la contracepción iba ligada a la magia⁵⁶⁹.

Además, en el debate sobre la adquisición del alma racional, Santo Tomás, la mayor autoridad en la materia en el mundo cristiano, negaba la posibilidad del aborto a pesar de adherirse a la tesis según la cual el embrión adquiere estatuto ético a los cuarenta días de la concepción⁵⁷⁰ y, de este modo, la doctrina jurídica cristiana prohibió el uso de la anticoncepción. Mientras tanto, en el caso del Islam se permitía, con ciertas restricciones derivadas de consideraciones éticas sobre los derechos de la mujer y de las ideas sobre las etapas de formación del feto, cuyo efecto en la cuestión de la limitación del aborto a los ciento veinte primeros días de desarrollo, momento tras el cual adquiere su alma el feto, era motivo de consenso por la mayoría de los juristas⁵⁷¹.

La práctica de la anticoncepción en la sociedad islámica, aunque no es inherente al texto religioso, encontró su justificación en la aceptación de la intervención del esperma femenino en la formación del embrión. En el Corán no se menciona este hecho, siendo una apreciación procedente de textos médicos, aunque nada en el texto coránico niega la posibilidad de este nuevo papel de la mujer, por ejemplo cuando se afirma que Dios “ha creado al hombre de un coágulo” (Cor. 96: 2). La adopción de la noción sobre la responsabilidad compartida entre los géneros, pudo correr paralela al desarrollo de la doctrina legal sobre la anticoncepción, ya que en ella la intervención de terminología médica es evidente.

La armonización de la doctrina islámica con las teorías sobre la generación del feto, procedentes de la tradición galénico-hipocrática, por oposición al aristotelismo, se dejaría ver en las teorías de al-Gazālī el cual argumenta a favor del control de la natalidad, pero no del aborto, sustentándose en el Corán y, posteriormente, Ibn Qayyīm

⁵⁶⁹ McLaren, Angus, *A history of contraception: From Antiquity to the present day*, Oxford: Blackwell, 1994, pp. 84-85.

⁵⁷⁰ Bruguès, Jean L., Guy Bedouelle y Philippe Becquart, *La Iglesia y la sexualidad*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, p. 1228.

⁵⁷¹ Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam*, p. 40.

(s. XIV), que argumenta haciendo uso del *ḥadīf*⁵⁷². Sin embargo, los efectos derivados de la novedosa aplicación del derecho de la mujer libre en el ámbito jurídico islámico, en materia sexual, dieron lugar a una equivalencia *de facto* entre los conceptos de anticoncepción y aborto⁵⁷³.

Entre las técnicas contraceptivas descritas en las fuentes árabes, la más documentada era el *coitus interruptus*, consignado en la jurisprudencia como una práctica permitida con el consentimiento de la mujer, y para la que no existía ninguna oposición legal, al contrario de lo que se muestra en las fuentes judías y cristianas⁵⁷⁴. A partir de este primer supuesto habrían sido permitidas, en la jurisprudencia islámica, el resto de técnicas contraceptivas, según los presupuestos que operaban bajo la consideración legal del recurso a la anticoncepción (*'azl*) para garantizar los derechos de la mujer libre, además de salvaguardar las posesiones del hombre⁵⁷⁵. Respecto a los beneficios que reportaba al hombre el uso de estas técnicas, es interesante señalar que los motivos apuntados por al-Gazālī se refieren no sólo a proteger a la esposa o concubina de los peligros del embarazo, sino a preservar su belleza, señalando hacia un uso que se populariza por medio del comercio de esclavas⁵⁷⁶.

Este hecho se manifiesta en la opinión del cadí sevillano Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (s. XII) el cual afirmaba, a propósito de los métodos abortivos, que “los comerciantes de baja ralea, si a las esclavas se les detiene la menstruación, les dan a beber remedios para provocar su fluido y que con él se expulse el semen”⁵⁷⁷, lo cual se explica, asimismo, por el status de *umm walad* (madre de hijo legítimo) alcanzado por la esclava que concibe un hijo de su señor, ya que a partir de entonces quedaba prohibida su venta. Ya que, entre los demás factores apuntados, la posibilidad del concubinato y las relaciones con esclavas se observaron en el Islam como prácticas permitidas y consignadas legalmente, la literatura médica dedicada a la contracepción se desarrolló más tempranamente en el ámbito musulmán que la producida en el ámbito cristiano medieval⁵⁷⁸. Los principios legales en que se apoyaba la anticoncepción llevaban a

⁵⁷² Ídem, pp. 18-19 y 49.

⁵⁷³ Giladi, Avner, “Some observations on infanticide in medieval Muslim Society”, *IJMES* 22 (1990), pp. 185-200, 188.

⁵⁷⁴ Marín, Manuela, *Mujeres en Al-Andalus*, p. 504; Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam*, p. 21.

⁵⁷⁵ Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam*, pp. 18-19.

⁵⁷⁶ Ídem, p. 22.

⁵⁷⁷ Apud. Marín, Manuela, *Mujeres en al-Andalus*, pp. 505-506.

⁵⁷⁸ Todo ello, como he referido antes, como un aspecto derivado de los derechos de la mujer casada, cuyas prerrogativas se podían negociar antes del matrimonio, una de ellas la posibilidad de aceptar el concubinato. Ídem, pp. 410 y 447.

admitir la licitud de su práctica, al contrario de lo que ocurría en el mundo cristiano, por lo que “la medicina árabe se convirtió en el principal repositorio de la experiencia contraceptiva femenina antes de la Edad Moderna”⁵⁷⁹.

En el mundo cristiano, debido a la ausencia de regulación jurídica de las cuestiones asociadas a ella, sólo el vilipendio de los teólogos y juristas demuestra la práctica de la anticoncepción⁵⁸⁰. A consecuencia de lo adelantado por la Patrística, la puesta en práctica de los conocimientos anticonceptivos por la población y su demonización, dio lugar entre otras cosas a la campaña llevada a cabo por la Iglesia contra las especialistas de la medicina de mujeres, originando la ‘caza de brujas’ que se cebó con la población femenina medieval⁵⁸¹.

Las autoridades médicas, por otro lado, harán todo lo posible por desterrar la posibilidad de actuación de la mujer o de limitar su campo de actuación, a través del ejercicio regulado de la partería y de los oficios destinados al tratamiento de las problemáticas asociadas a la reproducción⁵⁸². Mientras tanto, sus prácticas médicas ‘informales’ bascularon entre la prohibición y el consentimiento, según las zonas y las épocas, con una especial atención a las prácticas de las clases bajas, en las que se centraba el interés inquisitorial⁵⁸³.

Una vez más la intervención del estamento eclesiástico iluminará los modos que se ponían en práctica en el uso de la anticoncepción. El interés del clero por el control del cuerpo femenino revertía en una tendencia a la promiscuidad que caracteriza vívidamente el proceso al cura francés Pierre Clergue, reportado por John Riddle⁵⁸⁴. En este caso excepcional se ofrece un interesante ejemplo sobre el uso de las técnicas anticonceptivas donde la cualidad de cierta planta se confunde o se solapa con su uso talismánico. El método usado por el cura del mediodía francés, procesado por un tribunal eclesiástico en el siglo XIV, se trata de cierta planta que, aplicada en forma de supositorio, impide que sus amantes queden embarazadas tras los encuentros amorosos,

⁵⁷⁹ Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam*, p. 68.

⁵⁸⁰ Mazo Karras, Ruth, *Sexuality in medieval Europe*, p. 73. La expresión de Michel Foucault, a propósito de la Europa cristiana: “Todo lo que no se dirige a la generación o se transfigura en ella, no tiene ni fuego ni ley”⁵⁸⁰, encuentra su justificación teológica en este momento. Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité*, París: Gallimard, 1976, v. I, p. 10.

⁵⁸¹ Esta cuestión se ampliará en el próximo capítulo mediante la profundización en el estudio de la relación de las parteras con la escritura.

⁵⁸² *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca*, pp. 149 ss.

⁵⁸³ Piñeyrúa, Alejandra, “La mujer y la medicina en la España medieval e inicios de la moderna”, en M^a Estela González de Fauve (ed.), *Medicina y sociedad: Curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, Buenos Aires: Universidad, 1996, pp. 137-165, 150.

⁵⁸⁴ Riddle, John M., *Eve's herbs. A history of contraception and abortion in the West*, Cambridge: Harvard University Press, 1997, pp. 22-24.

gracias a lo cual “muchas mujeres se rendían a sus seductores, clericales -aunque heréticos- encantos”⁵⁸⁵. El excepcional testimonio de una de sus concubinas revela detalles imprescindibles para entender de qué manera el conocimiento farmacológico sobre los remedios anticonceptivos podía pasar a tener un significado mágico. En este caso, además, la demonización del conocimiento de los procesos ‘ocultos’, tanto en el sentido esotérico como íntimo, parece adquirir sentido dado el momento histórico en que transcurre, puesto que “a los ojos de la Iglesia, Pierre Clergue era un hereje albigense”⁵⁸⁶. El método que aplicaba Clergue en su utilización de las plantas con propiedades anticonceptivas, será analizado más adelante, a propósito del estudio de caso que dedicaremos a las mentas⁵⁸⁷.

Debido a la popularidad de la práctica anticonceptiva en ciertos medios sociales o grupos etno-religiosos, y de los excesos que se adjudicaban a los usuarios de todas estas adscripciones por la ortodoxia cristiana, la maestría en su ejercicio y en el de la partería pasó a ser motivo de sospecha por las autoridades. El argumento antiabortista es utilizado como arma por el Cristianismo, tanto para demonizar a los agentes femeninos como al componente socio-religioso minoritario de la sociedad, dirigiendo, a partir del siglo XVI, su acción represora sobre los moriscos. Así se observa a propósito del rechazo del ejercicio médico morisco por la mayoría cristiano-vieja, cuando denuncia a “muchos médicos moriscos que ha castigado el Santo Oficio [...] que curaban bien a los de su ralea y mataban de industria a los cristianos viejos y daban, maliciosamente, bebidas para abortar”⁵⁸⁸.

Ahora bien, los condicionamientos de tipo religioso se eludían en muchas ocasiones en la literatura médica cristiana, llegándose a incluir en ella consideraciones de tipo abortivo y descripciones de remedios, siempre precedidas de advertencias⁵⁸⁹. Detrás de estas consideraciones parece existir un deseo de la autoridad por controlar la sexualidad por medio de la limitación en el uso de los remedios abortivos prescritos por la práctica terapéutica y, cómo no, también la natalidad⁵⁹⁰.

⁵⁸⁵ Ídem, p. 11.

⁵⁸⁶ Íbidem.

⁵⁸⁷ Véase infra, p. 232.

⁵⁸⁸ Apud. García Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, p. 58.

⁵⁸⁹ Mazo Karras, Ruth, *Sexuality in medieval Europe*, p. 73. La manera de presentar estas informaciones legalmente censurables es precisamente la advertencia sobre la peligrosidad del contacto femenino con estos simples, antes de su descripción, como ocurre ya en los tratados árabes, Riddle, John M., *Eve's herbs*, p. 120.

⁵⁹⁰ “En efecto, los fármacos contra la retención de los menstruos fueron un eufemismo para transmitir y difundir un conocimiento ilícito que debía permanecer en secreto”, Moral de Calatrava, Paloma, “El aborto en la literatura médica castellana del siglo XVI”, *Dynamis* 26 (2006), pp. 39-68, 44.

El abanico de posibilidades con el que contaba la población en su recurso a la sanación debió de ser más amplio a medida que se ascendía en la escala social, ya que la posibilidad de acceder a un médico no estuvo al alcance de todos. Sin embargo, el uso de técnicas anticonceptivas no dependió tanto del nivel social como del acceso a su conocimiento y el grado de libertad respecto a restricciones de tipo moral con el que contara el sujeto que hacía uso de ellas. Ya hemos visto que eran demandados por la población masculina por intereses sexuales, además de que los fabricantes de talismanes solían ser miembros del estamento religioso.

Aunque no hemos hallado hasta ahora ningún proceso semejante al del clérigo francés en los archivos de la Inquisición española, contamos con ejemplos tomados de manuales de magia como el anónimo *Libro de dichos*. Su aparición indica que la recurrencia a los talismanes de uso anticonceptivo se encontraba, al menos, a disposición de los moriscos letrados y su clientela:

“Capítulo para la mujer, que no s’empreñe. Escribirás estos sillos en un trapo nuevo, pues ella no parirá mietres dura la escritura sobr’ella. Y si lo querrás probar, ponerle-n-d’as a una gallina, que no ponerá mietr’ella lleve sobr’ella esta escritura. Y son éstos: En el nombre de Dios ع ع ع لالا لام في صر ه ع و



Acabó⁵⁹¹.

Aparte de esta evidencia textual respecto al uso de procedimientos mágicos, el desarrollo de la terapéutica dirigida a temas de ginecología y obstetricia en el mundo musulmán no siguió los mismos derroteros que en el mundo cristiano, como se viene apuntando, y tampoco la práctica anticonceptiva se vio rodeada, forzosamente, de un halo de superstición y connotaciones negativas⁵⁹². El hecho de encontrar contenidos mágicos en las obras de medicina indica que la prescripción de remedios basculaba entre la apreciación de las causas ocultas y las causas naturales de los simples y que aquello que se dirigía a preservar la salud podía tratarse también de una protección frente a agresiones de tipo mágico (no por casualidad los remedios mágicos se denominan también ‘preservativos’).

⁵⁹¹ Ms. aljamiado J22, BTNT, f. 362v; *Libro de dichos*, p. 131.

⁵⁹² Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam*, p. 68.

5.2. El proceso generativo en la filosofía, la medicina y la magia

Como ya se ha adelantado, por tanto, la idea de contracepción se asociaba desde el Medievo cristiano al maleficio, mientras que, en la medicina árabe, no sólo se reconocía su licitud sino que abarcaba tanto la anticoncepción como el aborto. Y esto debido a que, como estamos viendo, la noción de generación implicaba el proceso completo desde la unión de las simientes y su coagulación en el útero hasta los primeros años de vida de la criatura. Por lo tanto, formaba un proceso lineal desde el punto de vista de la medicina, y también de la jurisprudencia que, durante determinadas circunstancias podía, incluso, considerar el infanticidio como una medida anticonceptiva⁵⁹³. Esto difería enormemente del tratamiento que se dio al tema en el ámbito cristiano ya que los motivos aducidos por el pensamiento escolástico impedían la licitud de los métodos anticonceptivos. A continuación, se expondrán algunas de las nociones que imperaban en el pensamiento médico alrededor de la generación humana, las cuales pueden explicar las actitudes que, desde la medicina oficial, influían en la consideración de la intervención o ausencia de condicionamientos de tipo mágico o ‘supersticioso’ en este proceso.

5.2.1. Las ideas filosóficas sobre la generación en las obras de medicina

La opinión que había prevalecido en el pensamiento escolástico latino era la que argumentaba la inferioridad de la mujer respecto al hombre, considerándola simple receptáculo de la generación humana, a pesar de que la opinión contraria se fue propagando a medida que el éxito de la medicina árabe impregnaba la práctica de mujeres. Un buen ejemplo del escepticismo que reinaba en la literatura médica hasta el siglo XV es la opinión de Vilanova, cuyo tratado sobre la esterilidad, *Compilatio de conceptione*, aclara que la existencia de un semen femenino debe ser entendida “de modo figurado”⁵⁹⁴.

La oposición de esta actitud médica respecto a las afirmaciones de los filósofos a partir de época moderna basculaba, por tanto, entre el mantenimiento del aristotelismo y la aceptación de la teoría galénica opuesta. La obra de Carbón ilustra bien la situación en que la autoridad aristotélica es mencionada como una secuela de su pasada autoridad, a pesar de estar ya la opinión galénico-hipocrática, procedente de las teorías médicas

⁵⁹³ Noonan, John T. Jr., *Contraception*, p. 156.

⁵⁹⁴ Montero Cartelle, Enrique, “Arnaldi de Villanova *Compilacio de Conceptione*. Estudio y edición crítica”, *Minerva* 23 (2010), pp. 197-227, 201.

árabes, ampliamente aceptada. Con todo, el médico mallorquín admite la diferencia de opinión del ‘Filósofo’, el cual se debía tratar de Aristóteles, después de su exposición sobre la teoría galénica:

“Y si tal generación se tiene de hacer por *conjunction* de uno con otro y por *emission* de la simiente del hombre, en el cual los espíritus están en su potencia y viene[n] en aucto. Después de la *emission* en el vaso de la natura por el calor natural y *admixture* del simiente de la mujer [...] Y esto basta para dar forma y principio a nuestra intención. Dexando, por agora, el intencio del Filósofo, que no quiere que la simiente de la mujer concorra activamente en la generación de la criatura, porque somos aquí médicos y no filósofos y no queremos porfiar”⁵⁹⁵.

Las obras obstétricas árabes andalusíes incorporaban de lleno la opinión galénico-hipocrática desde una época temprana, como se ve claramente en ‘Arīb ibn Sa‘īd:

“Dijo Hipócrates en su *Libro de la naturaleza del niño* que el esperma del hombre y de la mujer cuando baja de los riñones hacia el útero se mezcla el uno con el otro, se juntan y espesan; y esto significa que el semen de la mujer contribuye al esperma del hombre a la formación del feto de una manera evidente, con la ayuda del poder de Dios -¡glorioso y altísimo!-”⁵⁹⁶.

Estas consideraciones respecto a la coparticipación del semen femenino en el proceso de generación que operaban en la medicina árabe, gracias a la incorporación del saber helenístico al acervo científico, condujeron a la ciencia médica hacia un campo de exploración e innovación, provocando el desarrollo de un campo de experimentación de técnicas anticonceptivas de aplicación tanto femenina como masculina. Opuesta a la teoría aristotélica que convertía a la mujer en simple receptáculo de la simiente del hombre, la teoría galeno-hipocrática de la existencia de una semilla femenina se desarrolló en el ámbito de la medicina árabe, unida a condiciones históricas favorables, y se estableció una práctica médica basada en esta nueva conceptualización de la generación humana. El abanico de remedios derivados de la aplicación de conocimientos farmacológicos basados en las propiedades de los simples de uso tópico y externo, que variaban inclusive entre un uso simplemente preservativo y otro propiamente apotropaico (mágico), eran descritos ya por al-Rāzī en el siglo X⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, pp. 147 y 153-154.

⁵⁹⁶ Ibn Sa‘īd, ‘Arīb, *El libro de la generación*, p. 37.

⁵⁹⁷ Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam*, p. 64.

Sin embargo, la necesidad de incidir en la visibilidad de un germen del padre en toda la operación hizo que se desarrollara una teoría de las marcas de paternidad, tanto en el sexo como en el parecido físico, que daban cuenta de la mayor o menor medida en que el papel activo del padre se expresaba, recurriendo para ello a términos extraídos de las técnicas de impresión sigilográficas, ya que “la semilla del varón estampaba la impresión del padre sobre el menstuo de la mujer como un sello en cera blanda”⁵⁹⁸. Como resulta evidente, se le siguió dando mayor importancia a la figura del padre, sobre todo vehiculada en el parecido físico, mostrando la visión hegemónica de la teoría sobre la preponderancia del semen masculino: “Si el deseo de uno de los padres domina durante el coito fortifica su semilla y el niño tiene parecido a él. Y cuando se parece el niño a su padre se dice: ‘quien se parece a su padre, no falta a las reglas’ ”⁵⁹⁹.

Los intereses masculinos respecto al sistema de filiación patrilineal son, de nuevo, los operantes en esta consideración sobre el parecido físico. Sin embargo, la teoría del desarrollo del sexo en el feto propone una explicación en la cual la intervención de la madre se vuelve, paradójicamente, activa. La participación de ambos cónyuges en el desarrollo del sexo de la criatura que, según el pensamiento galénico, se determinaba en el momento del clímax otorgó una importancia inaudita al papel de la madre. Ya que el principio paterno era el encargado de otorgar el alma, y el materno operaba la configuración y la forma del cuerpo el mayor peso en la definición del aspecto, las afecciones, así como el sexo de la criatura pasaban a depender de la alimentación, el comportamiento y la imaginación de la madre⁶⁰⁰. La relación que se establecía entre la vista y el aparato reproductivo enlazaba con las teorías ópticas que comparaban el órgano ocular con otras partes del cuerpo entre las cuales el aparato reproductivo femenino era, al parecer, la más similar⁶⁰¹. Al parecer, incluso el engendramiento de hembras podía ser visto como un acto de resistencia de la madre a la influencia paterna por las teorías hegemónicas del pensamiento médico medieval⁶⁰².

⁵⁹⁸ La teoría de la impresión tuvo incidencia en el concepto de generación no sólo por la importancia otorgada a la parte masculina de los cónyuges, sino también por la posibilidad de que la resistencia pasiva de la embarazada pudiera afectar a la apariencia y el sexo de la criatura, lo cual no hacía sino reflejar el sistema de jerarquía de género en la estructura familiar, Park, Katharine, *Secrets of women*, pp. 142-143.

⁵⁹⁹ Ibn Sa‘īd, ‘Arīb, *El libro de la generación*, p. 37.

⁶⁰⁰ Park, Katharine, *Secrets of women*, p. 143.

⁶⁰¹ Whittington, Karl, “The cruciform womb: Process, symbol and salvation in Bodleian Library Ms. Ashmole 399”, *Different Visions: A Journal of New Perspectives on Medieval Art* 1 (2008), pp. 1-24, 10-11.

⁶⁰² Ídem, p. 150.

Con todo, entre los aspectos imprescindibles para la continuidad de la línea de transmisión patrilínea, aparte del interés por la gestación de varones, la problemática asociada a la fecundidad de los cónyuges sería una de las prioridades de la literatura médica. Tanto, que se llegó a consignar como un subgénero donde se encontraban remedios para paliar la esterilidad y los métodos para conocer en cuál de los cónyuges residía la causa. A continuación, veremos algunos ejemplos donde los procedimientos para conocer el origen de la esterilidad incorporaban consideraciones procedentes de la adaptación del sistema del galenismo por la medicina árabe. La receta se repite en todos los tratados sobre medicina obstétrica que se van a presentar, y sólo muestra cierta ambigüedad en el caso de *Trotula*, respecto al uso del mismo procedimiento empírico.

5.2.2. La esterilidad en las obras de medicina

El nuevo ímpetu dado al papel de la mujer en la medicina de mujeres, apoyada por el galenismo árabe, abundaba en la particular consideración del momento de la concepción en el proceso de la generación y era particularmente evidente en las técnicas empíricas para conocer si la esterilidad procedía del hombre o de la mujer. La continuidad en la codificación de las técnicas para conocer la esterilidad, desde los tratados árabes, pasando por los manuales latinos, hasta la práctica sanadora expresada en los manuscritos aljamiados, reproducía un mismo concepto del cuerpo femenino que se fue consolidando a lo largo del tiempo.

Las causas de la esterilidad habrían sido primeramente tratadas por Avicena en un apartado de su obra médica, pero sería en la escuela de Montpellier, en el siglo XIII, donde surgirían los primeros tratados monográficos dedicados a ella, como el *Tractatus de sterilitate* atribuido, entre otros, a Arnau de Vilanova⁶⁰³. Como principio articulador de los contenidos de estos tratados, la responsabilidad de ambos cónyuges en la concepción se plasmaba en la posibilidad de la esterilidad de ambos, si bien se afirmaba que la mayor parte de las causas recaían en la fisionomía de la mujer, ya que se seguían criterios desprovistos de la observación, mayormente contruidos sobre especulaciones a partir de las autoridades conocidas⁶⁰⁴. Todas las obras que dedican páginas a problemas de gestación repiten casi la misma receta de examen para conocer el origen de la esterilidad, como la que muestra el tratado del andalusí ‘Arīb ibn Sa‘īd:

⁶⁰³ Green, Monica H., *Making women's medicine masculine*, p. 80.

⁶⁰⁴ Ídem, p. 89.

“Si se tiene que conocer con seguridad si la imposibilidad de concebir es del hombre o de la mujer, se echan las orinas de cada uno en una planta de lechuga en el momento de la puesta de sol, si la planta a la mañana siguiente se ha secado el individuo que tenga aquella orina será estéril”⁶⁰⁵.

De la misma manera, la receta se encuentra en el tratado misceláneo de magia, el *Libro de dichos maravillosos*, reproduciendo el tratado del cordobés, aunque en la aljamiada se menciona la planta de la calabaza:

“Capítulo para la mujer cuando no pare, y ama de conocer aquello si es d’ella o de su marido. Pues tomarás la orina de cada uno d’ellos de parte, y después vaciarl’as cada una sobre la[s] raíces de la calabaza. Y mirarás cada mañana a ellas, cuál se seca d’ellas su mata de calabaza. O se amortigua su mata, pues aquella no engendra. Acabó”⁶⁰⁶.

También el tratado del mallorquín Carbón (1541) da cuenta de esta receta para conocer a quién corresponde la esterilidad, al hombre o a la mujer, reproduciendo más de cerca la información de ‘Arīb ibn Sa‘īd:

“Pone también Avicena un otro experimento y dize: Echen la urina del varón encima de una lechuga que este en el huerto y sobre otra la urina de la mujer. Y la lechuga que se secare, de aquella es el defecto”⁶⁰⁷.

En todas estas recetas se utiliza el mismo elemento catalizador, la orina, y el mismo método de verterla en una planta o elemento vegetal para observar su reacción. La orina, ya durante el medievo, no era considerada tan sólo una excreción, sino que fue un elemento en que se basó la medicina galénica para establecer la diagnosis y la prognosis de las enfermedades por medio de la uroscopia, técnica muy desarrollada que pasaba por el test del color, sabor y textura⁶⁰⁸. Su aplicación e interacción con un elemento vegetal de naturaleza semejante a la cualidad que había de tener el espermatozoide servía también como catalizador para descubrir la posibilidad de un estado de corrupción de los fluidos corporales.

El uso de estas dos plantas, la lechuga y la calabaza, no es casual, y vemos que ambas contienen unas propiedades que se aplican a cuestiones reproductivas, así como

⁶⁰⁵ Ibn Sa‘īd, ‘Arīb, *El libro de la generación*, p. 54.

⁶⁰⁶ Ms. Aljamiado J22, BTNT, ff. 362r-362v. *Libro de dichos*, p. 131. Al-Rāzī ya mencionaba el uso de la calabaza como anticonceptivo. Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam*, p. 62.

⁶⁰⁷ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 178.

⁶⁰⁸ García-Ballester, Luis, “Experiencia y especulación en el diagnóstico galénico”, *Dynamis I* (1981), pp. 203-223, 207-208. Los moriscos hicieron uso ampliamente de este método de diagnóstico, García Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, p. 95.

Carbón menciona la lechuga como un remedio para paliar la ‘sutilidad’ de la sangre en la mujer, es decir, para la menstruación muy abundante⁶⁰⁹, e Ibn al-Ŷazzār recomienda el supositorio de semillas o el brote de calabaza como anticonceptivo⁶¹⁰.

Las causas de la esterilidad, como decíamos, a pesar de encontrarse ya igualada la responsabilidad de los cónyuges, sigue recayendo en mayor medida en la mujer, como se muestra en el apartado dedicado a las causas de la ‘dificultad del emparejamiento’ del tratado de Carbón, en su libro segundo, donde hace una diferenciación entre causas evidentes y causas ocultas, las segundas de las cuales, dice, “baja[n] de la influencia de los cuerpos celestes”⁶¹¹, aunque esta noción de ‘oculto’ se refiere a aquellas causas que no son reconocibles por la vista, y no precisamente a la acción maléfica de un agente mágico.

La receta consagrada al mismo fin, en el *Liber de sinthomatibus mulierum*, perteneciente al canon de *Trotula*, que mantiene el mismo procedimiento empírico, parece presentar ciertas características que podrían significar una distinta consideración sobre las causas de la esterilidad. La receta salernitana introduce el salvado de avena en el lugar de las plantas citadas anteriormente y la corrupción se evidencia en la aparición de gusanos en el cuenco donde se realiza el test:

“Tratamiento. Si una mujer permanece estéril por causa del hombre o de sí misma, se conocerá de la siguiente manera. Toma dos cuencos y en cada uno coloca salvado de trigo y pon algo de orina del hombre en uno de los dos con el salvado, y en el otro algo de orina de la mujer y deja reposar los cuencos nueve días. Si la infertilidad está causada por la mujer, encontrarás muchos gusanos en su cuenco y el salvado apestará. En el otro si es causada por el hombre. Y si no lo encuentras en ninguno, entonces en ninguno está el defecto y se les podrá asistir con el beneficio de la medicina para que puedan concebir”⁶¹².

En la receta salernitana que, según lo que ya hemos apuntado, se perfila como canalizadora de la experiencia médica femenina⁶¹³, parecen insinuarse unos usos que remiten al imaginario popular del maleficio, mostrando la existencia de reminiscencias del pensamiento mágico en el tratado médico.

⁶⁰⁹ Ídem, p. 155.

⁶¹⁰ Ibn al-Ŷazzar, *On sexual diseases*, pp. 291-292.

⁶¹¹ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 175.

⁶¹² *The Trotula*, pp. 94-95.

⁶¹³ Aunque no solo en la *Trotula*, puesto que también Carbón suele hacer referencia a las matronas y mujeres “doctas de experiencia”, poniendo así de manifiesto la diferencia ontológica entre un tratamiento aplicado por mujeres y otro por hombres, Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 38.

En el periodo de composición de toda esta literatura médica, el fenómeno de la concepción estaba en proceso de desencantamiento, es decir, que las causas sobrenaturales asociadas a las dificultades en la procreación desaparecían del imaginario médico. Pero esto, más que mostrar una descreencia en la capacidad de ciertos procedimientos mágicos y plantas, traduce una necesidad de eliminar del discurso médico cualquier intervención de las causas sobrenaturales, en que el médico no es especialista⁶¹⁴. Es notable, a partir de esta consideración, que la conocida fama de las hechiceras en provocar la impotencia masculina, que se analizó en el capítulo anterior se traduce, por el contrario, en la ausencia de cualquier mención al efecto de la hechicería sobre la esterilidad, en ninguno de los tratados de medicina de mujeres que hemos visto⁶¹⁵.

A pesar de esto, el tratado mallorquín muestra que la concepción y el parto son los dos momentos más importantes para el advenimiento de un nuevo ser y, a nivel de práctica popular, entrañan la emergencia de prácticas religiosas y mágicas destinadas a la preservación de los peligros que rodean la fragilidad con que se introduce el nuevo ser en el mundo.

5.2.3. Las causas mágicas de la esterilidad

Aparte de la posible intervención femenina en la composición del canon médico de Salerno, ya se ha señalado la imposibilidad de admitir una relación proporcional entre la emergencia de una literatura sobre medicina de mujeres y su utilización por ellas. Por otro lado, los textos médicos oficiales no reflejan sino exiguamente la práctica médica por parte de las mujeres y, cuando lo hacen, acusan su propensión al imaginario popular a nivel de creencias mágicas, puesto que, como se ha visto en relación a la ligadura, el maleficio de las brujas constituía una auténtica plaga.

La ligadura se relaciona con la esterilidad, por razones obvias, y este factor permite que se perpetúe, a nivel de práctica, la creencia en el maleficio que la bruja o hechicera

⁶¹⁴ Es interesante remarcar al respecto el hecho de que la literatura médica traduce la asociación entre los niveles profesional, social y cultural de la actividad del *físico* desde sus primeros comienzos: “Los físicos eran maestros de las palabras. A través de varios siglos, su profesión se basó en textos, su perfil intelectual y su nivel social era comparable al de los filósofos, eruditos y filólogos”, Carlino, Andrea, “Medical humanism, rethoric, and anatomy at Padua, circa 1540”, en Stephen Pender y Nancy S. Struever (eds.), *Rhetoric and medicine in early modern Europe*, Burlington: Ashgate, 2012, pp. 111-128, 112.

⁶¹⁵ Sorprende este hecho en el tratado de Vilanova, autor que conocía bien la lengua árabe y que dedicará un tratado completo a la Nigromancia, apuntando al origen árabe de muchas de las obras sobre invocación de demonios, Montero Cartelle, Enrique, “Arnaldi de Villanova”, p. 201.

lleva a cabo, no solo sobre los progenitores, sino también sobre la progeñe ya que, como indica el principal texto demonológico medieval:

“En lo que dice Santo Tomás en la Suma Teológica a propósito del castigo temporal que alcanza a algunos a causa del pecado de otro se dice que los niños son en cuanto al cuerpo como cosas del padre, de la misma forma que los domésticos y animales son cosas del amo, y puesto que alguien puede ser castigado en sus bienes, resulta también que los hijos son castigados con frecuencia a causa de sus padres”⁶¹⁶.

De este texto se extraen dos ideas: la primera de ellas es el mal que provocan las parteras a los niños considerados como propiedad del *pater familias* a quien pretenden perjudicar. La segunda es la idea de la anticoncepción como *maleficium* entendido como una desgracia inducida por un agente mágico, opuesto a la idea de *veneficium* (ligada a la medicina, del latín *venenum*)⁶¹⁷, y materializado en daños a los bienes y la descendencia.

El imaginario elemental asociado al maleficio para la esterilidad lo podemos ver representado en el proceso de Lucía de Toledo, tanto en relación a la ligadura, como en otros varios tratamientos, uno de los cuales teniendo como paciente a un niño de corta edad. Este, al parecer, había sido maleficiado por una vecina que pretendía tomar revancha de los padres de la criatura, quienes la habían acusado de robar unas camisas. Como en ese momento estaba enfermo el hijo de Mari y Diego Díaz, que no contaba un año de edad y que echaba “muchos gusanos por abajo grandes y chicos como medio dedo y mayores y eran negros y vellosos”⁶¹⁸, el matrimonio asoció los dos hechos, que fueron corroborados tras la consulta a Lucía:

“Entonces Lucía de Toledo le dixo que estaba hechizado y que no le habían penetrado los hechizos hasta entonces, aunque había muchos días que estaban hechos, y que los hechizos que le hicieron a su hijo que estaba mal dellos, que no se habían hecho para su hijo, sino para este testigo y para su mujer”⁶¹⁹.

Se va a subrayar aquí la aparición del elemento del gusano como un síntoma de la intervención del maleficio, en relación al test para conocer la esterilidad, presente en *Trotula*. Como evidencia de la intervención de un elemento espiritual en el cuerpo, el gusano aparecía también en narrativas de posesión indicando, mediante su expulsión, el

⁶¹⁶ Sprenger, Jacob y Henri Kramer, *Martillo de las brujas*, p. 42.

⁶¹⁷ Noonan, John T. Jr., *Contraception: A history*, p. 144.

⁶¹⁸ AHN, Inq. Leg. 198/I, nº 3, año 1541, f. 3v. Véase también anexo I, p. 431.

⁶¹⁹ *Ibidem*.

anterior alojamiento de un espíritu maligno en la persona con síntomas de posesión⁶²⁰. Al igual que el modelo fisiológico de la posesión se nutre de enseñanzas de la medicina árabe a partir del siglo XII⁶²¹, las mismas imágenes podían estar siendo utilizadas por el empirismo mágico en la práctica de las hechiceras castellanas.

El efecto que tiene el hechizo destinado a dañar a los progenitores se reproduce en la enfermedad de la criatura en línea de continuidad con el ciclo generativo, que abarca desde la concepción hasta los primeros años de vida asemejándose, mediante el efecto del maleficio, los principios en que se basaban el pensamiento médico y el pensamiento mágico.

El siguiente caso en que también se hace mención a la aparición de gusanos muestra un mayor paralelismo con las nociones médicas sobre la esterilidad, ya que se relaciona directamente con la salud de la mujer y, además, se plasma en la semejanza entre la vasija y el útero:

“Gregorio Hernández labrador vecino de la Villa de Daimiel que vino sin ser llamado y juró en forma de derecho y dixo ser de edad de cuarenta años, y dixo que había tres años por la Semana Santa que viene que vido que una jarra que se había hallado su mujer que tenía unos gusanillos y que después [...] cómo viniendo una mujer desta villa se llama Lucía de Toledo morisca a ver a su mujer, sobre que decía la dicha Lucía de Toledo que estaba hechizada su mujer y este testigo por los gusanos de la dicha jarra”⁶²².

La morisca confirma que la mujer está hechizada, además, al comprobar la reproducción vermicular bajo el lugar donde se halla la esposa:

“Una vez estando sentada su mujer deste testigo encima de una rehumada sobre una estera vio donde entró Lucía de Toledo y se estuvo dentro de la estera cabo su mujer un buen rato sentada, y que a la noche mudaron de allí el estera a l’almohada y la pusieron cabo el fuego y se estuvo allí hasta la mañana. Y a la mañana, cuando la mora alzó el estero para barrer la cocina, cayeron de la estera un montón de gusanos grandes y largos”⁶²³.

⁶²⁰ Caciola, Nancy, “Mystics, demoniacs, and the physiology of spirit possession in medieval Europe”, *Comparative Studies in Society and History* 42/2 (2000), pp. 268-306, 281. La imagen se refuerza en el hecho de que el mal espíritu que habitaba el cuerpo se localizaba en el aparato digestivo, más en concreto los intestinos, Ídem, p. 283.

⁶²¹ Ídem, p. 280.

⁶²² AHN, Inq. Leg. 198/I, nº 3, año 1541, f. 14r. Véase también anexo I, p. 436.

⁶²³ Íbidem.

La idea de enfermedad, asociada al maleficio, refleja este miedo a la esterilidad que se materializa por medio de la aparición de un elemento extraño, en este caso el gusano, manifestando la corrupción bajo la esterilla sobre la cual se encuentra la mujer. Este miedo al maleficio que se extiende a las enfermedades de la primera infancia corrobora que las causas asociadas a los problemas de esterilidad contaban con un fuerte componente de creencia mágica, a pesar de que la literatura médica no incorporaba ya estos supuestos.

Como se ha podido ver, los remedios a los que tenía acceso la población para paliar la enfermedad causada por maleficio, que caían en una esfera aparte de las posibilidades terapéuticas de la medicina oficial, se centraban en la magia del contrahechizo (aunque también del recurso a los santos). A pesar de su rechazo, en el caso de la medicina de mujeres de la época moderna los límites entre las dolencias psíquicas y fisiológicas no estaban claramente establecidos y, en el tratamiento de dolencias femeninas, los médicos podían recurrir igualmente a las técnicas de las sanadoras, es decir, a remedios creenciales o mágicos⁶²⁴.

Un claro ejemplo de la recurrencia al imaginario religioso para el tratamiento de la esterilidad, se encuentra en los casos de la invocación a las santas, en especial a Santa Ana⁶²⁵, por ser la madre de la Virgen, a las que ya hemos visto que se invocaban en el tratamiento del ‘mal de madre’. La imbricación de la medicina y la magia alrededor de la noción de fecundidad y las problemáticas asociadas al ciclo generativo se ve también claramente en la recomendación de la oración a la Virgen, a Santa Ana y a Santa Margarita que se incluye en el tratado de Carbón, para el momento del parto: “Confíe en Jesucristo y en la Virgen María su madre, invoque la bienaventurada santa Margarida y tenga santas reliquias sobre el vientre. Y las maytinas de la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo le digan porque aparte toda manera de suprestición y sortilegio”⁶²⁶.

Respecto a la mención de la Santa y su aparición junto a la Virgen en el tratado mallorquín, es interesante apuntar que los contenidos obstétricos a los que tuvieron acceso las mujeres se encontraban en su mayoría contenidos en la literatura piadosa. Al parecer, ambas figuras aparecían mencionadas en una versión del tratado francés de higiene de Aldebrandin de Siena, con el relato de cómo santa Margarita fue expelida de

⁶²⁴ Park, Katharine, “Medicine and Magic”, p. 137.

⁶²⁵ Christian, William A., *Religiosidad local*, p.119.

⁶²⁶ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 64.

la boca de un dragón, tras lo cual quedó como patrona de las parturientas⁶²⁷. Es interesante señalar que la mención a Santa Margarita en el tratado obstétrico parece tener incidencia en las propiedades de su flor homónima para el tratamiento de la fecundidad, lo cual aparece referido en varias ocasiones a lo largo del texto⁶²⁸. Es decir, que el recurso a las propiedades de ciertos remedios vegetales, en la literatura médica, se corresponde con el imaginario religioso y, de esta forma, se puede decir, respecto a la generación, que los remedios mágicos remiten a la licitud del universo creencial cristiano mientras que, en el caso de la anticoncepción, el problema es francamente más complicado, ya que su práctica cae en la esfera de la ilicitud que se le adscribe por parte de la Iglesia. La capacidad innovadora de las población en torno al imaginario religioso ha dado lugar a nuevos cultos a los santos, lo cual, por ejemplo, es el caso del culto femenino a Santa Marta, a la que ya hemos visto aparecer invocada en los casos de problemáticas amorosas y, me atrevería a decir, como patrona de la anticoncepción⁶²⁹. De esta forma, su mención aparece en numerosos casos de hechiceras procesadas por la Inquisición como la partera Leonor Rodríguez, alias ‘la doncella’ de Olvera, acusada de hechicerías con invocación de Santa Marta en 1585, junto a otras prácticas la cual, al parecer, hace uso de hierbas ‘que cortaba del monte’⁶³⁰.

Todas estas prácticas mágicas, cuyas referencias son las del maleficio, por un lado y, por otro, las de la religión cristiana, para el tratamiento de las problemáticas asociadas a la concepción y a la sexualidad (o la anticoncepción) incorporan en sus procedimientos el uso de simples. Como vamos a ver a continuación, las plantas más usadas por las mujeres en sus tratamientos podían tener implicaciones a nivel de la medicina oficial pues los dos ámbitos no estuvieron aislados el uno del otro, a pesar de que la naturaleza oral de las prácticas femeninas no permite documentar numerosos ejemplos. A pesar de esta dificultad vamos a intentar ofrecer una panorámica completa de la interacción del pensamiento mágico y médico mediante el estudio de caso de cierta especie de plantas y su correspondiente significado para la medicina galénica.

⁶²⁷ Aldebradín de Siena, *El Régimen del cuerpo*, pp. 26-27.

⁶²⁸ Ídem, pp. 48, 156 y 187. Véase cap. 6, p. 277.

⁶²⁹ Las prácticas relacionadas a su herético culto se ha visto ya en el anterior capítulo, pp. 170-171.

⁶³⁰ AHN, Inq. Leg. 1953, nº 5, año 1585, apud. García Fuentes, Jose M^a, *La Inquisición en Granada*, pp. 320-322.

5.3. Un estudio de caso alrededor de las mentas, la ruda y el lagarto

Ya se ha hablado de que las nuevas concepciones de la mujer aparecidas con la introducción del galenismo arabizado en la medicina escolástica, las cuales consideran la posibilidad de su participación en la generación humana desde el punto de vista de su especial morfología y fisiología respecto al hombre, cobraron un significado desconocido, hasta entonces, en el sur de Europa. Aunque, desde la filosofía, se la consideraba un ser de naturaleza espiritualmente inferior, en el área de la medicina se operaba una revolución en el tratamiento y consideración de las dolencias femeninas y se adelantaba su codificación por medio de la medicina árabe. Los procedimientos en que se basaba la medicina de mujeres, a menudo acompañada de encantamientos, corrían paralelas a las consideraciones de la medicina teórica y adoptaban consideraciones empíricas que, más tarde, se encontrarían generalizadas en los tratados de farmacología y medicina⁶³¹.

Los remedios aplicados por el estamento médico en sus tratamientos de las dolencias femeninas no debían ser muy distintos de los utilizados por las sanadoras para los mismos fines aunque, como ya se ha mencionado, existen exiguos testimonios inquisitoriales donde se introduzca el uso mágico de simples asociados a temáticas como la anticoncepción. Con todo, como indica de Renzi, el canon *Trotula* menciona en numerosas ocasiones a las mujeres salernitanas o las ‘sarracenas’ como referente de los remedios y terapias que se compendian. El caso que trae a colación se trata, precisamente, del uso del ‘calamento’ por las maestras de Salerno, una variedad de la menta, de la que vamos hablar en este epígrafe⁶³². Aunque esta única prueba no es suficiente para demostrar la autoría femenina de los usos farmacológicos y terapias que aplicaban los físicos, lo que indica es que las propiedades intrínsecas de ciertas plantas eran del conocimiento común tanto por ellos como por las sanadoras. Por tanto, la convergencia de conocimientos en torno a los simples para el tratamiento de problemáticas asociadas a la reproducción puede ser un buen punto de partida para conocer la intervención del ámbito de la práctica femenina, médica o mágica, en la configuración de los principios en que se basa el sistema médico moderno en su interacción con el ámbito de la magia.

A partir de aquí me voy a centrar en el caso de varios simples usados para cuestiones anticonceptivas, lo cual permitirá vislumbrar la transferencia de contenidos entre las

⁶³¹ Park, Katherine, “Medicine and magic”, pp. 137-139.

⁶³² Renzi, Salvatore de *et alii*, *Colleci Salernitana*, v. I, pp. 149 y ss.

fuentes médicas y las de *jawāṣṣ*, así como la explicación de las propiedades mágicas de algunos elementos naturales dentro del marco de la teoría galénica de los humores aplicada al ciclo de la generación. Hemos seleccionado las mentas, la ruda y el lagarto, cuyas descripciones etiológicas pueden aclarar el tipo de conexión que se establece entre las causas naturales y sus efectos en la materia. Como vamos a ver, los complicados métodos taxonómicos de la ciencia botánica árabe encierran la explicación a la lógica del comportamiento de los simples en el organismo, en concreto en el aparato genital femenino y su relación con el proceso reproductivo. A continuación, se expondrá la acción que estos ingredientes farmacológicos ejercen sobre el organismo en base a su cualidad humoral y sus efectos que, a veces, pueden parecer contrarios, pero que responden a unos mismos planteamientos. Algunos de estos efectos están, además, conectados con la lógica del maleficio que venimos observando ya que, en la base que anima la mentalidad mágica laten los principios operantes en los inicios de la ciencia moderna, como ya se ha empezado a vislumbrar en anteriores epígrafes.

Para comenzar, las mentas y el poleo pertenecen, según Dioscórides, a la misma especie vegetal, junto con los tomillos, albahacas y oréganos, pero el tipo de clasificación que se aplica a sus variedades depende de cada autor botánico. Veamos qué dice al respecto el autor de Sevilla, Abū l-Jayr al-Iṣbīlī (s. XI), en su *Libro de la base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto*. Aquí, advierte Abū l-Jayr sobre la confusión que reina en la nomenclatura de la familia conocida como *ḥabaq*, nombre que “se aplica a muchas plantas, pues es un género bajo el cual se incluyen especies, la mayor parte de ellas del tipo de los ‘tomillos’ (*ṣa’ātīr*), y las menos del tipo de las ‘mentas’ (*fawḍanyāt*)”⁶³³. De entre todas ellas el botánico menciona unas ocho especies distintas, con subespecies. Además de estas, añade otras variedades de uso y extensión comunes, como la hierbabuena, el toronjil, la mejorana, el orégano o la propia albahaca, a la que dedica un apartado especial.

Las mentas (*fawḍanyāt*) están especialmente indicadas para tratar las irregularidades de la menstruación y en disfunciones durante la lactancia. La purgación que ocurre durante la menstruación, similarmente al efecto que tienen las sangrías, es indispensable para recobrar el equilibrio humoral, y para hacer posible la concepción. La importancia que tenía la purgación de la menstruación en la medicina medieval no solo correspondía al principio galénico de la necesidad de evacuar el exceso de un determinado humor

⁶³³ Abū l-Jayr al-Iṣbīlī, *Kitābu 'Umdati ṭṭabīb*, v. 2, p. 240.

sino que, además, era considerada como un flujo pernicioso que era necesario evacuar a pesar de que, durante una época, se consideró que el feto se alimentaba en base a él⁶³⁴:

“Hay medicamentos que hacen fluir la menstruación y medicamentos que la cortan. Los que la hacen fluir se utilizan de dos formas. Una de ellas ingiriéndolos y la otra aplicándolos. Los que se ingieren, lo que evacuan, lo evacuan por medio de sutlizar la sangre y aligerarla, [además de] abrir los conductos y limpiarlos, sin ser su evacuación por medio de una fuerza atractiva. Los medicamentos que se aplican hacen fluir la menstruación y limpian el cuerpo de ella, de dos maneras. Una de ellas calentando sólo, y la otra atrayendo un humor, dos, o más, como hacen los purgantes, porque no hay en la misma matriz una ayuda para traer la sangre que le llega, [ya que] sólo es empujada hacia ella y no atraída por ella”⁶³⁵.

Entre los cuatro grados en que se registran las cualidades de los medicamentos encontramos que la fuerza tercera⁶³⁶, de la que participan las mentas, es particularmente diurética y activadora de los flujos y son fuerzas parciales, es decir, que actúan de una u otra manera según la aplicación que se les dé, puesto que “fomentan la producción de leche y semen y [...] cortan la producción de leche y secan el semen; fuerzas que hacen fluir a cada uno de estos o los inhibe; que provoca el vómito y suelta el vientre y lo ablanda”⁶³⁷. Esta prolijidad en la enumeración de los efectos de tales fuerzas es disculpada por Ibn Wāfid cuando intenta explicar su mecanismo purgante y emético. Pero aún hay más, puesto que los medicamentos purgantes pueden serlo “por mediación, y el otro [los que lo hacen] sin mediación. Los purgantes por mediación se dividen, primero, en [otros] dos primeros grupos: uno de ellos [los que] actúan por semejanza, y el otro por oposición. Todos estos purgan por atracción”⁶³⁸. Así, una especie de la familia de las mentas que Ibn Wāfid incluye como purgante es el poleo:

⁶³⁴ Por ejemplo en Alberto Magno, que utiliza el mismo término, *menstruum*, para denominar tanto al ‘semen femenino’ como a la sangre menstrual, Jacquart, Danielle y Claude Thomasset, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, p. 65.

⁶³⁵ Ibn Wāfid, *Kitāb al-Adwiya*, v. I, pp. 95-96.

⁶³⁶ La caracterización hipocrática de los simples en función de las cuatro cualidades fundamentales (cálido, frío, húmedo y seco) a la que superpone la noción galénica según la cual un simple tiene una determinada cualidad en primero, segundo, tercer o cuarto grado la define Ibn Buklārīš siguiendo a Pablo de Egina: “Un medicamento con una cualidad en primer grado no cambia el cuerpo de forma perceptible, en segundo grado lo cambia de forma perceptible pero no intensa, en tercer grado de manera intensa pero no máxima y, finalmente, en cuarto grado produce el cambio con la máxima intensidad”, Samsó, Julio y Miquel Forcada, *Las ciencias de los antiguos*, p. 275.

⁶³⁷ Ibn Wāfid, *Kitāb al-Adwiya*, v. I, p. 86.

⁶³⁸ Ídem, p. 88.

“Otra especie de poleo [*gubayrah*], el de monte, es conocido como *miskatramsig*, planta con hojas como las del orégano verde [*ša'tar juzī*, ‘orégano de Juzistán’], pero más verdes, con alguna depresión, no muy diferentes de las del mastranzo [*fawdaný nahrī*], densas sobre las ramas, cubiertas de algo como polvo, con un tallo cuadrado y delgado, tan fino como sonda de oftalmólogo, de una altura como de un codo, con mazorcas como las del poleo [*gubayrah*] desde la mitad hacia lo alto, con flores iguales a las de éste. Crece en montes húmedos, en lugares ombríos, cerca de charcas. Esta variedad es citada por D en III, llamándose en griego *q.tmin*, también dicho *d.qt.yun*, en persa *galiy.n agriya*, que significa ‘menta de monte’ [*fawdaný ýabalī*], en siríaco *taragus*, que significa ‘de macho cabrío’, así llamado porque estos, al ser alcanzados por flechas, comen esta planta y se les caen. Sus hojas, machacadas y en cataplasma, sacan los hierros de la carne; se llama en romance *bulayuh qabrunuh*, que quiere decir ‘poleo de cabrón’ [*gubayrah taysiyyah*], en bereber *tinkizwan*, que se dice *tankazwatan*, y se llama ‘tranquilizador’ [*murīh*] en algunos comentarios. Cuando el ganado menor come esta planta, en lugar de leche dan sangre espesa; tiene la propiedad de sacar de los úteros la humedad espesa de bilis negra o flemática y los fetos muertos; bebido, en sahumero, o llevado, es emenagogo fuerte y rápido”⁶³⁹.

La explicación que incluye Ibn Wāfid sobre el efecto de esta planta para sacar “los hierros de la carne” da sentido e ilustra, en cierta manera, la forma de administración de los medicamentos purgantes calientes y secos, en los tratados de medicina, sobre los fluidos femeninos, por ingestión o por aplicación, ya que combaten la humedad propia del aparato reproductor femenino, expulsando la superabundancia de flujo. Su modo de aplicación, antes o después de la concepción será lo que favorezca su éxito como conceptivo, limpiando el útero de superfluidades antes del coito, o bien como anticonceptivo, administrándola para hacer fluir la sangre menstrual.

Del mismo modo se entiende la abundante aparición de recetas para cortar el flujo de sangre, y otras para provocarla, en los manuales de medicina medieval y magia, que hacen uso, en ocasiones, de los mismos simples. La aparente paradoja del uso de un mismo medicamento para atraer o cortar el flujo, como estamos mostrando, estará justificada en la cualidad de la fuerza a la que pertenecen y su acción en el humor de la sangre en el grado requerido para cada uno de los casos a tratar, pues “la causa de la existencia y de la corrupción es la oposición, y la causa de la coincidencia de los opuestos hace que el opuesto dominante anule a su opuesto y los efectos de éste

⁶³⁹ Ídem, p. 597.

[reduciéndolo] a [algo] semejante a sí mismo”⁶⁴⁰, como ocurre con el efecto similar del aire (bilis amarilla) y el fuego (sangre) “por la semejanza en el calor, que es una de las cualidades de cada uno de ellos”⁶⁴¹.

Para que la leche materna haga su aparición es necesario cortar el flujo de sangre y, al contrario, para cortar el flujo de leche es necesario provocar la menstruación, como explica Ibn Wāfid y, por tanto, los medicamentos que se utilizan para tratar disfunciones en la lactancia y la menstruación actúan sobre el mismo temperamento, que relaciona a ambos fluidos. La relación entre el equilibrio de la menstruación con una producción de leche sana es la prueba de esta relación, que se explica orgánicamente como la transformación de la sangre en leche por los conductos que llegan al pecho desde la matriz:

“Los medicamentos que hacen fluir la menstruación o la cortan son parecidos a la fuerza de los medicamentos de la leche, que ya hemos mencionado, y esto es porque la sangre que hay en las venas es un elemento que asocia a éstas con aquéllos, es decir, los pechos están asociados a las matrices por muchas venas asociadas entre los dos y, a causa de esto, cuando la sangre es de fácil fluidez y de emanación en cantidad equilibrada, hace a estos dos productivos y ricos. Por eso, cuando la sangre se aparta de estos dos órganos, resulta al final que se seca [el órgano] del que se ha apartado. Las mujeres a las que la menstruación les llega equilibradamente, se les acumula la leche en los pechos; y cuando la leche es abundante en los pechos, la menstruación se corta totalmente”⁶⁴².

Lo cual se corresponde además al proceso operado durante el estado de gestación. Por tanto los medicamentos o simples que el especialista recomienda son, en el primer caso, calientes en primer o segundo grado:

“La sangre, cuando se quiere generar leche con ella, es preciso que sea moderadamente caliente y que no sea gruesa en absoluto. Son medicamentos escasos, porque este temperamento equilibrado no es algo fácil ni abundante”⁶⁴³.

La explicación sobre la preferencia de estos simples con respecto a otros es su cualidad humoral, cercana a la de la composición de la sangre-leche: se trata del humor sanguíneo. En el temperamento caliente y húmedo del que es partícipe la sangre entra, pues, la descripción de la leche materna y, por tanto, los medicamentos que se utilicen

⁶⁴⁰ Ídem, p. 88.

⁶⁴¹ Íbidem.

⁶⁴² De la misma forma en que lo describe ‘Arīb ibn Sa’īd, *El libro de la generación*, p. 103.

⁶⁴³ Ibn Wāfid, *Kitāb al-Adwiya*, v. I, p. 94.

para disfunciones de la lactancia serán los mismos que los usados para tratar las alteraciones de la menstruación.

Por otro lado, debido a la relación entre la menstruación y la producción de leche, es necesario un flujo estable de sangre. Aunque hay medicamentos dirigidos específicamente a aumentar o disminuir la producción de leche, al estar asociada al fluir de la sangre menstrual, la acción del medicamento sobre la purgación está dirigida igualmente a producir un efecto sobre la leche materna. Y esto es precisamente lo que las mentas, que cuentan con una fuerza parcial y caliente en tercer grado, producen en el cuerpo de la mujer, como veremos a continuación. El efecto y la acción de estas plantas describen la idea sobre el funcionamiento del sistema humoral a partir de su tratamiento en el aparato reproductor femenino, más inestable que el masculino debido a las fluctuaciones del ciclo menstrual. Por este motivo, dice Ibn Wāfid que:

“Cuando la menstruación es muy escasa y se ha cortado completamente [...] se necesita para esto la sabina [*abhal*], la mirra [*mirr*], la menta acuática [*fawdanŷ nahrī*], el poleo [*fawdanŷ barrī*], el ásaro [*asārūn*], el costo [*qust*], la canela [*salīja*], la canela de China [*dār šīnī*], el amomo [*ḥamāmā*], la aristoloquia [*zawāwand*], el tomillo cabezudo [*ḥāšā*] y otros del resto de los medicamentos que provocan el flujo de la menstruación que se ha cortado completamente”⁶⁴⁴.

Estos medicamentos, que son indicados para provocar la menstruación (y, por lo tanto, tienen efecto abortivo), son calientes en tercer grado, es decir, su fuerza es mayor que los indicados para la producción de leche pues “las matrices muchas veces necesitan medicamentos más calientes y más cortantes, porque las venas que hay en las matrices tienen más necesidad de cosas que las abran y también necesitan de la sangre lo que es de fluidez más fácil para la enfermedad”⁶⁴⁵.

Dada la naturaleza de la leche, más cerca de la sangre (fuego), de naturaleza húmeda, que de la flema (agua), “los medicamentos que la cortan y perjudican son [...] por ejemplo, las cosas que calientan más de lo que es preciso, las que secan y eliminan la humedad de la sangre, la espesan y reducen, y las que enfrían impidiendo la generación de la leche”⁶⁴⁶. Es decir, para que fluya la menstruación debe ser cortada la leche en el pecho y, como vemos, algunas de las sustancias que secan y eliminan la humedad de la

⁶⁴⁴ Ídem, p. 96.

⁶⁴⁵ Íbidem.

⁶⁴⁶ Ídem, p. 95.

sangre, con lo que el flujo de leche se corta y se produce la menstruación, son la menta acuática, el poleo o el tomillo⁶⁴⁷.

En el caso de los oréganos (*ša'tīr*), la descripción según el *Kitāb al-Īāmi'* del malagueño Ibn al-Bayṭār (s. XII) dice que su variedad de especies es muy grande, siguiendo a grandes rasgos lo apuntado por Abū l-Jayr y diferenciándolos según su lugar de aparición entre silvestre, cultivado y de monte, o por la forma de su hoja aunque, dice, todos ellos son muy parecidas. Una de las especies que llama la atención es la mencionada como *ša'tar fārisi'*⁶⁴⁸, por su procedencia del Mediterráneo oriental. Al mencionar la entrada de Dioscórides, el autor se refiere a sus propiedades contra las mordeduras de serpiente y otros venenos, así como su mera presencia sirve para alejar a las alimañas, sirviendo al mismo tiempo para hacer bajar el menstuo⁶⁴⁹.

A las noticias sobre los efectos purgantes y emenagogos de la familia de las mentas, aportadas por Abū l-Jayr, Ibn Wāfid e Ibn al-Bayṭār, se deben aducir las informaciones aportadas por Ibn al-Jaṭīb, que menciona en extenso la lista de abortivos posibles y sus indicaciones⁶⁵⁰. Las noticias sobre abortivos explicitadas por el médico granadino han sido interpretadas como una medida necesaria para controlar el nivel de natalidad que habría sido tan preocupante en el último periodo de pervivencia del Reino de Granada. Esto se apoya en la consideración del peligro que suponía para los niños ser hechos prisioneros y convertidos al Cristianismo, lo que se denomina el argumento de los 'malos tiempos', lo que cuadra perfectamente con la situación del Reino de Granada antes de su toma por los Reyes Católicos (1492).y sobre lo cual se basaba la escuela ḥanbalí para establecer la obligatoriedad de la contracepción⁶⁵¹.

⁶⁴⁷ Yvette Cardaillac afirma que se hace uso de estas plantas para impedir la acción de las brujas: ruda, salvia, menta y polior (sic). Cardaillac, Yvette, "Les rites magiques des morisques", v. I, pp. 177-208, 189. Si bien no incluye sus fuentes de referencia, parece ser que se refiere al Martillo de las Brujas.

⁶⁴⁸ Es decir, el orégano persa o ajedrea de Creta, que se relaciona con la especie de la *Satureja hortensis* L. en su variedad silvestre y como *Satureja Thymbra* L. en su variedad cultivada. Ambas subespecies y otras se extienden a lo largo de la costa levantina española, así como algunos endemismos se localizan en las zonas montañosas de la Sierra de Cazorla y Sierra Nevada en Jaén y Granada, respectivamente. Creo que puede ser relacionada con la denominación de Somontana que aparece en el manuscrito árabe-aljamiado J59 como ayudante a la concepción la variedad conocida como *Satureja Montana*, que Linneo hace corresponder con la variedad Thymbra o Melisa, es una variedad común de todo el Mediterráneo, presente en "Etruria y Narbona", y correspondiente a la ajedrea común, López González, Ginés, "Conspectus Saturejarum Ibericarum cum Potioribus Adnotationibus ad Quasdam Earum Praesertim Aspicientibus", *Anales del Jardín Botánico de Madrid*, 38/2 (1982), pp. 361-415, 389.

⁶⁴⁹ Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Īāmi'*, pp. 161-163.

⁶⁵⁰ Vázquez, Concepción, "Sobre la cosmética (*zīna*)", pp. 40-41.

⁶⁵¹ Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam*, p. 32. Según Guijarro esta fue una medida condenada por el Corán, opinión contra la que no será necesario argumentar después de la introducción que he hecho a la materia legal. *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca*, p. 274.

Por otro lado, como hemos visto ya en la descripción de Ibn Wāfid sobre la cualidad emenagoga de las variedades de albahaca y poleo, el autor no informa sobre la capacidad abortiva de estas plantas, aunque esta se deduzca del detallado enunciado sobre su funcionamiento en el organismo y, más en concreto, en el aparato reproductor femenino. La ausencia de la mención del efecto abortivo, que indudablemente el médico conocía, es una muestra de la autocensura que opera en los textos médicos, también cristianos, como el de Carbón⁶⁵², como medida para evitar su conocimiento por los no profesionales, sobre todo las mujeres. El párrafo con el que Ibn al-Ŷazzār introduce su sección dedicada a los remedios anticonceptivos es muy ilustrativa del sentido que las fuentes médicas adoptan a la hora de tratar esta materia. Ibn al-Ŷazzār, define el público al que está destinado la lectura estos remedios, es decir, a los médicos en masculino, avisando de la necesidad de mantener apartadas de su conocimiento a las mujeres:

“Durante mis lecturas de las obras de los antiguos que hablaron sobre la fuerza y los efectos provechosos y perjudiciales de los simples [الادوية المفردة], hallé que mencionaban los remedios [الادوية] para corromper el esperma en el útero y para evitar el embarazo, y simples para matar el feto y expulsarlo del útero. Decidí, por tanto, mencionarlos en este capítulo, de forma que estos simples se conozcan y se evite su uso por las mujeres, ya que malogran el feto, como se ha dicho”⁶⁵³.

Por tanto, una explicación posible a la ausencia de menciones explícitas a los efectos anticonceptivos o abortivos en ciertos manuales es la del público al que están destinados. Es necesario hacer notar que el carácter del tratado de botánica de Abū l-Jayr y los de medicina de Ibn al-Ŷazzār e Ibn al-Jaṭīb demuestra que el suyo se trata de un público eminentemente entendido en medicina y botánica, exclusivamente masculino, mientras que los tratados de Carbón e Ibn Wāfid podían estar destinados o esperarse de ellos un mayor contacto con el público femenino. De esta forma, ambos tratadistas evitarían el conocimiento directo de una propiedad como la abortiva por parte de las mujeres, lo cual es un motivo generalizado en la literatura médica. También se ha de tener en cuenta la especial actitud de la escuela jurídica malikí minoritaria en el Islam, pero mayoritaria en el Magreb y al-Andalus, más conservadora en cuanto a la consideración sobre la licitud de los abortivos⁶⁵⁴.

⁶⁵² “Del regimiento que se debe tener en la mujer preñada: [...] debe abstenerse de toda cosa provocativa de orina o purgativa como hinojo y cosas semejantes, perdicés, pollos, capones y semejantes cosas son provechosas”. Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, pp. 31-32.

⁶⁵³ Ibn al-Ŷazzār, *On sexual diseases*, p. 290.

⁶⁵⁴ Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam*, p. 70.

El aborto y la expulsión del feto muerto son acontecimientos que presentan analogías fisiológicas y, aunque en su manual no se explicita el efecto abortivo del medicamento sobre la gestación, la explicación de Ibn Wāfīd sobre la cualidad de los medicamentos y sus grados permite suponer ciertos efectos. Entre ellos, que una acción calorífica sobre el útero puede llegar a secarlo y, por tanto, destruir la vida del feto, de la misma manera en que se describe la producción del menstruado asociada a un corte sobre el flujo de la leche.

Ibn Wāfīd añade una clasificación de las plantas según su naturaleza en la que encontramos precisamente la albahaca (*ḥabaq*)⁶⁵⁵, que es la denominación general dada a los distintos tipos de mentas, en el primer grado de caliente y seco⁶⁵⁶. También la encontramos en el segundo grado caliente y seco junto con el bálsamo⁶⁵⁷. En el tercer grado caliente y seco, el cual contiene el mayor número de plantas de esta especie, encontramos el tomillo (*ḥāšā*), la ruda (*ḥarmal*), la hierbabuena (*na'na'*), la menta o calaminta (*fawḍanî*), el orégano (*ša'tar*), y el misterioso 'árbol de María' (*šaḡarat Maryam*), cuya identificación varía entre unos diez tipos de plantas diferentes, y cuya aparición en el tratado andalusí se explicará en el próximo capítulo⁶⁵⁸.

Hasta ahora, hemos podido comprobar la correlación de fuerzas contrarias e iguales de las que se beneficia la medicina a partir de simples para usos anticonceptivos. La correspondencia entre los efectos de los medicamentos y las circunstancias a las que se aplican permite clasificar los usos obstétricos de las fuerzas purgantes de las mentas, en su aplicación al aparato reproductor femenino, en dos tipos distintos: el primer uso está destinado a evitar la concepción y, eventualmente, provocar el aborto. Mientras que, en segundo lugar y aparentemente en contradicción con el primero, pero derivado del mismo efecto, está el de facilitar el parto, precisamente por la fuerza emenagoga de las plantas mencionadas, así como de hacer fluir la leche materna.

⁶⁵⁵ “Albahaca fina [شاشنفرم]: Es la “albahaca pequeña” [الحبق الصغير]. Ishāq b. ‘Imrān: Es la ‘albahaca de Kirmān’ [*ḥabaq kirmānī*, حبق كرماني] que es la pequeña. Ibn Māsa: Tiene calor y sequedad. Es útil para los de temperamento caliente cuando se rocía encima agua fría o agua de rosas. Algunos dicen que es fría a causa de que no [?]. Estriñe la naturaleza suelta por su calor picante, cuando se ingiere de ella el peso de un *mitqāl* con agua fría o con agua de rosas. Algunos dicen que es el membrillo y que vigoriza los órganos”, Ibn Wāfīd, *Kitāb al-Adwiya*, v. I, p. 189.

⁶⁵⁶ Ídem, p. 57.

⁶⁵⁷ Ídem, p. 58.

⁶⁵⁸ Ídem, pp. 63-65. Sin embargo, Ibn Buklārīš ofrece otra clasificación de las plantas en el grado caliente y seco de forma que la albahaca sólo se encuentra en el grado segundo de esta cualidad, Labarta, Ana, “El prólogo del *al-Kitāb al-Musta’inī* de Ibn Buklārīš”, en Juan Vernet (ed.), *Estudios sobre la historia de la ciencia árabe*, Barcelona: CSIC, 1980, pp. 181-316, 200.

Respecto al primero de los usos que se hace de las mentas en la medicina árabe, se ilustra claramente en el epígrafe que añade al-Rāzī al apartado sobre los abortivos: “Medicamentos que impiden la concepción y alteran el esperma”, y entre ellos: “El jugo de menta [*na’na*] ingerido, antes de practicar el coito, impide la concepción, e igualmente, el orégano [*fawḍanî*]”. Y también: “La ingestión de 3 onzas de jugo de albahaca común [...] evitan el embarazo”⁶⁵⁹. Todas ellas plantas, como hemos visto, contenidas en la especie *habaq*, es decir, mentas o albahacas, calientes en grado tercero de fuerza purgante o emética. Por tanto, los efectos anticonceptivo y abortivo están contenidos en la misma consideración de la virtud emenagoga de los simples, entre los cuales la familia de las mentas es especialmente activa.

La confirmación clara de la comunión de los usos anticonceptivo y abortivo de las mentas lo encontramos en el tratado sobre las enfermedades sexuales de Ibn al-Ŷazzār, el cual fue traducido en el siglo XII al latín y se extendería en círculos hebreos y latinos; prueba de esto último es su difusión por medio de las escuelas médicas más notables de la Edad Media. Dice, así, Ibn al-Ŷazzār: “Y el castóreo [*ŷ.ndbād.st.r*], usado con la menta [*fūḍanî nahrî*], el poleo [*fūḍanî barrî*] [tiene el efecto de abortivo si se aplica en supositorio]”⁶⁶⁰. Y, más adelante, añade:

“Si una mujer usa menta [*na’na*] en supositorio antes de tener relaciones sexuales, evita la concepción; si uno aplica el zumo de la menta [*na’na*] sobre el pene, tiene el mismo efecto. Si las hojas se usan de supositorio, mata el feto y hace la menstruación fluir abundantemente”⁶⁶¹.

Continúa describiendo los efectos abortivos de plantas como el tomillo, el iris, la mirra, la ruda, el laurel, la pimienta e incluso elementos fósiles como el alumbre (ámbar) o corrosivos como el azufre. El efecto que estos dos últimos elementos pudieron provocar en la mujer no parece de gran alivio a simple vista. Sin embargo, el uso del alumbre se explica por su acción astringente, la cual produciría una oclusión en la apertura del útero, en el caso de su uso anticonceptivo⁶⁶².

La fuente de todos los estudios mencionados sobre anticoncepción es el *Hāwī* de al-Rāzī donde se incluyen seis técnicas que incluye como propias y, de ellas “cinco son supositorios intravaginales que hacen uso del aceite de flores de calabaza, pimienta,

⁶⁵⁹ Vázquez, Concepción, “Sobre la cosmética (*zīna*)”, pp. 36-45.

⁶⁶⁰ Ibn al-Ŷazzār, *On sexual diseases*, pp. 191-192.

⁶⁶¹ Ídem, p. 292.

⁶⁶² Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam*, p. 63.

zumos de menta, hojas de poleo y eneldo⁶⁶³. El uso intravaginal de los elementos vegetales, por tanto, parece más efectivo por el hecho de obstruir la entrada del útero que por el efecto farmacológico o químico de su sustancia. Sin embargo, al efecto astringente debía unir la atribución del efecto anticonceptivo de la planta, de forma que en su aplicación intravaginal se observa la consideración de la efectividad del principio químico, como describe Ibn al-Īazzār, unido a la acción oclusiva. Se trata del mismo efecto que se observa en el caso del clérigo francés Pierre Clergue, el cual utilizaba el tampón que, enlazado con un cordel al cuerpo de sus amantes, podía recuperar tras consumir el acto sexual ya que la planta que introducía dentro del tampón tenía asimismo el efecto anticonceptivo que se asigna a los simples mencionados por las obras de medicina árabes⁶⁶⁴.

La aplicación de los anticonceptivos por el método del tampón es, aún, unánimemente considerada como mágica o supersticiosa por todos los estudios actuales sobre medicina árabe medieval. Estos hacen una clasificación de remedios por su modo de aplicación que relega el uso externo de la planta, colgada del muslo o del cuello de la parturienta o paciente, a un limbo de indeterminación científica⁶⁶⁵. Creo que este uso está relacionado con la propiedad atrayente de la planta en comparación al calorífico que mencionaba Ibn Wāfid (ver supra), así como su uso debía ser el mismo que el descrito en el proceso de Pierre Clergue, también presente en la descripción de anticonceptivos en forma de tampones por las obras de al-Rāzī e Ibn al-Īazzār. Tanto los tratados de medicina como los de magia mencionan remedios consistente en colgar una ramita de la planta al muslo y utilizan la menta, el poleo, la ruda, la artemisa y el ciclamen, es decir, muchos de aquellos elementos que hasta ahora hemos visto actuando sobre la menstruación, y para efectos anticonceptivos.

Por lo tanto, la conjunción en un mismo simple de un efecto anticonceptivo y otro conceptivo radica en la mecánica de la acción de los simples según el sistema galénico-hipocrático en que se fundan la farmacología y la medicina. Este modo de aplicación de las propiedades de los simples viene respaldado por todo un sistema de clasificación del mundo natural según leyes que categorizan el saber el cual en las épocas medieval y

⁶⁶³ Ídem, pp. 61-63.

⁶⁶⁴ Riddle, John, *Eve's herb*, pp. 22-23

⁶⁶⁵ Por ejemplo Musallam, Basim F., *Sex and Society*, p. 62, que menciona el ciclamen como amuleto colgado del cuello o el brazo en el *Hāwī* de al-Rāzī (s. X), como remedio anticonceptivo.

moderna se basaba en la noción de ‘semejanza’⁶⁶⁶. Ya hemos visto que no existe una tendencia en esta primera medicina a compartimentar las patologías comunes en un género específico, sino una tendencia a agrupar consideraciones terapéuticas similares por su efecto y acción. Un ejemplo de esto puede ser la aparición de recetas que provocan “el menstuo, beneficiosos para las enfermedades del útero y desmenuzadores del cálculo”, en el *Tratado sobre los medicamentos en polvo (maqāla XVI)* de al-Zahrāwī⁶⁶⁷. Basándose en consideraciones propias del pensamiento médico galénico-hipocrático, cuyo principio funcional reside en el equilibrio de los humores, la acción de los simples se dirige a expulsar el exceso que está provocando el desequilibrio, para lo cual la finalidad es la purgación. De ahí la utilización de los medicamentos emenagogos o diuréticos son los adecuados para los distintos fines que son especificados en un mismo apartado.

La consecuencia de esta particular forma de entender las leyes que rigen la acción de los simples podría extenderse a sus mismas etimologías. Un ejemplo de la confluencia del efecto emenagogo (que hace fluir la menstruación) y el efecto afrodisíaco (o conceptivo), se encuentra en la denominación latina del orégano (*şa'tar*) o *satureja*, en latín, que encuentra ilustración tardía en la mención presente en Bauhin (1623): “à Satyris nomen traxisse putant, eò quod coitus marcescentes stimulet” en un claro ejemplo de etimología popular procedente, quizá, de la coincidencia entre las etiologías latina y árabe⁶⁶⁸. La conexión entre un efecto emenagogo y otro afrodisíaco tiene explicación, además, en la acción calorífica de la planta. Esta conexión refleja la inseparable comunión entre la idea de concepción y de placer sexual, que está ya presente en la teoría médica árabe, para poder justificar la coincidencia entre ambos⁶⁶⁹.

Tras este excursio a través de los usos de una especie que, en sus numerosas variedades y cambiantes denominaciones, representa la aceptación que existía en torno a las relaciones sexuales por parte de la medicina árabe, quiero mencionar un breve pero

⁶⁶⁶ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid: Siglo XXI, 1997, pp. 26-34.

⁶⁶⁷ El Abulcasis latino, cuyo compendio de medicina incluye también un capítulo dedicado a las dolencias de mujeres. Arvide Cambra, Luisa M^a, “al-Zahrāwī y el *Kitāb al-Taṣrīf*”, *RIEEI* 29 (1997), pp. 123-138, 132; al-Zahrāwī, Abū l-Qāsim, *Un tratado de polvos medicinales de al-Zahrāwī*, Luisa M^a Arvide Cambra (ed.), Almería: Universidad, 1994.

⁶⁶⁸ López González, Ginés, “Conspectus Saturejarum Ibericarum”, p. 362.

⁶⁶⁹ En base a la creencia sostenida por al-Rāzī de que la mujer emite su semen al igual que el hombre, él mismo propone la separación de las dos emisiones, masculina y femenina, para evitar embarazos. Esto es, evitar el orgasmo simultáneo mediante la eyaculación antes de que la mujer alcance el clímax. Esto contradice la afirmación de Aristóteles de que la mujer puede concebir incluso aunque no alcance el clímax, por extensión, sin la necesidad de obtener placer, Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam*, p. 64.

curioso testimonio inquisitorial. Se trata del caso de Jerónimo de Moya, morisco de la localidad de Caniles de Baza, que se halla en uno de los resúmenes de causas de la Inquisición de Granada, en la lista de los reconciliados por ‘ceremonias de moros’. Afortunadamente, algo del contenido de su proceso se añade en el resumen, y es que su comportamiento definía el hartazgo de algunos moriscos obligados a seguir el modo de vida y credo cristianos, cuando “arrojó piedras a un crucifijo y dixo que quería una albahaca tanto como a Dios y confesó lavatorio de moros”⁶⁷⁰. Mención aparentemente despojada de intención, sin embargo, la referencia no me parece desprovista de significado teniendo en cuenta el enorme beneficio que esta planta aromática concede a la salud humana.

Los usos de las plantas abortivas, como decíamos, se quieren mantener apartados del conocimiento de las mujeres, por el ya mencionado deseo masculino de control de los procesos reproductivos, cuya responsabilidad parece haberse cedido al físico o médico, en representación de la figura del padre. De ahí las advertencias acerca de la prescripción de estos medicamentos a las mujeres por los médicos en los tratados medievales: “[El médico] no debe prescribir medicinas que causen el flujo del menstuo, o que expelen el feto muerto, excepto a las mujeres en las cuales confía, porque todas estas medicinas matan el feto y lo expulsan”⁶⁷¹.

Aparte del efecto emenagogo y abortivo, sin embargo, los simples con cualidades caloríficas pueden, asimismo, ayudar a la concepción. El pensamiento médico medieval prescribe la necesaria expulsión de los fluidos que obstruyen el útero, para facilitar la concepción⁶⁷², y por ello en el tratado de obstetricia y ginecología de ‘Arīb ibn Sa‘īd, encontramos la menta [*fawḍany*] y la ruda común [*sadāb*] mencionados como los principales medicamentos emenagogos indicados para abrir las vías del útero y hacer fluir la menstruación, mientras, para facilitar la concepción, se recomienda, entre otros, el hinojo [*rāzyāny*], la hierbabuena [*na‘na*], de nuevo la menta [*fawḍany*] y otros alimentos como las habas [*fūl*], las alubias [*lūbia*], el apio [*karafs*] y achicoria

⁶⁷⁰ AHN, Inq. Leg. 1953, nº 21, #48, año 1569, apud. García Fuentes, Jose M^a, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI*, Granada: Diputación, 1981, p. 89.

⁶⁷¹ Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam*, p. 70.

⁶⁷² Idea que, como ya se ha dicho, se apoya en la idea galénica de la necesidad de evacuación de los humores, para un necesario equilibrio fisiológico (y que veremos conectarse con la expulsión de seres espirituales en el capítulo séptimo), lo cual en época medieval apunta directamente a las teorías sobre el funcionamiento del útero y la enfermedad de la sofocación del útero o ‘histeria’, Park, Katharine, “Medicine and magic”, p. 145.

[*hindibā*]⁶⁷³. Esta conexión de la menta y la ruda en la obra del cordobés no sería casual. También la vemos en la obra de Carbón que recomienda la ruda junto al poleo y la calaminta, entre otras, en el capítulo VII: “De la dificultad del empreñar por muchas humidades blancas, corruptas, las cuales suelen mucho enojar las mujeres y hácenlas estériles”, entendiendo por esto que la flema es opuesta al humor sanguíneo, ya que impide la concepción por su frialdad, y por ello recomienda “comer y beber guardándose de cosas frías”⁶⁷⁴.

Las recomendaciones de los dos médicos van en el mismo sentido: A pesar de que el cordobés recomienda la menta y la ruda para hacer fluir la menstruación a la vez que para facilitar la concepción, ya se ha visto la conexión entre ambos efectos, que reside en la necesidad de la purgación de los humores indeseables. De esta forma se corrobora el tratamiento a partir de la acción calorífica de los simples cuyo efecto puede aplicarse en los dos sentidos. El efecto anticonceptivo aparece también en el tratado de *Regimina* de Aldebradin de Siena, donde dice que la embarazada “debe de igual modo privarse de todos aquellos alimentos que facilitan la orina, como los garbanzos, las alubias, la ruda, el perejil y los altramuces, pues podrían provocar la aparición de la menstruación”⁶⁷⁵. Así mismo está indicada para expulsar el feto muerto, lo que hemos visto que se asimila al uso anticonceptivo y abortivo en medicina⁶⁷⁶.

El efecto abortivo de la ruda aparece insinuado de nuevo en el proceso de la famosa ensalmadora y partera conquesa, la Lorenza, la cual conjura el ‘mal de madre’ entre otras dolencias femeninas y además es conocida por vender hierbas: “Preguntada qué es la ruda porque todo el pueblo recordaba que la tenía esta declarante: dixo que porque iba a las aldeas a vender verdura y otras cosas de tienda y piensa que algunas personas la querían mal por andar así vendiendo”⁶⁷⁷. Tras conocer los efectos de la ruda en farmacología, podemos comprender que su acusación de brujería junto al cuestionamiento del inquisidor sobre su comercio de la ruda indica que la hierba que utiliza la Lorenza era un conocido remedio usado por las mujeres dedicadas a tratar temas de salud femenina y, evidentemente, demonizado por las autoridades.

⁶⁷³ Ibn Saʿīd, ʿArīb, *El libro de la generación*, pp. 57-58. A diferencia del editor español del Libro de la generación, que traduce *fawḍanī* por poleo, hemos procedido a especificar una más adecuada traducción como menta, basada en todas las anteriores consideraciones, aunque sin especificación de qué variedad de la familia puede estar haciendo mención el médico.

⁶⁷⁴ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 160.

⁶⁷⁵ Aldebradin de Siena, *El régimen del cuerpo*, Dulce M^a González Doreste y M^a Pilar Mendoza Ramos (eds.), La Laguna: Universidad, 1998, p. 85.

⁶⁷⁶ Ídem p. 87.

⁶⁷⁷ ADC, Inq. Leg. 76, n^o 1108, apud. Conde, Ana, *La répression de la sorcellerie*, pp. 215-216.

Esta planta aparece, además, mencionada en algunos otros casos inquisitoriales en que se acusa a mujeres de prácticas ilícitas, como el de Isabel de los Reyes, una mulata vecina de Antequera de quien una mujer testifica que la había visto “una bolsica de tafetán colorado que se le había caído y preguntándola qué traía en ella la dicha Isabel de los Reyes dixo que aquella bolsilla era para que la quisiesen bien los hombres y que traía dentro ruda montesina [silvestre] y un mantillo de un niño y un poco de ara del altar”⁶⁷⁸.

Esta información es valiosa en combinación con el oficio de la encausada, a quien, según ella misma declara, un clérigo le reprendía: “que sea buena y que no me eche con los hombres pues no tengo otro oficio y me lo pagan, y pagándomelo los hombres no es pecado”⁶⁷⁹. Aunque no se describe el modo de uso que haría Isabel de sus remedios, en este caso, es ilustrativa la función que representan los tres elementos respecto al objetivo de lo que sería este talismán compuesto, es decir, la ruda como planta anticonceptiva, el mantillo de niño como imagen de natalidad y el ara representando la dimensión sagrada de la unión entre cónyuges.

Además de los usos anticonceptivos que se han especificado sobre este simple, la ruda también se recomendaba por los médicos en la dieta de las embarazadas para hacer que engordaran⁶⁸⁰. Igualmente, se elaboraban pastillas de ruda para tratar la fiebre cuartana, como se indica en un manuscrito procedente del siglo XII de la Biblioteca del Escorial, donde se compilan los apuntes de un estudiante de medicina, en su parte dedicada a la elaboración de drogas, electuarios y jarabes:

“Se coge una onza de ruda silvestre y seca, un cuarto de onza de asa fétida, dos dírhemes de genciana, un dírhem de semilla de pez y dos dírhemes de pimienta y comino; se tritura cada cosa por separado, se machacan, se amasa con arropo bueno y se hace cada pastilla del peso de un dírhem. Se dará una pastilla al que padece la fiebre cuartana. Que él lo haga tres veces, y ciertamente [la fiebre] desaparecerá”⁶⁸¹

La ruda, por lo demás, aparece en una receta para hacer sahumero, procedimiento de purificación que consiste en echar unas hierbas u otros ingredientes minerales en una

⁶⁷⁸ AHN, Inq. Leg. 1953 n° 28, año 1593, f. 59r.

⁶⁷⁹ *Ibidem*.

⁶⁸⁰ García Sánchez, Expiración, “Comidas de mujeres”, en M^a Isabel Calero Secall (ed.), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*, Málaga: Universidad, 2006, pp. 203-222, 218.

⁶⁸¹ Arvide Cambra, Luisa M^a, *Historias clínicas y consideraciones médico-filosóficas según el ms. Árabe 887 de la Biblioteca del Escorial (Resumen de tesis doctoral)*, Granada: Universidad, 1983, p. 9.

lumbre con el propósito de ahuyentar las fuerzas negativas o sanar de un mal de ojo, como ya vimos a propósito del proceso a María de Medina, en Guadalajara⁶⁸².

También aparece incluida en el manuscrito aljamiado de magia *Libro de dichos maravillosos*, en la descripción del ‘filtro para toda cosa’⁶⁸³, indicada precisamente en la receta para hacer el sahumero, donde se han añadido, asimismo, ingredientes animales y humanos, junto con los vegetales:

“Y safumar l’an, después de la bebida, bien cubierto, todo lo que pueda sufrirlo, con pebre molido, y alcrebid molido, y oruga molida, y goma pudentina molida, y raíces de ruta, todo molido junto, y unos pocos de pelos de su toçuelo. Y tomarán un tiesto de lumbre y itarlo han allí un poco de aquel safume, y safumar l’an todos los tres días a una mano”⁶⁸⁴.

Como se ve, además de ‘pebre’ (pimienta) y ‘alcrebid’ (azufre), la raíz de la ruda aparece junto a la oruga (ruca) molida y goma pudentina (resina maloliente). Y, si comparamos la acción del medicamento sobre el cuerpo con el del sahumero en la casa entendida como un espacio orgánico, se entenderá que la acción emenagoga de las sustancias y planta se quiere aplicar a los flujos indeseables que se pretenden expulsar de ella, mediante este compuesto. Recordemos que el azufre también era usado como abortivo en algunos tratados árabes, así como la ruda, como sustituto de la menta.

Las siguientes menciones a la ruda en el *Libro de dichos* corroboran la idea de que su efecto era considerado como un fuerte remedio para expulsar las fuerzas negativas o demoniacas, o “para quemar el genio”⁶⁸⁵, pero de ello hablaremos más extensamente en el capítulo séptimo, dedicado al exorcismo. Su uso por la medicina de mujeres sugiere, asimismo, que servía como abortivo y las menciones en los procesos de Inquisición en que se demoniza al agente en contacto con ella, apoyan esta hipótesis⁶⁸⁶.

Además de esto, a continuación vamos a exponer la posibilidad de un traspaso de las cualidades de los simples, tal como se entendían en la medicina moderna, al dominio de la magia practicada por mujeres por medio de un tropo usado en la farmacología para denominar a la ‘menta de río’, en conexión con el cocodrilo. En la siguiente descripción del género de las mentas (*fawḍanýāt*) de Abū l-Jayr aparece una explicación de sus

⁶⁸² AHN, Inq. Leg. 91 n° 3, año 1538, sin foliación. Véase cap. 3, p. 136.

⁶⁸³ Véase cap. 4 pp. 179-180.

⁶⁸⁴ Ms. aljamiado J22, BTNT, f. 148v. *Libro de dichos*, p. 55.

⁶⁸⁵ Ídem, pp. 58 y 97.

⁶⁸⁶ Riddle, John M., *Eve's herbs*, p. 120.

variedades, una de las cuales está en relación con esta especie animal, siguiendo muy de cerca la línea de las digresiones farmacológicas contenidas en el *Dioscórides*:

“*Fawḍanî*: esta planta es del género de las albahacas [*aḥbāq*] y del tipo de los oréganos [*ša'ātīr*], con muchas variedades, como la silvestre [*barrī*], que son dos; la de río [*nahrī*], también dividida en dos; la de monte [*yabalī*], que son tres variedades, y la de prado [*maryī*], que son también dos. La de río es el mastranzo [*dawmarān*], que puede crecer cerca del agua, teniendo hojas anchas, o lejos del agua: ambas son conocidas de la gente [...] también conocida como ‘menta de río’ [*fawḍanî nahrī*] y ‘albahaca de cocodrilo’ [*ḥabaq al-timsāḥ*], porque se esconden en ella para dar caza a los animales que pasan cerca, arrebatándolos y llevándoselos al Nilo. Es también la ‘albahaca de río’ [*ḥabaq nahrī*], [...] tiene la propiedad de abrir las oclusiones, ser diurética y emenagoga, útil contra males de flema y tos flemática, disolvente de tumores flemáticos, si se hace en gachas con vinagre y se aplica en cataplasma; limpia la ictericia y mata las lombrices, como también a los fetos, si se bebe o lleva en pesario; bebida previamente, es útil contra venenos mortales y picaduras de sabandijas; si se come y bebe luego agua de albahacas [*ḥabaq*], es útil contra la elefantiasis, y en polvo en un pesario mata los fetos”⁶⁸⁷.

Como ya se ha visto, las mentas están indicadas para abrir oclusiones, tratar males de flema y como emenagogas, cualidades que son propias de los grados caliente y seco. En su descripción se añade, además, la cualidad abortiva, debida a la acción vermífuga, que “mata las lombrices, como también a los fetos”⁶⁸⁸. Es decir, que estas variedades de plantas son causantes de menstruación y, según el botánico de Sevilla, también provocan la expulsión de los fetos muertos. Lo interesante de esta descripción es, de cara a nuestro objetivo, el efecto abortivo que el botánico anota en las plantas mencionadas y, más concretamente, la acción mortífera sobre los fetos en el caso de la ‘albahaca de cocodrilo’ o ‘albahaca de río’ en base a la descripción de su conformación del hábitat de la especie del cocodrilo, lo cual fundamenta los principios epistemológicos en que se apoya el sistema taxonómico y la ciencia árabes.

En Abū l-Jayr encontramos el cuadro botánico de una familia de la cual se da su descripción, localización, clasificación en especie y subespecie, además de sus propiedades. Estas propiedades de las mentas están muy conectadas con la cualidad

⁶⁸⁷ Abū l-Jayr Al-Isbīlī, *Kitābu 'Umdati ṭṭabīb*, v. 2, p. 240.

⁶⁸⁸ Íbidem. Sobre el uso de las lombrices como amuleto para la aceleración del parto, véase Foscati, Alessandra, “La scena del parto. Nascita del corpo e salvezza dell’anima tra religioni, medicina e ‘magia’ nell’altomedioevo”, en Chiara Terranova (ed.), *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico*, Roma: Aracne, 2014, pp. 311-337, 312-313.

humoral y, por tanto, farmacológica de las mismas en relación a la dolencia que se pretende combatir, siguiendo el mismo esquema de clasificación galénico.

Pero, junto a sus informaciones acerca de la relación de la menta con el cocodrilo de río -lo cual provee la denominación de ‘menta de río’ a esta variedad vegetal-, en torno a su coincidencia de hábitat, porque “se esconden en ella para dar caza a los animales que pasan cerca, arrebatándolos y llevándoselos al Nilo”⁶⁸⁹, la confluencia entre ambos elementos, vegetal y animal, parece poder atribuirse a su cualidad calorífica.

La variedad del cocodrilo corresponde a un tipo gigante de lagarto, y esto explica una de las características que se le atribuye, por extensión, a esta especie, es decir, su carácter afrodisíaco. Así se menciona, por ejemplo, en el tratado de Abū l-‘Alā’ Zuhr:

“El lagarto [*warn*] es cría del cocodrilo [*timsāḥ*]. Sale del Nilo y habita en el forraje. Los que entran en el mar se convierten en cocodrilos y los que lo hacen en la tierra pasan a ser lagartos. Dijo Galeno: ‘Si deseas engordar a alguien, ya sea hombre o mujer, entonces coge grasa de lagarto, tritúrala, mézclala con bórax, comino *karmānī* y harina de trigo y alimenta con eso a una gallina durante unos días consecutivos hasta que engorde; cuando haya engordado, degüéllala, cuécela y ofrécesela como comida a quien quieras, ciertamente esa persona engordará mucho; y si cueces la gallina, es conveniente tomar su caldo para ser más eficaz en ese sentido. Si cuelgas dientes de lagarto encima de un niño, no se asustará. Se coge uno de los dientes del lado derecho del cocodrilo, se cuelga encima de un hombre impotente y en efecto que ansiará’⁶⁹⁰.

En primer lugar quiero hacer notar en esta descripción la vinculación e identificación del cocodrilo o lagarto de río con el lagarto de tierra, por medio de la introducción de una curiosa teoría generativa, que puede deberse a la originalidad del autor. Este tipo de informaciones que se reelaboran desde los tratados orientales de *jawāṣṣ* están muy cerca de un tratamiento mágico, a pesar de que la lógica sobre la que reposan tiene intenciones clasificatorias y taxonómicas. Como, en este caso, el lagarto de río o cocodrilo es una variedad animal inexistente en la Península, la intención del autor podría ser la de adjudicar las propiedades que le son asignadas por los tratados orientales a la especie del lagarto de tierra, lo cual tendría consecuencias a nivel práctico. De ser este el caso, la función de estos tratados en las ciencias podría

⁶⁸⁹ Íbidem.

⁶⁹⁰ Arvide Cambra, Luisa M^a, “El capítulo de la letra *wāw* en el *Kitāb Muḡarrabāt al-jawāṣṣ*, de Abū l-‘Alā’ Zuhr”, *AAM* 3 (1995), pp. 171-179, 178.

dilucidarse en base a las funciones de los elementos naturales de manera a ‘encajarlos’ dentro de la referencialidad del mundo conocido.

La información sobre el cocodrilo es, asimismo, recogida por los tratados de farmacología y botánica, como el de Ibn Wāfid, que indica su cualidad como productor de semen⁶⁹¹, o en la traducción de la *Materia Médica* de Dioscórides por Laguna, aunque en ellos ya no se nota la intención de explicar el origen del lagarto de tierra, sino solo una clara exposición de las propiedades y características del cocodrilo o *scinco*:

“Los *scincos* llamados en las boticas *stincos*, que ordinariamente vienen de Alexandria de Aegypto, los cuales sirven al uso de medicina, son como pequeños lagartos aunque mucho más delicados, y cubiertos por todo el cuerpo de unas escamas subtiles, que parecen ser plateadas. El mayor *scinco* de todos, es el que nace en la India: y después de este, es el que viene de Arabia. Usamos no solamente de la carne que se halla cerca de los riñones, empero también de todo el cuerpo molido para ayudar algunas vezes a los pobretos rezien casados, que se hallan flacos de lança, y piensan que va la vida, y la salvación, en mostrarse muy hazañosos, no mirando los doloridos, que tantas açadonadas dan en sus sepulturas”⁶⁹².

Como vemos, el efecto que se supone de la utilización del cocodrilo de río o *scinco* es mostrado aquí en toda su referencialidad, puesto que la propiedad calorífica se encuentra no sólo en su carne, sino también en los huesos, de forma que su colocación externa debe producir un efecto similar al de su ingesta. Los usos que se asignan al lagarto de río, sin embargo, difieren de los del lagarto de tierra, puesto que “de las tripas de aquesta segunda especie, se haze una medicina, que tiene ‘crocodilea’ por sobrenombre, muy útil para clarificar la vista, y para extirpar las manchas del rostro”⁶⁹³. Lo cual, por cierto, es un uso extendido en la oftalmología de la España moderna, y asimismo es aplicado por Román Ramírez, sanador morisco, según su proceso inquisitorial, donde se describen algunas recetas, de las cuales destaca la usada por el sanador para curar enfermedades de los ojos. Este último aseguraba, en su testimonio inquisitorial, haber adquirido sus conocimientos de su madre María de Luna y de fuentes botánicas como el *Dioscórides* de Laguna⁶⁹⁴. En la receta se menciona la ardechina, ingrediente elaborado a base de excrementos de lagarto, para ser usado como

⁶⁹¹ Ibn Wāfid, *Kitāb al-Adwiya*, v. I, p. 96.

⁶⁹² Laguna, Andrés, *La Materia Médica de Dioscórides traducida y comentada por D. Andrés de Laguna*, Dubler, César E., Elías Terés y Gregorio Marañón (eds.), Barcelona: Emporium, 1955, v. 3, p. 59.

⁶⁹³ *Íbidem*.

⁶⁹⁴ García Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, pp. 156-157.

conglomerador de los colirios, y aparece asimismo en la obra oftalmológica del andalusí al-Zahrāwī (Abulcasis ss. X-XI), como “remedio para eliminar las manchas en la córnea”⁶⁹⁵.

A pesar de la diferencia, consignada en la literatura médica, entre el lagarto de tierra (o el lagarto común, fardacho), y el lagarto de río, el efecto afrodisíaco está asociado a ambos en los manuales de botánica árabes y, en este punto de la exposición, voy a intentar mostrar cómo la magia se apropia de los ingredientes de la medicina oficial, atribuyéndole unos usos conectados con la lógica de las propiedades de la materia.

Las propiedades del lagarto, como ingrediente que forma parte de los procedimientos para el maleficio de la ligadura, se encuentran en la práctica mágica de las hechiceras, como la que se ha descrito a propósito del proceso de Isabel de la Higuera, judeoconversa de Daimiel⁶⁹⁶. El contexto del uso de las propiedades mágicas del lagarto se encuentra en el caso de la ligadura de Juan López, en cuyo caso las mujeres de su familia sospecharon que había sido hechizado, por lo que llevan la cuestión a la ‘deshechizadera’. Ella les informa de que Juan ha sido hechizado “sahumándole el camisón con hienda de lagarto”⁶⁹⁷, según el testimonio de la prima de la víctima, Juana Sánchez:

“[...] vino a esta testigo Elena López, madre de Juan López y tía desta, que le dixo cómo su hijo estaba hechizado, que se lo había hechizado Juana de Blas, mujer de Juan Sánchez Guillén, y Mari Gómez, su alvada, hija de Juan Sánchez Guillén. Y que le habían tomado el camisón y lo habían sahumado con hienda del dicho Juan López y con hienda de lagarto, y que esto mesmo le dieron a comer las susodichas en una media naranja, echado en lugar de sal.

Dixo que así mismo le dixo la madre de Juan López a esta que depone cómo las dichas mujeres le habían tomado un agujeta de la bragueta de las calvas y le habían dado tres nudos, y que habían dicho que así fuese anudada su natura dél con aquella agujeta que estaba anudada, y la habían quemado y dicho que los diablos habían de venir a traer los ferretes a la deshechizadera”⁶⁹⁸.

Por la credulidad con que las testigos admiten la veracidad de las palabras de Isabel, quien emite la descripción del procedimiento del hechizo, podemos llegar a creer que la

⁶⁹⁵ Al-Zahrāwī, *Un tratado de oftalmología en Abulcasis*, Luisa M^a Arvide Cambra (ed.), Almería: Universidad, 2000, p. 78.

⁶⁹⁶ AHN, Inq. Leg. 88, n^o 11, años 1543-44.

⁶⁹⁷ Ídem, f. 3r.

⁶⁹⁸ Íbidem. Véase también cap. 4, pp. 170-171.

‘hienda de lagarto’ era un elemento común dentro el imaginario del maleficio. Esta ardechina, que es precisamente el ingrediente que parece haber sido usado por las maleficientes para ‘ligar’ al desdichado Juan López, y que era normalmente utilizada para las dolencias de la vista, adquiere aquí la cualidad que en el *Dioscórides* de Laguna se aplicaba a la carne o huesos del lagarto de río o cocodrilo, pero de modo inverso, para producir impotencia. Es decir que su cualidad afrodisiaca se invierte y se convierte en un debilitador de la potencia sexual, además, en combinación con el excremento humano que ya vimos intervenir en la lógica del maleficio en nuestro capítulo anterior. Asimismo, la magia del nudo aplicada sobre un elemento procedente o que ha estado en contacto con la víctima, en este caso una agujeta de su pantalón, colabora con el uso de ingredientes naturales como los que se especifican en el testimonio.

Nuestra propuesta, aquí, es que el uso de este elemento botánico, la hienda de lagarto o ardechina, por las hechiceras significa una extensión de los contenidos farmacológicos como el descrito a propósito de las virtudes afrodisiacas del lagarto mediante una inversión de sus principios debido, precisamente, al valor que se le otorga a su humor caliente por la medicina botánica y su relación con las plantas anticonceptivas.

La lógica subversiva en el uso mágico de estos simples por las hechiceras puede responder a dos causas: por un lado, ya hemos visto que existe un contacto indirecto de las hechiceras con las fuentes de magia y medicina que repercute, en ocasiones, en un conocimiento sesgado de los principios que la animan. Estas informaciones nutrían el desarrollo de las artes mágicas mediante el uso simbólico de los simples, con los cuales las practicantes de la magia y la sanación ingeniaban sus propios remedios, resultando con ello una curiosa amalgama de procedimientos naturales en que encontramos reminiscencias de prácticas médicas que reposan sobre una base creencial.

Por otro lado, la ya mencionada experiencia de las sanadoras y el éxito de sus tratamientos provocaba que algunos de ellos fueran adoptados por la clase médica que, mediante la exigüidad de las referencias escritas de estas prácticas, o la demonización directa del oficio de la partería procedían a la eliminación de su reconocimiento social. Es decir, que la adopción de elementos propios de la farmacología por parte de las mujeres podía ir precedido de sus propias experiencias mágicas, si no en este, en muchos otros ejemplos, algunos de los cuales veremos en el próximo capítulo. En cualquier caso, no se puede eludir la posible autoría femenina de los remedios que se consignan en los tratados de medicina y obstétrica donde, en ocasiones, las mujeres tan solo tienen un ínfimo reconocimiento.

5.4. Conclusiones

La intervención del galenismo arabizado en el campo de la obstetricia dará lugar, a lo largo de la Edad Media, a una nueva valorización del papel de la mujer que estuvo basada en la idea de la intervención del esperma de ambos cónyuges en la formación del embrión, lo cual difería de la opinión sostenida por la medicina escolástica. La adopción de esta teoría, que tantas consecuencias tendría en la práctica médica, se verá envuelta en un proceso de marginación del papel de la sanadora, a pesar de su importancia en la configuración del fondo oral de conocimientos y prácticas relacionados con la salud femenina.

Las ideas medievales sobre la concepción contrastaban fuertemente con la creencia en la acción maléfica de las brujas sobre los infantes y el maleficio causante de la ligadura, lo cual se asimila a la maestría que se les asignaba en el tratamiento de las dolencias femeninas y sus conocimientos herborísticos.

Los testimonios inquisitoriales expresan, en la mayor parte de los casos, la creencia popular en la capacidad mágica o maléfica de las mujeres especialistas en cuestiones reproductivas, aunque no muestran la amplitud en el uso y extensión de las técnicas anticonceptivas. No hemos encontrado casi ningún proceso inquisitorial en que se hable directamente de ello desde el punto de vista de las encausadas, y esto debido al concepto de 'secreto' que atraviesa estas cuestiones tanto en la literatura de temática ginecológica como en la práctica de la sanación y la hechicería dedicadas a la reproducción.

El proceso de generación, en los textos médicos, se desvinculaba de las creencias mágicas gracias a la equiparación de la intervención de las semillas de ambos cónyuges, pero a nivel de las prácticas se seguía creyendo en la posibilidad del maleficio para producir la esterilidad. El proceso de desencantamiento venía canalizado por la experiencia médica árabe en al-Andalus, que sustituía los elementos propios del maleficio por sus usos farmacológicos y dietéticos, pero los elementos que señalan la intervención del maleficio en el proceso reproductivo se perpetúan a nivel de práctica mágica. Asimismo, se ve que el empleo de determinadas plantas como la ruda, como sustituta de la menta de los tratados médicos, tiende a significar un uso considerado como mágico y atribuido a la acción las brujas, por el recurso que hacen de ella las hechiceras.

Capítulo 6. La magia del parto

Es otra opinión, que dice que tal variedad [en el parir] proviene por seguirse en el tiempo de la concepción diversas imaginaciones y fantasías. Como se dice de aquella noble mujer que tenía pintado en las cortinas de su cámara un negro y, estando en su concepción imaginando en él, parió un negro.

(Damián Carbón, *Libro del arte de las comadres o madrinas*)

Si en anteriores capítulos hemos recorrido los meandros del amor y las prácticas conceptivas y anticonceptivas, deteniéndonos a observar y describir los componentes culturales que conforman la biosfera de la magia morisca, en el capítulo actual, siguiendo la evolución del ciclo generativo, procederemos a interpretar y contextualizar el rito del parto. La noción de rito va a proporcionar un laboratorio de ensayo de algunas de las ideas que ya se han adelantado, como la interacción entre credos en el campo de la magia. Partiendo de ahí vamos a considerar el rito del parto como uno de los principales objetos de interés para un acercamiento metódico al espacio sagrado que comparten magia y religión.

Van Gennep afirmó en su estudio sobre *Los ritos de paso* que el ritual, desde el punto de vista de su contextualización, dentro de los procesos sociales y fisiológicos, unifica procedimientos de ambos⁶⁹⁹. El rito tiene la función de marca de las divisiones temporales en el ciclo vital de los seres humanos, en que el entorno social se conecta con el acontecimiento familiar más íntimo y el individuo pasa a formar parte del grupo. Es una escenificación en la que el tiempo juega un papel esencial puesto que, como ya plantearon Mauss y Hubert, desde la escuela sociológica francesa, el tiempo sagrado “es una condición necesaria de los actos y representaciones mágicos y religiosos”⁷⁰⁰.

Como consecuencia de uno de los hilos argumentales que centran este trabajo, la interpretación social de la magia aplicada a cuestiones generativas, nos detendremos en

⁶⁹⁹ Gennep, Arnold van, *Los ritos de paso*, Madrid: Taurus, 1986, p. 23.

⁷⁰⁰ “En distintas ocasiones se ha llamado ya la atención sobre el hecho de que los ritos se realizan en condiciones de tiempo constantes para un mismo rito, que contribuyen a definir su entorno específico. Los ritos periódicos están, por definición, asociados a fechas fijas del calendario o a la recurrencia regular de ciertos fenómenos. Los ritos ocasionales se realizan también en momentos determinados. Muchos dan lugar a cálculos de horóscopo que, algunas veces, son increíblemente complicados; también ocurre que, en algunos casos, las exigencias se reducen muchísimo; pero el rito mantiene siempre el mínimo de determinación temporal que le proporciona su relación con la ocasión que lo provoca”, Hubert, Henri, “Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia”, *REIS* 51 (1991), pp. 177-201, 178-179.

el estado de *liminalidad* que se asocia a aquellos momentos de la vida del hombre que se conmemoran con ritos de paso, el ‘bimbral’ (umbral), si usamos el término con que se expresan nuestros textos aljamiados, entre dos mundos. Lugar de transición donde acontecen los ritos mágicos que detentan el potencial de transformación por analogía simbólica, como expresa Van Gennepe: “la puerta es el límite entre el mundo exterior y el mundo doméstico cuando se trata de una habitación común; entre el mundo profano y el mundo sagrado cuando se trata de un templo. Así, ‘pasar el umbral’ significa agregarse a un mundo nuevo”⁷⁰¹. Dentro de esta dimensión simbólica, la magia que se asocia al periodo de transición que es el nacimiento se refiere tanto a la energía que opera la transformación del ser en un sujeto nuevo, para su introducción en la sociedad, como a la que protege al individuo frente a las agresiones derivadas del contacto con el mundo nuevo.

Los efectos que se derivan del contacto de la madre con el recién nacido están condicionados por concepciones culturales que inciden en la impureza que se genera en el momento del parto, y se regulan normalmente por medio de la norma religiosa. A propósito del peligro potencial del estado del embarazo y de la sangre menstrual Douglas afirma, citando a Levy-Bruhl y Van Gennepe:

“El peligro reside en los estados de transición; sencillamente porque la transición no es un estado ni el otro, es indefinible. La persona que ha de pasar de uno a otro está ella misma en peligro y emana peligro para los demás. El peligro se controla por el rito que precisamente lo separa de su viejo estado, lo hace objeto de segregación durante algún tiempo y luego públicamente declara su ingreso en su nuevo estado”⁷⁰².

La necesaria atención y protección mágicas frente a las agresiones externas se explican porque el nacimiento es un momento crítico para el recién nacido y la madre - así como para las personas que se involucran en el mismo-, extendiéndose, sobre todo, a la parturienta las precauciones y rituales para limpiar la impureza asociada a ese momento. Por otro lado, es importante diferenciar cuándo un rito se refiere al proceso físico y cuándo al proceso social. Los ritos asociados al nacimiento se pueden extender varios meses después del mismo, puesto que los procesos de purificación no tienen ya que ver con el momento físico de dar a luz sino con los ritos de agregación de la madre y la criatura⁷⁰³. Nuestro interés aquí se centra en el rito no como proceso social sino

⁷⁰¹ Gennepe, Arnold van, *Los ritos de paso*, pp. 29-30.

⁷⁰² Douglas, Mary, *Pureza y peligro*, pp. 131-132.

⁷⁰³ Gennepe, Arnold van *Los ritos de paso*, “El embarazo y el parto”, pp. 53-77.

como proceso físico. Es en este momento, el proceso físico del parto, en el que los procedimientos mágicos se emplazan en el cuerpo femenino como receptáculo del feto y se fisicaliza su significación como madre.

A lo largo de sucesivas páginas, veremos emerger el hibridismo religioso en torno al nacimiento dando coherencia a una variedad de elementos astrológicos, botánicos y míticos que enmarcan la experiencia de la maternidad y su compleja significación cultural en la España moderna. El acercamiento a los textos aljamiados va a mostrar que el fondo de creencias que enmarcaba los ritos moriscos para facilitar el parto pudo estar condicionado por el imaginario religioso cristiano. Las creencias asociadas al nacimiento de Jesús, algunas compartidas por los musulmanes antes de su cohabitación con los cristianos en España, pudieron funcionar como catalizadoras de una común experiencia cultural. Los moriscos participaron de la creencia en el parto sin dolor de María⁷⁰⁴, cuya imagen iba ganando peso entre la población de los nuevos convertidos, y su mención ya aparece en los ritos mágicos para inducir el ‘parto amable’ de estos manuscritos aljamiados. Ya que, en lo sucesivo, este capítulo se centra en los ritos y creencias compartidos por moriscos y cristianos viejos, se enfatizará la capacidad curativa de las invocaciones a María que alcanza, incluso, a la comunidad judía, según la tradición textual de las *Cantigas*, las cuales consagran la hegemonía cultural cristiana de la época alfonsí⁷⁰⁵. Las evocaciones a la maternidad de María por parte de las mujeres de las distintas comunidades etno-religiosas en la España moderna sugieren la participación y la colaboración entre todas ellas en torno al momento del parto.

Esta participación también se comprueba en los ejemplos de prácticas mágicas con función apotropaica (magia protectora) que se desarrollaron en paralelo a la norma establecida por la autoridad cristiana. Aquí se refleja la comunicación de prácticas y creencias mágicas que apoyan la posibilidad de la existencia de estructuras de solidaridad e intercambio entre las mujeres de distintos credos en el área de las técnicas obstétricas.

Antes de entrar de lleno en la significación intercultural del rito del parto en la España moderna vamos a señalar brevemente el papel de la partera en la sociedad a

⁷⁰⁴ González Hernando, Irene, “Una lectura médica de las imágenes medievales del nacimiento”, *Anales de Historia del Arte* (2010, volumen extraordinario), pp. 91-109, 94-95.

⁷⁰⁵ Prado Vilar, Francisco, “Iudeus sacer: Life, law and identity in the “State of Exception” called Mariam Miracle”, en Herbert L. Kessler y David Nirenberg, *Judaism and Christian art: Aesthetic anxieties from the catacombs to colonialism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, pp. 115-142.

partir de las imágenes que se popularizaron en los manuales de demonología, lo cual contribuyó a una consideración negativa de su oficio en el entorno cristiano.

Por otro lado, como se ha observado ya en nuestro análisis a propósito de las prácticas femeninas, la ausencia de menciones sobre la práctica de la partería en los textos médicos y los testimonios inquisitoriales no llega a ocultar el prestigio de estas especialistas que, en ciertos casos, desarrollaron nuevas formas de resistencia cultural gracias al conocimiento de su oficio y la extensión de sus redes. Esto será especialmente remarcable en el caso de ciertas practicantes judeoconversas y moriscas.

6.1. La imagen de la partera en la España moderna

El parto era considerado como el proceso por el que un ser humano se incorporaba a su comunidad de fe aunque los ritos de facilitación que se le asociaban incidían en la madre, considerada como su receptáculo durante la gestación. En las sociedades altomodernas, donde la participación de la mujer fuera del ámbito familiar se limitaba a funciones de asistencia en negocios familiares o profesiones relacionadas con su misma función social de procreadora, el parto podía ser también, en segundo término, un ritual de agregación en el que la madre “pasaba de ser una simple mujer a convertirse en matrona, de esclava o concubina a mujer igual a los hombres libres o legítimos”⁷⁰⁶.

El alcance que representa la imposición de la norma religiosa en la vida de las mujeres ha tenido casi siempre implicaciones negativas, comenzando por la limitación en cuanto a la aplicación de los avances en las técnicas quirúrgicas procedentes de la embriotomía árabe, como la invención de los fórceps por al-Zahrāwī (s. XI)⁷⁰⁷, el Abulcasis latino. En la España cristiana, la aplicación de tales técnicas se centraba en la necesidad de bautizar al no-nato y, por tanto, su puesta en práctica se apoyaba en

⁷⁰⁶ “De todo ello resulta que es preciso ver en los ritos del embarazo y del parto ritos de amplio alcance individual y social, y que, por ejemplo, los ritos de preservación o de facilitación del parto (ejecutados con frecuencia por el padre) y de transposición de personas (covada o pseudocovada) hay que incluirlos, sin ningún género de duda, en una categoría secundaria de ritos de paso, puesto que aseguran precisamente al padre y a la madre futuros el ingreso en un compartimento especial de la sociedad, el más importante de todos y algo así como su núcleo permanente”, Gennep, Arnold van, *Los ritos de paso*, pp. 77-78.

⁷⁰⁷ Estas innovaciones se incluyen en un apartado de su *Kitāb al-Taṣrīf li-man ‘aḥīza ‘an al-ta’līf*, que fue objeto de traducción y estuvo muy extendido como manual en Europa. Samsó, Julio y Miquel Forcada, *Las ciencias de los antiguos*, p. 122. El tratado de Abulcasis, como se le conoció en la cristiandad, *Kitāb al-Taṣrīf* o *Libro de la práctica médica*, fue traducido en el siglo XII por Gerardo de Cremona al latín. Copiado en Italia hacia 1300, se conserva un manuscrito en la Medical Library of Yale (ms. 28), donde se acompañan ilustraciones del instrumental empleado en caso de aborto involuntario, González Hernando, Irene, “Posiciones fetales, aborto, cesárea e infanticidio. Un acercamiento a la ginecología y puericultura hispánica a través de tres manuscritos medievales”, *MMM* 33 (2009), pp. 99-122, 111.

motivos religiosos⁷⁰⁸. Por estos mismos motivos se concedía una mayor importancia al feto que a la madre y, paralelamente al desarrollo de ideas escatológicas como la existencia de un limbo donde iban a parar las almas de los individuos que no habían sido bautizados, la posibilidad de hallar el cuerpo del niño con vida provocaba la oposición a las técnicas para extraer el feto muerto⁷⁰⁹.

A pesar de su papel restringido al núcleo familiar y del antagonismo expresado por las instancias religiosas hacia las labores ejercidas a expensas de su función en el ámbito doméstico la situación de la mujer en la época moderna se encuentra en medio de un proceso de adquisición de relevancia social. Algunos de los oficios que las mujeres llevaron a cabo fuera del ámbito familiar procedían de su capacidad reproductiva, su papel de criadora y su experiencia como madre, como se infiere de la relevancia social de los oficios de amamantadora y comadrona⁷¹⁰.

El conocimiento derivado de la experiencia de su propio parto las situaba dentro un binomio agente-paciente cuya implicación en la dedicación a las labores de la partería comenzaba a ser controlado por las instancias médicas. Estas labores, que se aprendían a través de la experiencia y el contacto directo con otras matronas, comienzan a regularizarse por las instancias médicas y así aparecen las primeras menciones en manuales de obstetricia como el de Damián Carbón, que dedicaba varios capítulos a la descripción de las tareas que debía llevar a cabo la partera, incluyendo recomendaciones concretas sobre la manera correcta de realizarlas⁷¹¹. La función de las parteras durante el parto incluía “preparar el mobiliario e instrumental necesario, palpar a la mujer para ver si había dilatado lo suficiente, masajear su vientre, recolocar el feto si este no venía de cabeza, sujetar los brazos de la parturienta para que pudiese hacer fuerzas, extraer la placenta, cortar el cordón umbilical, lavar y vendar al recién nacido, alimentar a la madre, etc.”⁷¹².

Por otro lado, en casos de dificultad del parto, la asistencia a la parturienta debía ser realizada por el médico, aunque no sabemos si llegaba a ocurrir así en todos los casos puesto que la realidad social de la época en que la asistencia sanitaria llegaba a un

⁷⁰⁸ González Hernando, Irene, “La cesárea”, *RDIM* 5/10 (2013), pp. 1-15.

⁷⁰⁹ “La oposición de las autoridades cristianas en la Península Ibérica fue muy acusada en la Alta Edad Media y se mantuvo en la Baja Edad Media a través de textos como el Fuero Juzgo, corpus legal compilado en Castilla en 1241”, González Hernando, Irene, “Posiciones fetales”, pp. 109 y 111.

⁷¹⁰ Piñeyrúa, Alejandra, “La mujer y la medicina”, p. 139.

⁷¹¹ Carbón, Damian, *Libro del arte de las comadres*, pp. 17-22.

⁷¹² González Hernando, Irene, “Una lectura médica”, p. 101.

mínimo porcentaje, debía predisponer que fueran las mujeres quienes se ocupaban incluso de los partos difíciles.

El intento de reglamentación de los oficios femeninos derivados de la maternidad ocultan la dimensión social del ejercicio y, de esta forma, los tratados ofrecen una situación en que la norma religiosa impera sobre las consideraciones de adecuación de las practicantes de la partería⁷¹³.

6.1.1. La imagen de la partera-bruja

La opinión de la población respecto a los conocimientos de las técnicas obstétricas de las matronas se había polarizado durante la Edad Media debido no solo a la creciente monopolización del conocimiento obstétrico por el estamento médico, sino a la intervención de las ideas contenidas en los manuales de demonología. De esta forma se llevó a cabo en el imaginario popular una inversión de valores y se achacó a estas mujeres la manipulación de fuerzas sobrenaturales. Así, como indica Ana Conde en el caso de Cuenca, de los veintinueve casos de hechicería procesados por la Inquisición en el siglo XVI, en doce de ellos se trataba de parteras⁷¹⁴.

La explicación funcionalista del fenómeno apunta a que las estrategias poblacionales de nivelación demográfica en épocas de sequía y superpoblación contribuyeron a hacer posible la extensión del mito de la bruja por el desconocimiento o la necesidad de ocultar las verdaderas razones de la mortandad infantil⁷¹⁵. Carlo Ginzburg, siguiendo los presupuestos de Hugh Trevor-Roper, deja lugar a la posibilidad de que la creencia en las brujas tuviera una base campesina, aunque en los casos que se encuentran documentados en España se aprecia una imposición de elementos elaborados según los presupuestos demonológicos, que se retratan en los manuales de demonología, sobre la partera-bruja⁷¹⁶.

El discurso que igualaba ante las autoridades eclesiásticas las acciones de las parteras con el imaginario brujo y que se había desarrollado durante la Edad Media europea,

⁷¹³ Ilustrando este sometimiento de las condiciones del oficio de la partería a criterios de orden religioso, Carbón incluiría recomendaciones para escoger al ama de cría basadas, no solo en su fisonomía y experiencia, sino en sus costumbres morales. Carbón, Damián, Libro del arte de las comadres, pp. 91 ss.

⁷¹⁴ Conde, Ana, *La répression de la sorcellerie*, v. I, p. 97.

⁷¹⁵ Tausiet, María, “Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y realidad”, *Manuscrits* 15 (1997), pp. 377-392.

⁷¹⁶ Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna*, pp. 11-12. El desarrollo literario de la imagen del demonio cristiano es más acorde con la visión paródica que se tuvo sobre él en las capas populares, sin llegar a desvincularse del dogma cristiano de la existencia de las brujas. Tausiet, María, “El guardián del infierno: demonología y misticismo en la España barroca”, en Ricardo Izquierdo Benito y Fernando Martínez Gil (eds.), *Religión y heterodoxia en el mundo hispánico: siglos XIV-XVIII*, Madrid: Sílex, 2011, pp. 83-107.

había calado anteriormente en toda Europa a partir de la descripción que aparece en el capítulo XIII del tratado medieval *Malleus Maleficarum* (1484), que sucedía a la Bula de Inocencio VIII *Summis desiderantes affectibus*: “De qué forma las parteras que son brujas infligen los mayores males a los niños, matándolos y ofrendándolos a los demonios”⁷¹⁷. A partir de estos presupuestos se acusó a las parteras de ser causantes de aborto, malformaciones en los fetos o de impedir el buen parto, llegando incluso a responsabilizarlas de las muertes de las criaturas y, por tanto, del delito de infanticidio⁷¹⁸.

Las consecuencias de la extensión de las creencias demonológicas se observan desde la primera mitad del siglo XVI sobre todo en el norte, donde aparece profusamente la figura del Sabbat, y en el centro de España, donde surge esporádicamente la figura de la ‘xorguina’. Incluso, a pesar de lo afirmado sobre la hechicería que prevalece en el sur de España frente al fenómeno de la brujería, esta llegaría a alcanzar el mediodía de la Península, donde los desplazamientos instantáneos se pueden vincular con el vuelo nocturno⁷¹⁹.

Los casos de brujería que surgen en distintas regiones de España muestran la versatilidad de estas creencias, las cuales llegan a desvirtuar imágenes religiosas fuertemente arraigadas, como la de la Virgen María. Esto ocurre en el caso del proceso que transcurre de 1527 a 1530 en Cuenca, donde Águeda de Luna invoca y transforma la figura de la Virgen en un ruego de maleficio: “De viga en viga con la ira de Dios y de Santa María”⁷²⁰. De este modo se reflejaban algunas nociones propias de la creencia en las brujas como la idea de que se infiltraban en las casas para atacar a los niños mientras dormían y la adscripción a la principal figura materna en el Cristianismo, la Virgen María, la cualidad contraria a la imagen con que le reviste la doctrina, es decir, el odio a los infantes, expresado en el infanticidio lo cual era una de las principales características del fenómeno de la brujería.

El significado de las emociones que rodeaban las manifestaciones de brujería y hechicería femeninas debía estar vinculado con la propia realidad social de las mujeres y su vivencia de la opresión por un sistema que se sustentaba en las concepciones

⁷¹⁷ Sprenger, James y Heinrich Kramer, *Martillo de las brujas*, pp. 37-44.

⁷¹⁸ Véase cap. 5, p. 218.

⁷¹⁹ Lo cual ocurre, por ejemplo, en el caso de María la Brava, la cual se desplaza de Malagón a Daimiel y vuelve en una misma noche, distando ambas localidades cuatro leguas, pues así se lo habían oído decir sus vecinas. AHN, Inq. Leg. 83, nº 4, sin foliación.

⁷²⁰ Conde, Ana, *La répression de la sorcellerie*, pp. 134-136, donde se transcribe parte de su proceso. Este y otros procesos a xorguinas en Cuenca han sido también especialmente tratados en el citado ensayo de Cordente Martínez, Heliodoro, *Brujería y hechicería*.

filosóficas, culturales y religiosas desde la Antigüedad⁷²¹. El proceso de demonización que sufre la figura de la partera en la literatura canónica se puede comparar a la creencia en los crímenes rituales que los judíos infligían sobre las imágenes del crucifijo o del Niño Jesús, la cual se encontraba tan extendida que las denuncias se sucedían en los periodos de mayor actividad inquisitorial contra la minoría⁷²².

El segundo factor que habrá que tener en cuenta para el análisis de la figura de la partera, además del proceso de demonización de su figura en las épocas medieval altomoderna, junto a las extendidas ideas sobre el maleficio, será el incipiente desarrollo del género de la medicina de mujeres y la emergencia del prestigio de las sanadoras en medios informales⁷²³. A continuación nos vamos a detener en la literatura obstétrica porque es donde se retrata más de cerca a la partera y su recurso a la magia y que va a seguir la línea trazada por los manuales de demonología.

Señala Piñeyrúa que donde mejor se observan las cualidades que debe tener la partera es en la obra obstétrica de Damián Carbón, si bien debemos diferir en cuanto a su conclusión de que la imagen que ofrecen los tratados de medicina se puede considerar, en general, positiva⁷²⁴. Un ejemplo sobre la consideración tradicionalmente negativa de la figura de la partera lo observamos en la definición que hace Carbón de algunas comadres viejas:

“Concordando con lo que dice el poeta Ovidio en su noveno libro de sus Transformaciones, poeticando de Alcimena, madre de Hércules, mujer de aquel Rey Anphytrion, que cuando estaba para parir Juno, Luciana estaba con las manos sobre las rodillas, los dedos encadenados diciendo encantaciones. Y de esta manera le detenía el parto que no pudo parir hasta que Luciana, engañada por una mujer que Agleucis se decía, se levantó y entonces ella parió sin trabajo. Y puesto que esto sea fabula créeme que vi una comadre vieja, la cual su cabeza mirando el cielo, mil veces abriendo la boca decía no sé qué palabras y la he visto en esta ciudad por herética inquisir y ella confesar mil errores y hechicerías”⁷²⁵.

⁷²¹ Sobre el sistema de emociones que el cuerpo de la mujer anciana despertaba en sí mismo, debido a la pérdida del principal valor adscrito al cuerpo femenino: la fertilidad, véase Rublack, Ulinka, “Flujos, El cuerpo y las emociones en la Edad Moderna”, en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid: Adaba, 2009, pp. 99-122, 109-110.

⁷²² Blázquez Miguel, Juan, *Inquisición y criptojudaismo*, pp. 176-179.

⁷²³ King, Helen, *Midwifery, obstetrics and the rise of gynaecology*.

⁷²⁴ Piñeyrúa, Alejandra, “La mujer y la medicina”, p. 163.

⁷²⁵ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 64.

En el personaje de Luciana, que forma parte del cuadro de comadres que asisten en el parto de Alcimena, se está reflejando el contenido del *Malleus* en cuanto a la partera como agente mágico pero, además, el autor se remonta aquí a temas clásicos. El cuadro menciona a Juno, diosa romana cuya vinculación con Hércules era la de una celosa madrastra que, personificada en Luciana, intenta impedir el nacimiento del héroe. La palabra y el gesto tienen una importancia primordial para la materialización del hecho mágico tal y como se dice que tenía “los dedos encadenados diciendo encantaciones”⁷²⁶.

Aunque en otras ocasiones Carbón se refiera a las recetas de las mujeres expertas e incluya algunas tomadas directamente de ellas, en nuestra opinión, el estereotipo de la partera se ha transmitido como uno negativo, partiendo de su difusión por los tratados demonológicos, a través de los textos médicos⁷²⁷. Esta idea es sostenida igualmente por Ronald Surtz, aunque con matices derivados de la consideración del uso de las fuentes escritas de magia por las parteras⁷²⁸. La aplicación de sus conocimientos sanadores pudo desembocar en una situación excepcional de la práctica de la medicina de mujeres, impulsando la necesidad del estamento médico de eliminar la competencia que suponía su experiencia para una clase médica oficialmente masculina.

Las medidas que se empiezan a adoptar en lo legal para regular el ejercicio de la partería como la expedición de licencias o el examen del protomedicato señalan este interés de las instancias oficiales en regular su ejercicio. Frente al aprendizaje por experiencia de las labores del parto, que caracterizaba la ocupación de la medicina en el ámbito musulmán, existen ejemplos documentados de los primeros exámenes que debieron pasar las parteras en España a partir de la pragmática de 1498⁷²⁹.

El caso de las parteras moriscas, sin embargo, se sitúa en un entramado más complejo ya que las restricciones que se imponen a la práctica de su oficio se suman a la problemática derivada de su origen cultural. Así, las asunciones religiosas respecto a la naturaleza demoniaca de las prácticas rituales alrededor del parto, en los tratados de demonología, tiñen las consideraciones sobre las prácticas de las parteras moriscas de una carga negativa concentrando, de esa forma, en las mujeres de la comunidad

⁷²⁶ Íbidem.

⁷²⁷ “Las mujeres, empero, doctas de experiencias, dan del simiente de la mostaza con vino y hállanlo muy bueno”, Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 38; frente a: “Guárdese de cosas demasiado calientes, no caya en los errores que hacen las mujeres plebeas, que les dan vino cocido con cosas calientes”, Ídem, p. 71.

⁷²⁸ Es el caso de Joana Torrellas, del que se ha hablado en el capítulo anterior, Surtz, Ronald E., “A Spanish midwife’s uses of the word”, p. 166.

⁷²⁹ *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca*, pp. 150-152.

morisca, todas las ideas sobre la ‘mala práctica’ que anteriormente se habían referido a las parteras-brujas.

6.1.2. La imagen de la partera morisca

Mediante la observación de los primeros síntomas del desarrollo de las nociones de brujería en Europa algunos estudiosos establecían paralelismos entre esta y los crímenes rituales atribuidos a los judíos⁷³⁰. Esta confusión entre creencias y costumbres que parece ocurrir en torno a la represión, conversión y expulsión de los judíos de suelo hispano, se produce también en torno a la represión de la minoría morisca por el tribunal inquisitorial.

No todos los estudios sobre la magia en la España moderna han apuntado a este hecho, pero algunas recientes clasificaciones de las acusaciones modernas de brujería resaltaban características idiosincrásicas que remitían a un origen judeoconverso⁷³¹. La coincidencia temporal entre la demonización del ejercicio de la partería y el periodo de represión a la minoría morisca por parte de las autoridades cristianas parecen, asimismo, colaborar en la formación de una idea desvirtuada del ejercicio de las mujeres cuyas prácticas, procedentes de su cultura de base, representaban algunas de las formas de resistencia más reticentes a la imposición de la norma cristiana.

Como ya se ha comentado, las parteras moriscas hacían gala de un prestigio adquirido dentro y fuera de su comunidad y sus modelos se remontaban a los textos que relatan el nacimiento de Muḥammad. En este caso, la imagen que se pone en evidencia a partir de la tradición es positiva ya que las parteras, matronas y amortajadoras rodean siempre los acontecimientos maravillosos que acompañan el nacimiento del Profeta (*mawlid al-nabī*) y participan de su aura sobrenatural. Los testimonios de las mujeres que asisten a Umm Muḥammad (como se conoce a la madre del Profeta) son importantes, ya que la relevancia de la mujer respecto a su profesión como matrona está relacionada con el ejemplo de estas primeras expertas⁷³².

La importancia concedida a la función de la partería se desarrolló en el momento formativo de la ley islámica junto con las tradiciones proféticas en el contexto de corte, ya que el Corán no da ninguna información sobre la labor de las matronas, al contrario

⁷³⁰ Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna*, p. 11.

⁷³¹ En relación a la creencia de la brujería conectada con las prácticas de los judeoconvertos se puede ver Caro Baroja, Julio, *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, Madrid: Galaxia Gutenberg, 1996 y Blázquez Miguel, Juan, *Inquisición y criptojudasmo*, Madrid: Kaideda, 1988.

⁷³² Giladi, Avner, “Liminar craft, exceptional law: Preliminary notes on midwives in medieval Islamic writings”, *IJMES* 42 (2010), pp. 185-202, 187-190.

que sobre la de las amamantadoras. Estas informaciones se hallarán en la literatura obstétrica y en la literatura de costumbres, que las retratan como mujeres expertas y con un papel relevante en su comunidad⁷³³.

Algunos ejemplos de mujeres que ejercieron como médicas en la España musulmana son citados por Ibn Ḥazm en su tratado sobre el amor *El collar de la paloma*, donde afirmaba que la profesión médica está entre las actividades que mayor prestigio otorgaban a las musulmanas, lo cual debía ir respaldado por un conocimiento y excelencia en las ciencias islámicas. Las innovaciones y conocimientos que aportaban los tratados andalusíes de ginecología y obstetricia como el de ‘Arīb b. Sa‘īd, o el de al-Zahrāwī, ambos del siglo X, también muestran que los médicos desde los primeros tiempos de la presencia árabe en España contaron con unos conocimientos avanzados sobre la función generativa y los ciclos vitales de la mujer e incluso su relación con parteras competentes⁷³⁴.

Aunque no hay abundantes noticias de mujeres andalusíes relevantes por su función de partera y no se les conocen textos atribuidos ni existe para ellas distinción equivalente a la del médico, se conocen algunas previas referencias de médicas y parteras en al-Andalus, como la hija y la hermana de al-Ḥafīd Abū Bakr b. Zuhr que asistieron en el harén del califa al-Manṣūr (s. XI) o Umm al-Ḥasan, hija de un famoso cadí, en el siglo XIV, que además de estudiar medicina poseía excelencia en el recitado del Corán y en poesía⁷³⁵.

Conocemos también los casos de mudéjares que practican junto a cristianas el ejercicio de la obstetricia, en el contexto de las prohibiciones de 1412 a los cristianos de ser atendidos por judíos o musulmanes⁷³⁶. Las excepciones que se documentan se dan a nivel de corte y así vemos, por tanto, a varias curanderas toledanas privilegiadas por su asistencia como parteras a las consortes regias castellanas. A estas sanadoras, nombradas Fátima y Haxa (los nombres de las mujeres más importantes de la familia del Profeta Muḥammad) se les otorgan exenciones fiscales con lo que se percibe que, aún en el siglo XV, el prestigio de las musulmanas se mantiene en las altas esferas⁷³⁷.

También las parteras judías aragonesas detentaron un prestigio que se rastrea en la

⁷³³ Ídem, p. 192; Marín, Mauela, *Mujeres en al-Andalus*, p. 276.

⁷³⁴ Giladi, Avner, “Liminal craft, exceptional law”, p. 188; ‘Arīb b. Sa‘īd, *Libro de la generación del feto*, pp. 89-90.

⁷³⁵ Marín, Mauela, *Mujeres en al-Andalus*, p. 276.

⁷³⁶ Molénat, Jean P., “Privilégiées ou poursuivies: quatre sages-femmes musulmanes dans la Castille du XVe siècle”, en Cristina de la Puente (ed.), *Identidades marginales*, Madrid, 2003, pp. 413-430, 414.

⁷³⁷ Ídem p. 415.

existencia de un tratado de ginecología escrito por Šešet Benvenist de Barcelona, en la segunda mitad del s. XII, y en la noticia sobre la partera valenciana que acude a asistir al parto de doña Violante, esposa de Juan I de Aragón, la cual rechaza la asistencia de una comadrona francesa⁷³⁸.

Sin embargo las limitaciones al ejercicio de la partería sí existían para las clases bajas, a las que se prohibió el recurso a los servicios de parteras moriscas y judeoconversas. Las primeras ordenanzas que prohibían a las mujeres cristianas de Granada recurrir a los servicios de parteras moras, datan de 1498, en el contexto de las políticas de repoblamiento de la capital granadina⁷³⁹ en que se prohíbe “que ningún cristiano ni cristiana venda vino a moros ni a moras, ni coman aves degolladas por los moros, ni se bañen en sus baños, ni den luz las mujeres cristianas junto con las moras”⁷⁴⁰.

Además de estas disposiciones referentes a las costumbres de los primeros repobladores los médicos cristianos también serían invitados a realizar labores de adoctrinamiento y evitar estrategias de cohesión entre los musulmanes como la realización de la circuncisión⁷⁴¹.

Aunque no contamos con descripciones de primera mano sobre el transcurso de un parto morisco, la manera que debía de proceder la partera en las primeras horas de vida del recién nacido conllevaría una carga cultural de importancia fundamental en la conservación de la cultura musulmana. Más adelante se va a extraer un texto en el cual aparecen las oraciones que se recitaban en ocasión de las ‘fadas’, rito morisco de agregación del neonato a su comunidad religiosa. A estos ritos se debían sumar muchas otras prácticas consistentes en evocaciones y talismanes mágicos de los que no queda prácticamente ninguna mención en los documentos.

La descripción de algunos de estos procedimientos practicados por las parteras, aunque alejada geográficamente de nuestro entorno morisco, aparece en un capítulo de costumbres de la obra de un jurisperito, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥāỵy, que se sitúa en el Egipto mameluco (s. XIV). Las descripciones de las prácticas

⁷³⁸ *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca*, p. 158; Cardoner Planas, Antonio, “Seis mujeres hebreas practicando la medicina en el Reino de Aragón”, *Sefarad* 2 (1949), pp. 441-445, 443.

⁷³⁹ Galán Sánchez, Ángel, “Segregación, coexistencia y convivencia: los musulmanes de la ciudad de Granada (1492-1570)”, en José A. González Alcantud y Manuel Barrios Aguilera (eds.), *Las tomas: Antropología histórica de la ocupación territorial del Reino de Granada*, Granada: Diputación, 2000, pp. 319-379, 331.

⁷⁴⁰ García Valenzuela, Hortensia, *Índices de los libros de cabildo del Archivo Municipal de Granada (1497-1518)*, Granada: Universidad, 1988, p. 57.

⁷⁴¹ García Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, p. 49.

religiosas de los egipcios se muestran, allí, bajo el foco de la ortodoxia de la escuela malikí. En sus páginas se describe la manera en que debe actuar la partera con el recién nacido -así como con el difunto durante el amortajamiento-, y de ella se dice que “debe conocer lo que es necesario para preservarse de la impureza (*iḥtirāz*, de *ḥirz*, talismán) tanto ella como el recién nacido, y si tuviera conocimientos de esto le beneficiará y si no debe aprender sus principios”⁷⁴².

Esta costumbre, estipulada como válida por la escuela malikí y que pudo estar vigente en al-Andalus, explicaría las prohibiciones que se emitieron desde las instancias reales a la práctica talismánicas de las parteras moriscas. Como se puede apreciar en las instrucciones que derivan de la misiva real de 1526 para “la reforma de los nuevamente convertidos” de Granada, las parteras llevan a cabo ciertos ritos y usos culturales sobre la criatura que es necesario eliminar:

“Parteras.-Asimismo tened especial cuidado de proveer que la partera no haga la ceremonia del guadó en la criatura, ni la ofrezcan a la morisca, ni se vistan alcandora, ni hagan a la criatura la coça, e si la llamaren parientes para la colación, que no se puedan juntar sin que haya cristiano viejo entre ellos. Y procurad que con la partera morisca esté presente al tiempo del parto, e más lo que os pareciere, alguna cristiana vieja, porque no se haga alguna ceremonia morisca, y que ésta tal tenga cargo de los hacer bautizar sin ceremonia alguna e mirar que no se haga después del bautismo”⁷⁴³.

El interés de las autoridades por evitar las costumbres asociadas al nacimiento respondía a la preocupación por la salvación del alma de la criatura ya que, además, se solían eliminar los óleos santos del bautismo a las criaturas, para proceder a los ritos moriscos, por las parteras⁷⁴⁴. Por todo ello se formalizó la prohibición de su ejercicio en Granada (Sínodo de Guadix, 1554), y en Valencia (1561), las dos regiones más reticentes a la adquisición de la norma cristiana⁷⁴⁵. Estas prohibiciones a la práctica de médicos y parteras moriscos, reflejaban la obstinación con que la comunidad morisca se aferraba en estas zonas a sus señas culturales, las cuales pasaban por la práctica religiosa de cuantos ritos se asociasen a la renovación de sus lazos comunitarios, de los

⁷⁴² Ibn al-Ḥāỵy, *Al-Madjal*, El Cairo: Dār al-Fikr, 1981, vol. 3, p. 284. El tratado también ofrece una panorámica de lo que eran las romerías (*ziyāra*) a las tumbas de santos en las que participaban las mujeres sobre todo para encontrar marido o para rogar por su fecundidad, vol. 2, p. 141.

⁷⁴³ Caro Baroja, Julio, *Los moriscos del Reino de Granada*, p. 206.

⁷⁴⁴ López de la Plaza, Gloria, “Las mujeres moriscas granadinas”, p. 316.

⁷⁴⁵ García-Ballester, Luis, *Medicina, ciencia y minorías marginadas: Los moriscos*, Granada: Universidad, 1977, p. 100.

cuales el nacimiento de un nuevo miembro era, definitivamente, uno de los más importantes.

El prestigio adquirido del ejercicio y práctica en el caso de las parteras, unido a su excelencia en el conocimiento religioso, está ejemplificado también en la *Tafsira*. La presentación que hace el Mancebo de Arévalo de la figura de Nozaița Calderán y su encuentro con ella en San Clemente demuestran las dos ideas que se han aducido hasta ahora en relación a la imagen de la partera y, en concreto, de la partera morisca en la España moderna.

Estas dos ideas son, en primer lugar, la imagen negativa que se desarrolló en España sobre las prácticas esotéricas y conocimientos que, en el caso de Nozaița adquieren rasgos herméticos o místicos y, en segundo lugar, el rango que su experiencia les confiere y su consecuente papel de liderazgo dentro de su comunidad.

Los conocimientos de Nozaița sobre la ciencia mística se extraen de su discurso acerca de la doctrina de los lenguajes del Corán donde afirma:

“El tercer lenguaje descubre las veinticuatro causas y da vislumbre a la declaración de los nombres de Allāh y corre por setenta trascendencias de donde sale toda la alcancía *naḥūal* [vía de interpretación coránica] y las siete departencias de nuestro honrado Alqur’ān y los símiles puntuales y todo el *al’arššikal* [referido al trono celeste] argumento y las demás obras de cantidad. Sácase deste mesmo lenguaje la destronación y los números angélicos y el entendimiento de sus potentados [...]”⁷⁴⁶.

No sólo parece la partera morisca estar versada en el sentido oculto del lenguaje coránico sino que también demuestra estar al tanto de los principios del esoterismo islámico al aludir, entre otras cosas, a los números angélicos. También parece ser competente en el ejercicio de la adivinación ya que, en un pasaje revelador, el Mancebo le recrimina su dedicación a esta dudosa actividad⁷⁴⁷. Como se ve, la autoridad de Nozaița está fundamentalmente basada en la consideración erudita de su conocimiento y su maestría en el área de la partería cuya relación con la hechicería se encuentra sutilmente trazada en el relato. La imagen negativa se extrae de los apelativos de ‘maga’ y ‘antesiḥra’ (hechicera) con los que se refiere a ella, pero esto no evita que sea tratada

⁷⁴⁶ Mancebo de Arévalo, *Tratado [Tafsira]*, pp. 277-278.

⁷⁴⁷ Ídem pp. 63-64 y 275-276.

con reverencia por sus extensos conocimientos sobre el Islam ya que, además, participa en discusiones teológicas en los lugares donde actúa como partera⁷⁴⁸.

Por desgracia, la posibilidad de obtener una descripción del transcurso de un parto morisco asistido por ella, a partir de otro de los tratados de la autoría del Mancebo de Arévalo, el *Breve Compendio*, se ve truncada pues, como él mismo expresa, “a la sazón estaba mi madre en flaca disposición y no podía dexar de volver en Arévalo”⁷⁴⁹.

El prestigio que detentaban las parteras moriscas en su medio se encuentra apoyado en la descripción que hace el Mancebo de Arévalo de Nozaita Calderán, la cual es una entendida en materia teológica y demuestra sin duda que su carisma converge con sus conocimientos esotéricos. Evidentemente, la intervención del prisma de las ideas cristianas en la configuración de la imagen de la partera morisca vendría a desvirtuar la buena consideración que tuvo en su medio.

En este sentido apunta la limitación del ejercicio de las practicantes judeoconversas y moriscas que se venía produciendo desde antes de las conversiones, ya que se señalaba el peligro del elemento ritual contra el cual procedían las autoridades religiosas. La existencia de este peligro para la autoridad se extrae de las Constituciones del concilio provincial de Granada de 1565, acerca de la práctica de la circuncisión de los recién nacidos por las matronas:

“Mandamos a las mujeres cristianas nuevas que si en su parroquia o lugar hubiese partera cristiana vieja, no paran con cristiana nueva ni de su generación, si cómodamente se pudiere hacer: y el cura dentro de dos días que alguna criatura de los cristianos nuevos hubiese nacido la vaya a visitar, y si fuere varón véale las partes donde suelen hacer la circuncisión, porque entenderá si es hecho por mano o natural como algunos dellos suelen decir, y allegarlo para escusarse que nacieron así”⁷⁵⁰.

Este intento de controlar la actividad de las parteras moriscas expresado en el concilio de Granada deriva no ya de la obsesión acerca de la connivencia de las parteras con el demonio, lo cual constituía la acusación de las parteras-brujas, sino con la sospecha de la extensión del ritual moriscos del parto. El proceso de represión legal que desde las instancias oficiales llevó a la marginalización de los miembros de la

⁷⁴⁸ Sobre el comentario teológico de Nozaita véase Narváez, M. Teresa, “Nozaita Calderán: Partera y experta en el Corán”, *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos: Las practicas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghuan: CEROMDI, 1989, pp. 139-150.

⁷⁴⁹ Mancebo de Arévalo, *Tratado [Tafsira]*, p. 63.

⁷⁵⁰ Esta disposición se encuentra en el capítulo XV de las Constituciones relativas a moriscos en el Concilio Provincial de Granada de 1565 extractadas en Domínguez Ortiz, Antonio y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos*, pp. 268-272, esp. 270.

comunidad morisca del ejercicio de la medicina y de los centros universitarios coincidía con el comienzo de la profesionalización y burocratización de los oficios médicos⁷⁵¹.

La idea negativa que se extendía sobre la malevolencia de los médicos y sanadoras moriscos en su asistencia a los cristianos viejos junto a las diferentes posibilidades en la aplicación de las técnicas ginecológicas y obstétricas que establecía la adscripción doctrinal en los diferentes grupos etno-religiosos provocaba una fisura en las condiciones necesarias a la asistencia intercomunitaria. Conectando con la definición del oficio de la partería por los tratados demonológicos ocurría una transferencia de imágenes hacia el ejercicio de sanación en tanto que llevadas a cabo por moriscas, cargándose de consideraciones negativas⁷⁵². La persecución inquisitorial de los ritos del nacimiento procedentes del bagaje cultural morisco, en competición con el bautismo cristiano, se coaligaba, por tanto, con la demonización del oficio de la partería.

Es aquí donde el carisma de las imágenes religiosas cristianas entra en competición con la magia talismánica propia de la idiosincrasia de las distintas comunidades etno-religiosas. A consecuencia de todos estos factores las prácticas obstétricas en la España moderna se verán influidas por la promoción contrarreformista de las imágenes cristianas operándose una fusión a partir de la norma oficial de elementos creenciales y mágicos.

6.2. Representaciones del parto: de Umm Muḥammad a María

El ejercicio de la partería y el adoctrinamiento en el Islam clandestino van a ser dos de las actividades femeninas más perseguidas por la Inquisición entre las moriscas a partir de la segunda mitad del siglo XVI ya que sobre ellas descansará el mantenimiento del criptoislamismo en el núcleo familiar. La creciente pérdida de las señas culturales de los moriscos y el empobrecimiento relativo a su marginación en un marco socio-político de mayoría cristiano-vieja requerían de su habilidad como conservadoras de las tradiciones y sostenedoras de las redes de solidaridad.

⁷⁵¹ García Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, pp. 58-59.

⁷⁵² Si se tiene en cuenta lo apuntado por Dedieu acerca del enfoque inquisitorial en la persecución de los judeoconvertos en la primera mitad de siglo y la deriva hacia los moriscos alrededor de la segunda mitad del siglo XVI, y se comparan estas fechas con la publicación y extensión de las ideas contenidas en los tratados demonológicos, se verá que los brotes de brujería se suceden a los edictos que se proclaman en las distintas regiones españolas a continuación de los tratados del género, Dedieu, Jean-Pierre, "Les causes de foi de l'Inquisition de Toléde (1483-1820): Essai statistique", *Mélanges de la casa de Velázquez* 14 (1978), pp. 143-172.

Por otro lado, el imaginario religioso cristiano fomentado por la cultura de la imagen en la España moderna fue adquiriendo relevancia entre los moriscos por medio de un énfasis en el adoctrinamiento mediante la figura de la Virgen María⁷⁵³. En el caso musulmán, la Virgen había sido una figura importante por ser madre de Jesús, quien para el Islam es uno más de sus profetas, y esta importancia pasaría al imaginario religioso morisco⁷⁵⁴.

Aunque las figuras religiosas más cercanas para la comunidad morisca eran aquellas procedentes del entorno de la familia del profeta Muḥammad, ninguna de ellas iba a mostrar la relevancia con la que se asocia a María como mediadora en el ‘parto amable’. Como Manuela Marín subraya, el hecho de que las mujeres del Profeta sean reivindicadas por la historiografía musulmana más como buenas esposas que como buenas madres se debe a que no le dieron hijos varones, excepto su primera esposa Jādīya y su concubina, María la copta⁷⁵⁵.

De esta forma, los moriscos van a adoptar la creencia en las capacidades favorecedoras del buen parto de los elementos simbólicos, vegetales y animales asociados a la Madre de Jesús contribuyendo, así, a la configuración de su imaginario. Esto se reflejaría en la extensión de la creencia en la virginidad de María entre los moriscos, que recurren a la devoción mariana como medio de adherir a la imposición de la norma cristiana de forma menos forzada. Aunque el dogma no se establece oficialmente hasta mucho más tarde, la idea de la pureza de la Virgen (*parthenogenesis*) expresada por medio de su advocación, la Inmaculada Concepción, parece tener una aceptación temprana por parte de los moriscos⁷⁵⁶.

No obstante, a pesar de la importancia que gana la creencia en torno a la pureza de María, también existió escepticismo idiosincrático, derivado de la reacción al dogma, o por simple ignorancia, entre la población, tanto morisca como cristiano-vieja. En cuanto a la negación de la idea de la virginidad post-parto entre los moriscos se encuentra, entre otros, el caso de Leonor Hernández, de Tolox, penitenciada en 1569 “por haber dicho que cómo podía Nuestra Señora parir y quedar virgen y otras palabras”⁷⁵⁷. En Granada, Teresa de Zayas, doncella de Loja, denunciaba que “tratando ciertas personas de que un

⁷⁵³ Pereda, Felipe, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*, Madrid: Marcial Pons, 2007, pp. 305 ss.

⁷⁵⁴ Vespertino Rodríguez, Antonio, “Las figuras de Jesús y María”, pp. 259-312.

⁷⁵⁵ Marín, Manuela, “Exemplary women in Early Islam”, p. 150.

⁷⁵⁶ García Pedraza, Amalia, “El otro morisco: Algunas reflexiones sobre el estudio de su religiosidad a través de fuentes notariales”, *Sharq al-Andalus* 2 (1995), pp. 223-234, 229-234.

⁷⁵⁷ AHN, Inq. Leg. 1953, nº 21, #11, año 1569, apud. García Fuentes, Jose M^º, *La Inquisición en Granada*, p. 85.

moro se volviese cristiano el dicho moro no quiso y dixo que Jesucristo no estaba en el cielo y que Nuestra Señora no lo había parido quedando ella virgen”⁷⁵⁸.

También entre los cristianos viejos, algunos documentos muestran que la descreencia estaba tan extendida que era necesario para algunos predicadores incidir en la veracidad del hecho milagroso mediante la mención al testimonio de las parteras que asistieron a María durante el nacimiento de Jesús. Esto es lo que ocurrió en el caso del sermón del párroco de San Martín de Valdeiglesias, el cual mencionaba a las dos parteras que examinaron a María para testimoniar la integridad de su virgo⁷⁵⁹. Con estos testimonios se trata de mostrar que ninguna de las dos comunidades muestra un consenso absoluto en cuanto a cuestiones de fe, existiendo variaciones en los niveles de adscripción a la norma religiosa por parte de sus integrantes. A pesar de los intentos catequizadores, la opinión popular podía variar según cada individuo y existen bastantes ejemplos en los archivos de Inquisición bajo la denominación de blasfemia, como el caso de María de la O en Granada la cual, además de confesar trato carnal con el demonio, afirmaba que la virgen María “era bellaca”⁷⁶⁰. Estas ideas podían estar expresando nociones adquiridas oralmente o bien una idiosincrasia individual. En ocasiones, incluso, remitían a teorías que competían con las institucionales a partir de creencias paralelas a la normativa, como en el caso del Luteranismo.

El principal motivo para la preeminencia de la figura de María y su recurrencia entre los miembros de la comunidad morisca podría haber sido la revitalización del culto mariano en España tras la reconquista, con el objetivo de evangelizar tanto a la población cristiano-vieja como conversa⁷⁶¹. Su culto fue fomentado por Talavera para el adoctrinamiento de los moriscos, si bien la aceptación creciente pudo estar condicionada por una predisposición de la minoría ya que, como hemos señalado, la virginidad perpetua de María formaba parte de su propio credo⁷⁶². La adscripción de los moriscos

⁷⁵⁸ AHN, Inq. Leg. 1952, n° 4D, #29, año 1622, sin foliación.

⁷⁵⁹ AHN, Inq. Leg. 220, n° 13, apud. Dedieu, Jean-Pierre, “The archives of the Holy Office of Toledo as a source for historical anthropology”, en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies on sources and methods*, Illinois: Northern Illinois University Press, 1986, pp. 158-189, 160. El argumento no es caprichoso, y su pretensión de convencer a la audiencia descansa sobre cuestiones legales, pues el testimonio de una mujer especialista en la materia valía más que el de un hombre a la hora de valorar cuestiones asociadas a la sexualidad, como la virginidad de las doncellas, Giladi, Avner, “Liminal Craft”, p. 194. También en los casos de violencias sexuales el examen del cuerpo de la agredida por las comadronas posibilita la condena del delito, Balaney, Elisabeth, *Violencia civil en la Andalucía moderna*, pp. 48-55.

⁷⁶⁰ AHN, Inq. Lib. 1953, n° 92, año 1609, f. 2r.

⁷⁶¹ Pereda, Felipe, *Las imágenes de la discordia*, p. 341.

⁷⁶² Como apunta Pereda, el uso de las imágenes fue el principal obstáculo para la incorporación de los mudéjares a la Iglesia y, sin embargo, esto no impedía que los contactos a nivel cotidiano contribuyeran al

al culto de la Virgen María tuvo también un precedente en al-Andalus, donde la celebración del nacimiento de ‘Īsà ibn Maryam (Jesús, hijo de María) era ya documentado por el jurista Abū l-Qāsim al-‘Azafī en el siglo XIII en su intento de revitalizar la celebración del nacimiento del Profeta (*al-mawlid al-nabawī*) y acabar con la mayor parte de las fiestas cristianas que los musulmanes consideraban como suyas⁷⁶³. La devoción mariana que, inteligentemente, inculcaba Talavera a los moriscos en la época moderna estuvo reforzada por la política de la imagen que ya se venía desplegando mediante el recurso a la impresión de estampas para el adoctrinamiento que fomentó la Contrarreforma⁷⁶⁴.

Animada por la revitalización del culto mariano, la narrativa islámica colaboraba con la imaginería cristiana a una idea más amable de la doctrina católica, alrededor del relato de la Natividad y la idea de que la Virgen da a luz a Jesús sin dolor. Esta idea parece extenderse en Europa a través de las visiones de Santa Brígida de Suecia, en el siglo XIV⁷⁶⁵, frente a la prescripción de que el dolor debe ser estoicamente sufrido por la parturienta ya que le fue impuesto por decreto divino al ser expulsada del Paraíso (Gen. 3: 16-18)⁷⁶⁶.

La idea del ‘parto amable’ de María ya se dejaba ver en los textos dedicados a las vidas de los profetas de las fuentes aljamiadas, donde el relato coránico del nacimiento de ‘Īsà se reproduce. Como en el manuscrito S1 de la Real Academia de la Historia, en el que aparece mencionado el ‘árbol de María’ que le señala el ángel Gabriel, situado en Egipto, el cual se trata de una datilera:

“Dixo [el recontador] que desde que Maryem [María] estaba en el día y ora que Chibril le dixo que habia de parir, veos que se salió de la cassa que estaba, huyendo por miedo de Zacariye y de los de Beni Yçrayle [los judíos]. Y fuese a un lugar despoblado, y allegase a una datilera seca de sin fructa ni verdura, y era conoçida aquella datilera en las gentes, y tenía dentro un hueco. Y púsose Maryem dentro del hueco, y ella dixendo:

- ¡Guay de mí!, fuese yo muerta, y no sería afortunada.

fomento de la cultura de la imaginería mariana, en actos tan inocentes como modelar figuritas de hombre junto a los cristianos en Año Nuevo, lo cual denuncia un letrado ceutí en el siglo XIII en conexión con la celebración del nacimiento de Jesús por sus correligionarios, Ídem, p. 343.

⁷⁶³ Granja Santamaría, Fernando de la, “Fiestas cristianas en al-Andalus. I. Materiales para su estudio”, en *Estudios de historia de al-Andalus*, Madrid: RAH, 1999, pp. 187-145, 191-192.

⁷⁶⁴ Pereda, Felipe, *Las imágenes de la discordia*, p. 270.

⁷⁶⁵ González Hernando, Irene, “Una lectura médica”, p. 95. Efectivamente, uno de los hagiógrafos y apologetas de esta mística, que tuvo gran repercusión en el sur de Italia entre los siglos XIV y XV, fue Alfonso de Jaén -de lo cual podría inferirse una influencia de sus ideas también en España-, Christian, William A., *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*, Madrid: Nerea, 1990, p. 197.

⁷⁶⁶ Moscoso, Javier, *Historia cultural del dolor*, Madrid: Taurus, 2011, p. 141.

Y la ora llamó Chibril [Gabriel] de una partida, y dixo:

- ¡Ye Maryem!, no te entristezcas, que ya á puesto a t́y tu señor una cama para acostarte.

Y la ora hiço muchas loaçiones [alabanzas] ad allah por ello. Y después gritóle segunda vez, y díxole:

- ¡Ye Maryem!, ásete de las Ramas y cayrán a ti dátiles de la datilera.

Y ella era seca sin verdura, y díxole:

- Come y veve y date plaçer.

Después Maryem parió su preñado, a Yçe [Jesús], A‘m [la paz sea con él], en la mejor de las aprisiones que nunca parió fija de Edam.

Y dixo Ybnu [hijo de] Apeç, apáguese Allah dél, que abrió Allah las puertas de los çielos, y baxaron a la tierra siete aççafes de alamaleques [filas de ángeles] y un pilar de claredad, que Resplandeçía con él la tierra y los çielos por el poderío del señor del mundo. Y la ora cayó Yçe del vientre de su madre y salió dixendo:

- No ay señor sino Allah, Yçe es Roh de Allah [Jesús es el espíritu de Dios] y su palabra.

Y sosegase Maryem desde oyó aquello, y hizo muchas loaçiones ad allah por ello, agradeçiólo ad Allah agradeçimiento bueno⁷⁶⁷.

El detalle de la datilera será de relevancia en el culto local del ‘árbol de María’ que se encontraba emplazado en Egipto hacia donde, según el relato coránico que sirve de base a las historias de los profetas (*qişaş al-anbiyā*) inspiradoras a su vez de los relatos aljamiados, huyó María de la persecución de Herodes⁷⁶⁸.

Las diferencias entre el relato neotestamentario -que todos conocemos- y el musulmán son, inequívocamente, las propias de la elaboración de la historia en distintos contextos culturales. Aunque el papel de la imprenta en la extensión de los presupuestos adelantados por la preeminencia de las creencias de la mayoría cristiana sirvió para ratificar su hegemonía en la representación y codificación de estas nuevas formas religiosas es interesante, asimismo, comprobar que pudo ocurrir el efecto inverso⁷⁶⁹. Se pueden ver cómo, en este caso, los motivos propios del relato musulmán acerca del nacimiento de Jesús, posiblemente adquiridos de forma oral, se llegaron a reflejar en el arte pictórico alemán.

⁷⁶⁷ “Leyenda sobre el nacimiento de Yçe”, ms. Gay. S. 1 (caracteres latinos), en Vespertino, Rodríguez, Antonio, *Leyendas aljamiadas y moriscas*, pp. 305-306.

⁷⁶⁸ Pereda, Felipe, *Las imágenes de la discordia*, p. 347.

⁷⁶⁹ Leitch, Stephanie, *Mapping ethnography in early modern Germany. New worlds in print culture*, Nueva York: MacMillan, 2010.

En el relato de su paso por Granada inserto en el *Viaje por España y Portugal*, Jerónimo Münzer incluía el recuerdo de un rosario hecho con huesos de los dátiles del ‘árbol de María’, que era muy útil para las embarazadas:

“Un anciano me mostró un rosario hecho de huesos de dátiles, diciendo que era de la palmera de la que comió María, cuando su huida a Egipto. Lo besaba diciendo que era muy útil para las embarazadas, conforme él lo había experimentado”⁷⁷⁰.

El dátil era, además, en la tradición islámica, el mejor alimento que se podía ofrecer a la mujer cuando acababa de dar a luz, lo cual aconsejaba el mismo Profeta según los presupuestos de la ya mencionada ‘medicina del profeta’⁷⁷¹. El pasaje musulmán sobre el nacimiento de ‘Īsà explica, además, el desarrollo de su culto desde Oriente, donde la costumbre de la peregrinación a los Santos Lugares había dado pie a la costumbre de visita de las mujeres a la cueva donde María habría amamantado a Jesús en su huida de la matanza de Herodes, para la petición de un parto sin complicaciones o para favorecer la producción de leche de las paridas⁷⁷².

De esta forma, por tanto, la imagen de la huida a Egipto se muestra en un grabado de la autoría de Martin Schongauer (fin s. XV), cuyo paralelismo con el relato morisco (a pesar de la presencia de San José) podría proceder de las informaciones de relatos de viajeros como Jerónimo Münzer, quien visitaba Granada en el mismo periodo en que un equipo de impresores alemanes realizaba trabajos para Hernando de Talavera⁷⁷³:

⁷⁷⁰ Relato sobre las costumbres de los granadinos al que acompañan algunas de las pocas imágenes que testimonian su aspecto físico e indumentaria de finales del siglo XV, Ídem, p. 344.

⁷⁷¹ García Sánchez, Expiración, “Comidas de mujeres”, p. 208.

⁷⁷² En un estudio enfocado en el Levante mediterráneo se dan las pautas por las que el contacto interreligioso era más común entre mujeres alrededor del culto a los santos, y otras fiestas del calendario religioso cristiano (aunque de origen persa), como también ocurría en al-Andalus, Cuffel, Alexandra, “From practice to polemic: Shared saints and festivals as ‘women’s religion’ in the medieval Mediterranean”, *SOAS* 68/3 (2005), pp. 401-419, 408-409.

⁷⁷³ Pereda, Felipe, *Las imágenes de la discordia*, p. 278.



El lugar de preeminencia que tiene María en el Islam es irrefutable, una vez que el Corán le dedica la *Sūrat Maryam* en extenso, donde el episodio de la datilera está, asimismo, presente (Cor. 19: 22-26). Sobre esta azora hemos hablado ya al mencionar las letras enigmáticas con que da comienzo (كهيعض), y que son muy utilizadas en los manuscritos aljamiados de magia, aportando la debida fuerza evocadora a los talismanes⁷⁷⁴.

Por tanto, la importancia que los relatos de los profetas tuvieron en el mantenimiento y recordatorio de la cualidad profética que rodea la llegada al mundo de Jesús, a partir de las fuentes musulmanas, es tempranamente reconducida en un sentido protector y mágico y dirigida al tratamiento de las dolencias de mujeres.

La importancia dada a la figura de Santa María en los textos aljamiados de magia sanadora está, como decíamos, autenticada por la creencia en su virginidad perpetua que se incorpora ya en el texto coránico (Cor. 19: 19-22). La importancia del elemento virginal se manifiesta, además, en numerosas ocasiones en la magia ceremonial cristiana, estableciendo de nuevo la conexión entre la esfera religiosa y el hermetismo mágico procedente de corrientes heterodoxas. Estos ya están explicitados en obras como la *Clavícula*, donde se establecen mecanismos de invocación celeste o demoniaca en los cuales el recurso a individuos puros, doncellas o infantes, refleja el requisito de inocencia necesario para llevar a cabo con éxito el rito mágico⁷⁷⁵.

⁷⁷⁴ Véase cap. 2, p. 104.

⁷⁷⁵ Tausiet, María, *Abracadabra Omnipotens*, pp. 48-49.

La creencia en el parto sin dolor, junto con el dogma de la Virginidad perpetua, incrementó de tal forma su significación, que aparecería evocada en los encantamientos con fines materialistas, como el de cierto presbítero muy entendido en materia de magia, Joan Alonso de Contreras. Se trata de un sortilegio útil “para caminar cien leguas en una noche”, dirigido a conjurar una montura, donde menciona una retahíla de dogmas del Catolicismo, junto a nociones de la Cábala:

“Conjúrote caballo por la Santísima Trinidad que es Padre, Hijo y Espíritu Santo y un solo Dios verdadero y por la Encarnación del Hijo de Dios verdadero nuestro Señor Jesucristo, el cual nació de la Virgen Santa María nuestra Señora la cual parió sin dolor quedando ella virgen antes del parto, en el parto y después del parto. Y por los Santos nombres que Daniel traía escritos en su anillo y por la santa vida y muerte de nuestro señor Jesucristo”⁷⁷⁶.

Este ejemplo pone en evidencia que las menciones a la Virgen en los encantamientos y oraciones se apoyan en la creencia en la gracia que le concede la divinidad en su propio nacimiento y en el de Jesús, sostenida desde las instancias y entre la población, e invocada tanto para cuestiones relacionadas con la maternidad, dentro de la magia ceremonial, así como para fines materiales.

Con todo, los acontecimientos que acompañaban el nacimiento del Profeta Muḥammad hicieron también merecedora a su propia madre de un cierto carisma que se ve reforzado en los escritos biográficos. La vida de Umm Muḥammad se rodea de un halo de profecía y, en este sentido, hallará un punto de convergencia con el relato de María alrededor de la discusión sobre la cualidad profética o adivinatoria del anuncio de la llegada del Mesías por Gabriel, y que está presente tanto en los talismanes como en la iconografía religiosa. Como Fierro ha señalado, la discusión sobre la cualidad premonitoria de la Anunciación se apoyaba en los elementos milagrosos que aparecían en los relatos de los profetas y en el relato de Maryam se centraba en la provisión de agua y alimento por el ángel Gabriel⁷⁷⁷. Por tanto, la creencia en la virginidad de María y su aparición en las fuentes árabes y aljamiadas evocando la imagen del nacimiento de Jesús pudo proveer una base doctrinal en que el imaginario cristiano, sobre todo dirigido al tratamiento de dolencias femeninas, arraigase entre la población morisca.

⁷⁷⁶ AHN, Inq. Leg. 97/II, nº 8, año 1576, ff. 6r-6v.

⁷⁷⁷ Fierro, Maribel, “Women as prophets in Islam” en Randi Deguilhem y Manuela Marin (eds.), *Writing the feminine. Women in Arab sources. The Islamic Mediterranean*, Londres-Nueva York: Tauris, 2002, pp. 183-198, 186-187.

6.3. Las técnicas mágicas para el buen parto

La extensión de la función talismánica de los atributos marianos a partir del relato profético, aún en medio musulmán, se comprueba en este extracto de un opúsculo árabe oriental de magia que menciona a María para el tratamiento de las disfunciones del aparato reproductor femenino⁷⁷⁸:

“Capítulo para los dolores, tumores y hemorragias de la matriz: En el nombre de Allah y por Allah, cuya Morada está en el Cielo, que rige [todas] las cosas: [A] Maryam ibna[t] ‘Imrān [María hija de Joaquín] no le dañó el dolor de matriz -con el permiso de Allāh-. Así como no dañó a Maryam bint [ibnat] ‘Imrān el dolor de la matriz, de la misma manera Allāh sanará el dolor de Fulana hija de Fulana. Esta fórmula se estuvo aplicando en Wasīṭ y en al-Mawṣil [Mosul]. Incluso llegó a decirse que ellos eran profetas. Y esto, ¡ay de quien le llegue este conocimiento! ¡Que se lo calle y no lo sepa nadie! Y si se cuelga el corazón de un topo sobre el [dolor] es más efectivo”⁷⁷⁹.

Ya en España, la profusión de imágenes y citas sobre María y su familia en las recetas aljamiadas pudo haber ocurrido en paralelo a los intentos de evangelización y esto también explicaría sus numerosas apariciones en los ritos para el buen parto de los textos aljamiados. De esta forma, la importancia de la figura de la Virgen en la configuración de los rituales del nacimiento habría servido como aglutinante de las prácticas cristianas y musulmanas. Una mención explícita al parto de Jesús y el mito del ‘parto amable’ se encuentra en un talismán aljamiado para aliviar el parto difícil:

“Alherce para la mujer cuando no quiere parir. Escríbelo y cuélgalo en su pierna, la izquierda de la mujer; y como sea parida, tíraselo luego. Y es éste: [A partir de aquí comienza el texto en árabe] En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Dios bendiga a nuestro Señor, el noble Mahoma. ‘Cuando el cielo se desgarre y haya escuchado y haya cumplido con su Señor; cuando la tierra se nivele y arroje lo que hay en ella y quede vacía, y haya escuchado a su Señor y haya cumplido, ¡oh hombre! Tú que te esfuerzas en la búsqueda de tu Señor, le encontrarás [Cor. 84: 1-6]’. *Lam ḥa Lam ḥa Lam ḥa.*’ Os creamos de la tierra, a ella os devolveremos y de ella os sacaremos otra vez [Cor. 20: 55]’. ¡Feto!, sal de la estrechez y la dureza de las entrañas y del agobio de las tripas a la casa del mundo. Sal, por el poder de Aquél que creó el mundo y lo modeló de la forma

⁷⁷⁸ El cual, curiosamente, menciona como autor a un tradicionista judío converso de la primera época del Islam, ‘Abd Allāh Ibn Salām. Horowitz, Josef, “ ‘Abd Allāh b. Salām”, *El. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. I, p. 52.

⁷⁷⁹ Beneito Arias, Pablo, “Un opúsculo de ensalmos y magia talismánica atribuido a ‘Abd Allāh Ibn Salām”, *AEA I* (1990), pp. 221-236, 222-223.

más perfecta. Dios mío, ayuda al igual que ayudaste a María hija de Joaquín [Maryam ibnat ‘Imrān] cuando dio a luz a Tu santo siervo. Facilitásele del mismo modo a la dueña de este escrito ‘Id y sed constantes en el culto de vuestros dioses. Esto es cosa deseable [Cor. 38: 6]’. ‘¿No ven, aquellos que no creen, que los cielos y la tierra formaban un todo macizo? A ambos lo hendimos y del agua hemos sacado toda cosa viviente. ¿No creerán? [Cor. 21: 30].’ Acabó, alabado sea Dios”⁷⁸⁰.

En este texto, que parece dirigido a la recitación ritual durante el parto, se incorporan varios pasajes coránicos que aluden a nociones doctrinales como imágenes que sugieren la expulsión del feto, en una suerte de ejercicio con el uso onomatopéyas que debía ayudar a la parturienta en la respiración rítmica para la dilatación cervical. También, la orden dada al feto: “¡Feto!, sal de la estrechez y la dureza de las entrañas y del agobio de las tripas a la casa del mundo”⁷⁸¹, sugiere la imagen a la que nos referíamos al principio de este capítulo en relación la significación del rito de paso. Se trata, por lo tanto, de un texto que escenifica el momento del nacimiento por medio de imágenes y símbolos religiosos, válidos desde el punto de vista musulmán, del cual se infieren características performativas.

Pero ahora vamos a incidir en los elementos naturales que forman parte del imaginario mariano los cuales, al igual que sus atributos, se recubren de un significado mágico. El arte mariano que se desarrolla a partir del Concilio de Trento, y que promueve ciertos rasgos asociados a las características maternas de la figura de María enfatiza, en su imaginería, la materialización simbólica de los atributos divinos como los tópicos vegetales y animales que se encuentran en las imágenes de la Anunciación y la Natividad, los cuales pasan a tener una doble función en la medicina de mujeres.

El significado de estos motivos, que parte de los conocimientos botánicos y farmacológicos de los simples de los que ya hemos hablado, se une al carácter religioso de las plantas asociadas a María, y a otras santas, para calmar los dolores del parto. Vamos ahora a analizar algunos de estos ingredientes naturales que, formando parte de talismanes, recetas o en su mismo uso como amuletos, se destinaron a facilitar la

⁷⁸⁰ A continuación ofrecemos la transcripción del texto aljamiado y árabe (que contiene algunos errores ortográficos): الْحَارِزُ ابْرُ لِمَجَارِ كُونُذُكِيَارِ ابْرُ اشْكِرْبِلْ اِكْوَالْعُلْ اَنْشِيَارَنْ لِنَسْكِيَارَنْ دَالْمَجَارِ اِقْمُ شَاءَبِرْ دَنْرِ شَالْوَاغِ. يَأْسُءَ اَشْنَا... بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ صَلَّى اللّٰهُ عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الْكَرِیْمِ اِذَا اَسْمَاءُ اَنْشَقَّتْ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ وَاِذَا لَارِضٌ مَّدَّتْ وَالْقَتُّ مَا فِیْهَا وَتَحَلَّتْ وَاذْنَتَا رَبِّهَا وَحَقَّتْ يَا اَيُّهُ الْاِنْسَانُ اَنْتَ كَادَخَ اِلَى رَبِّكَ دَحَا فَمِ لَاقِيَةٌ لَمْ ح لَمْ ح لَمْ ح الْاَرْضُ مِنْهَا خَلَقْتَاكُمْ وَمِنْهَا نَخْرَجُكُمْ وَفِیْهَا نَعْبُدُكُمْ تَارَةً اُخْرٰی اَيُّهُ الْجَنِّیْنَ مِنْ ضَيْقَةِ الْاِحْسَا وَصَلْبِهِ اُخْرٰی وَمِنْ ضَيْقَةِ الْاِمْعَا اِلَى دَارِ الدُّنْيَا خَرَجَ بِقَدَّةٍ مِنْ خَلْقِ الدُّنْيَا وَصَوْرُهَا حَسَنٌ صَوْرًا اللّٰهُمَّ يَسِّرْ لَنَا كَمَا يَسِّرْنَا عَلٰی مَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ حِينَ وَضَعْتَ الْعَبْدَ الصَّالِحَ فَكَذَلِكَ يَسِّرْهُ عَلٰی صَاحِبَةِ هَذَا الْكِتَابِ وَاِنْطَلِقُوا اِنْ مَشُوا وَاصْبِرُوا عَلٰی الْهَيْكَلِ وَاِنْ هَذَا الشَّيْمِ عَيْرًا دَالِمِ بَرَالذِّیْنَ كَفَرُوا اِنْ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ كُنْتَا رَتْقًا فَفَتَّ قَنَاھُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَیًّا فَلَا یُؤْمِنُونَ تَمَّتْ لِحَمْدِ اللّٰهِ Ms. aljamiado J22, BTNT, ff. 350r-351r. *Libro de dichos*, p. 126. Véase también anexo II, pp. 447-449.

⁷⁸¹ Ídem, p. 449.

llegada al mundo del recién nacido. Entre ellos, hemos escogido varios que hemos considerado aglutinantes de un uso médico y otro mágico o religioso pues, como ya se ha especificado en más de una ocasión, estos dos últimos sentidos no siempre fueron fácilmente diferenciables entre sí.

6.3.1. El uso de los minerales

En primer lugar comenzaremos exponiendo el uso de elementos minerales, entre los que se encuentra la piedra imán, y su aplicación durante el parto. Su uso descansa sobre la lógica de atracción de la materia a partir de nociones reinantes en la filosofía neoplatónica filtrada por el hermetismo renacentista. En esta misma línea, aportaremos ejemplos de recetas tomadas de manuscritos de magia aljamiados así como de testimonios inquisitoriales, donde de nuevo se mostrará la conexión del sistema galénico con el pensamiento mágico y de ambos con las creencias religiosas más extendidas, en una perfecta síntesis.

Volviendo por un momento al tema desarrollado en el capítulo cuarto, ya se han presentado algunos ritos mágicos destinados a influir en el amor, emoción que está en el origen de la generación siendo su propio origen un misterio para el hombre. Su elucidación atravesaba el debate filosófico sobre la influencia de las esferas celestes en el destino humano y conectaba con la teoría galénico-hipocrática de los humores.

Este misterio se ha intentado definir por medio de un símil que se encuentra en los libros de magia como ejemplo de maravilla (*'ayība* pl. *'ayā'ib*)⁷⁸², explicando la inclinación que experimentan algunas almas por otras y, por extensión, del fenómeno de la atracción entre los cuerpos. Como explicaba en términos neoplatónicos Marsilio Ficino:

“El imán transmite al hierro una cierta cualidad suya por la cual, haciendo el hierro muy semejante al imán, se inclina hacia esta piedra. Esta inclinación, en cuanto que nace de esta piedra y hacia ella se vuelve, sin duda se llama inclinación pétreo. Pero en cuanto está en el hierro es igualmente férrea y pétreo. Pues tal inclinación no está en la pura

⁷⁸² Sobre el género de los *'ayā'ib*, del que es principal referente en la literatura árabe el *Kitāb 'Ayā'ib al-majlūqāt wa-garā'ib al-maw'yūdāt* de al-Qazwīnī (s. XIII), se puede ver Fahd, Tawfiq, “Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux”, en Mohammed Arkoun (ed.), *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval. Actes du colloque tenu au Collège de France à Paris, en mars 1974*, París: Editions J.A., 1978, pp. 117-135, 120-121.

materia de hierro, sino en la materia ya formada por la cualidad de la piedra, pero conserva las propiedades de ambas”⁷⁸³.

En esta exposición sobre la propiedad atractiva del hierro con el imán se plantea el principio que predispone a ciertos tipos de materia hacia otros según la compatibilidad de sus naturalezas respectivas, lo cual sirve de analogía al tipo de inclinación que sienten las almas hacia su objeto de deseo, mediada por el sentido de la vista:

“La figura del hombre, muchas veces muy bella a la vista por la bondad interior felizmente concedida por Dios, transmite al espíritu, a través de los ojos que la contemplan, el rayo de su esplendor. El espíritu, atraído por esta chispa como por un anzuelo, se dirige hacia el que le atrae. A esta atracción, que es amor, puesto que dependiendo de lo bueno, bello y feliz se vuelve bueno, feliz y Dios, según la opinión de Agatón y de los otros anteriores”⁷⁸⁴.

El mismo tipo de argumento se encontraba ya en el tratado de Ibn Ḥazm, *El collar de la Paloma*, sobre las delicias del amor, con lo que corroboramos una vez más que la idea de amor de estos textos corresponde a un tópico basado en las concepciones que funcionaban en la Edad Media sobre las propiedades de la materia: “La fuerza del hierro, abandonada a sí misma y no estorbada de ningún impedimento, busca la unión con su semejante, se dedica por entero a él, y corre hacia él a impulsos de su propia naturaleza y como por necesidad”⁷⁸⁵.

El hecho de que la vista sea la causa del amor y que este, a su vez, esté en el origen de la concepción, posibilita que el tropo del imán y el hierro se aplique a la generación siguiendo la idea cristiana de que el amor debe estar dirigido a la reproducción. El concepto de amor que se incorpora en la traducción latina del *Picatrix* forma parte de esta concepción en que el proceso de enamoramiento se asemeja a un campo sembrado:

“El amor que concierne a las cosas terrestres se adquiere por la vista, y cuando utilizamos la vista, crece de forma continua como el trigo crece en la tierra a partir de su semilla, como el árbol que se planta y como el esperma de un animal cuando es recogido por la matriz. En ese caso, la vista es como la materia, puesto que la vista se considera como el principio de ese amor, de forma que, cuando disfrutamos del objeto amado mirándolo con

⁷⁸³ Ficino, Marsilio, *De Amore*, p. 123.

⁷⁸⁴ Ídem, pp. 123-124.

⁷⁸⁵ Ibn Ḥazm, *El collar de la paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*, Emilio García Gómez (ed.), Madrid: Alianza, 1990, p. 99.

los ojos, ese amor crece y aumenta, ese objeto se une al hombre y sus espíritus se hacen uno⁷⁸⁶.

Basadas en la similitud de las fisionomías humana y animal, las observaciones anatómicas se habían basado en disecciones animales hasta este momento, sobre todo el cerdo, incluyendo lo expuesto por Galeno. No será hasta la primera época moderna en que se desarrollaría la observación anatómica basada en el cuerpo humano, algo a lo que la religión había mostrado reticencia desde un primer momento. La procreación humana y la procreación animal sirven como ejemplo al mismo propósito, y como tal se tratan en los comienzos del desarrollo de la anatomía. Del mismo modo, para favorecer la llegada al mundo del neonato en el manuscrito J59, se aplica la misma receta tanto para mujeres como para hembras animales:

“Nota. Caso para la muÿer que no pare o alimañas en siete u ocho días de la luna estos alḥarfes [siguen dos líneas de versos coránicos] y darlo as en anošra. Acabo⁷⁸⁷.”

La potencia generativa a la que se asocia la maravilla de la atracción de los cuerpos y la reproducción humana y animal es así comparada con la potencialidad del hierro, proponiendo a la vez que la matriz como receptáculo de la simiente animal y la producción del trigo a partir de la semilla conectan con la idea cristiana de la función reproductiva del amor. La misma lógica parece sustentar el potencial que detenta la visualización de las imágenes sagradas en la adquisición de las verdades de la fe por los neófitos, como eran utilizadas en las campañas de evangelización que se apoyaban en la reproducción de estampas y figuras⁷⁸⁸.

La idea sobre la potencialidad de la piedra imán, en el caso musulmán, que se refiere a los mecanismos de atracción y repulsión que mueven al universo, y la mención al uso apotropaico del imán y el hierro se encuentran ya en las obras de *'aÿā'ib* (maravillas) y de *jawāšš* (propiedades). Un ejemplo de las primeras es el *Kitāb 'Aÿā'ib al-majlūqāt* (*Libro de las maravillas de la Creación*), de al-Qazwīnī (s. XIII), así como de las segundas el más representativo es el *Kitāb Ḥayāt al-ḥayawān* (*Libro de la vida de los animales*) de al-Damīrī (s. XIV), donde se dice que el imán destruye el maleficio y

⁷⁸⁶ Picatrix: *Un traité de magie medieval*, p. 153.

⁷⁸⁷ Jacquart, Danielle y Claude Thomasset, *Sexualidad y saber médico*, pp. 17-21. Ms. árabe-aljamiado J59, BTNT, ff. 220v. Véase también anexo III, p. 461.

⁷⁸⁸ Es interesante para ello resaltar la emergencia de la filosofía natural en torno al funcionamiento del sentido de la vista y su conocimiento por Talavera en Pereda, Felipe, *Las imágenes de la discordia*, pp. 250-254.

ahuyenta los malos espíritus, por lo que Alejandro Magno lo hacía llevar a sus soldados⁷⁸⁹.

El mismo al-Qazwīnī, en otra de sus obras, *Ātār al-bilād*, relata el curioso caso de un ídolo indio que se sostenía en el aire gracias a varias piezas de piedra imán colocadas en sus ángulos. La misma historia se encuentra en los relatos de la conquista musulmana, con la variante del crucifijo en lugar del ídolo maravilloso, y cuya intención parece ser la de desprestigiar la idolatría cristiana⁷⁹⁰. El valor asignado al imán en estas historias contrasta, evidentemente, con el significado de la piedra que se encuentra en el interior de la Kaaba, lugar donde los musulmanes acuden en peregrinación cada año para conmemorar la Hégira, que conforma uno de los cinco pilares del Islam.

En cuanto a su aplicación médica, el significado maravilloso de la piedra imán como beneficio para la consecución del ‘parto amable’ se remonta a Avicena⁷⁹¹, aunque ‘Arīb b. Sa‘īd lo relacionaba, incluso, con Hipócrates:

“Dijo Hipócrates: la embarazada cuando coge en su mano durante el parto una piedra magnética ello le será de lo más útil por la gracia de Dios”⁷⁹².

El uso de este recurso mágico, además, pone en evidencia la fusión de las concepciones médica y hermética en la incorporación de procedimientos a la práctica de la medicina de mujeres⁷⁹³. Junto al imán, los textos también mencionan otras piedras para ayudar al parto, como la piedra esmeralda “atada encima la pierna yzquierda”⁷⁹⁴, y asimismo “el coral y más los estoraces, calamites majados y masados puestos en el mismo lugar”⁷⁹⁵.

Las propiedades de los minerales para cuestiones asociadas al parto están explicitadas en tratados de magia y su efectividad, legitimada por los textos, se reproduce en los tratados médicos, como en el caso de la ‘piedra del águila’,

⁷⁸⁹ Douthé, Edmond, *Magie et religion*, p. 84.

⁷⁹⁰ Granja Santamaría, Fernando de la, “Milagros españoles en una obra polémica musulmana (El “*Kitāb Maqāmi’ al-ṣulbān*” del Jazra‘ī)”, en *Estudios de Historia de al-Andalus*, Madrid: RAH, 1999, pp. 121-186, 154-159.

⁷⁹¹ Lemay, Helen, “Women and the Literature”, p. 195.

⁷⁹² Ibn Sa‘īd, ‘Arīb, *El libro de la generación del feto*, p. 95.

⁷⁹³ Y en esto concuerdo con Hughes, Muriel J., *Women healers in medieval life and literature*, Nueva York: Books for Libraries Press, 1987, p. 110.

⁷⁹⁴ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 64. No se puede olvidar que las propiedades mágicas de las piedras fundamentaron la composición de los lapidarios de los cuales el *Sirr al-Asrār* del Pseudo-Aristóteles es precedente, y cuya traducción llevada a cabo por Alfonso X del árabe al latín, conocida genéricamente como *Lapidario*, pasará a Europa conociendo una gran extensión, Fernández Fernández, Laura, “El ‘arte mágica’ en el *scriptorium* alfonsí”, p. 77.

⁷⁹⁵ *Ibidem*.

mencionada por Damián Carbón⁷⁹⁶, cuya descripción en el *Picatrix* es más que reveladora:

“La piedra del águila es una piedra que tintinea en su interior cuando se agita, como si tuviera otra piedra encerrada en ella, y cuando la partimos no encontramos nada en su interior, pero cada uno de los pedazos tintinea como antes. Esta piedra es de color rojo como la tierra de Chipre. Sus virtudes son admirables para las parturientas: si una mujer a punto de dar a luz coge una, ella parirá rápidamente, sin peligro y casi sin dolor”⁷⁹⁷.

A propósito de estos recursos para la mitigación del dolor, es necesario aclarar que desde la medicina oficial no se aprobó, hasta muy tardíamente, el uso de remedios que hacían más leve el sufrimiento de la mujer durante el proceso, por la ya citada sentencia bíblica del ‘parto con dolor’⁷⁹⁸. De esta manera, al parecer, desde el ámbito de la magia, se desarrollaron técnicas para suavizar los padecimientos de la futura madre y estas, como vemos, se habrían introducido en los manuales de medicina de mujeres.

La extensión del uso de determinadas piedras con propiedades para tratar los males femeninos se observa, además, en varios procesos consignados en los resúmenes de causa de la Inquisición de Granada, donde muchas mujeres llevan bolsitas con trozos de piedra imán, de ara u otras para tratar, entre otros, el ‘mal de madre’. Así, por ejemplo, Doña Ana Fernández Cámara, de Granada:

“Ella trae en el bolsillo lo que queda referido y dello hizo demostración y lo entregó con el mismo bolsillo que es una piedra para el mal de hijada, otra piedra negra, otra de color de goma para la melancolía, dos sortijas de acero negras para mal de corazón, otro de piedra negra pesada para mal de madre, unos compañoncicos de corro marino para mal de hijada y de madre, otra piedrecica para tomar en polvos cuando a la rea le da mal de corazón, y un poco de piedra beza, y un poco de palo de la zarza donde se revolcó San Francisco. Y un pedacico que parece de queso para poner en el ombligo cuando hay mal de madre”⁷⁹⁹.

También Josefa Canoso, de Guadix, hace uso de los mismos mecanismos para tratar el ‘mal de hijada’:

⁷⁹⁶ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 64.

⁷⁹⁷ *Picatrix: Un traité de magie medieval*, p. 358.

⁷⁹⁸ Moscoso, Javier, *Historia cultural del dolor*, p. 142.

⁷⁹⁹ AHN, Inq. Lib. 1952, nº 4K, #23, año 1629, sin foliación.

“Se acordaba que la bolsica tenía cuando se la dio dicho ermitaño un pedacito de piedra imán y unos güesecillos y que le dijo que era bueno para el mal de hijada [...] y no se acordaba si había limaduras de yerro sino que había oído decir que para que como la piedra imán son menester dichas limaduras”⁸⁰⁰.

Como estamos viendo, los intercambios entre los dominios de la medicina y la magia, tal como se describen en los tratados medievales como el *Picatrix* o en los tratados de obstetricia como el de Damián Carbón, se reflejan en los usos populares de las propiedades de la materia hasta bien entrado el siglo XVII. La piedra imán, utilizada por la comunidad de mujeres como talismán para calmar del ‘mal de madre’, estaría así reflejando su aplicación paralela en los tratados médicos para el parto sin dolor, como ideas procedentes de un hermetismo de rasgos neoplatónicos, dentro de un uso popular.

Los elementos recomendados por Damián Carbón para operar el buen parto, en su conjunto, demuestran que la farmacología se combinaba con nociones de hermetismo, como la de las cualidades maravillosas de las piedras, pero también con las propiedades de ciertos elementos animales y plantas:

“El corazón de la gallina sacado vivo, raíz de albahaca, raíz del ciclamen, artemisia, dragontea atadas y puestas encima la rodilla atada uno o todas. La pluma de la ala izquierda de la águila o del buitre puesta abaxo del pie izquierdo. La piedra de la águila atada en el brazo izquierdo, las uñas del milano baxo de la camisa”⁸⁰¹.

En el manuscrito árabe-aljamiado T8 de la Real Academia de la Historia, datado en el siglo XVI, se encuentra el mismo procedimiento como el de colgar un elemento en la pierna de la mujer que no puede parir para expulsar el feto muerto, solo que en esta ocasión los elementos usados son la simiente de culantro, la raíz del espárrago, la pluma del buitre y el lebrón blanco⁸⁰², algunos de los cuales coinciden con lo ya aportado en el *Kitāb Jalq al-ŷanīn* de ‘Arīb, del que el manuscrito aljamiado podría estar reproduciendo algunas informaciones.

6.3.2. El uso de las plantas

Volviendo de nuevo a la imagen de la Virgen y su función facilitadora en el parto, la alusión al ‘árbol de María’ (*šāyarat Maryam*) puede haber colaborado en la extensión

⁸⁰⁰ AHN, Inq. Lib. 1952, nº 4U, #16, año 1663, sin foliación.

⁸⁰¹ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 64.

⁸⁰² *La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca*, pp. 483, 489 y 490.

del imaginario sobre el ‘parto amable’, en combinación -o en confusión- con una planta conocida como ‘yerba de Santa María’. El ‘árbol de María’ se encuentra mencionado en los tratados botánicos árabes, y sus usos recuerdan a lo apuntado respecto a las mentas como contraceptivo o para la expulsión del feto. Es mencionado tanto para facilitar el parto como para provocar la expulsión del feto, lo cual alude a su efecto abortivo, y la denominación, según Abū l-Jayr, hace alusión a una variedad de margarita:

“Entre las margaritas [*aqāhī*] está la matricaria [*šayarat Maryam*, ‘planta de María’], arbusto muy cultivado en casas y huertos, cuyas hojas son como las del berro [*hurf*], parecidas a las de la manzanilla [*bābūnaḡ*]⁸⁰³.

Es necesario recordar el papel de Santa Margarita en los textos cristianos como patrona del buen parto, que se vio en el anterior capítulo⁸⁰⁴. Junto a esto, hay que señalar, a partir de las informaciones etimológicas del botánico anónimo, que la matricaria es denominada así debido al nombre dado a la matriz por los cristianos que deriva, a su vez, de ‘madre’ y, por tanto, es usada para tratar el ‘mal de madre’. Se la nombra en árabe *umm al-nisā*, ‘madre de las mujeres’, correspondiendo a la variedad pequeña del abrotano, es decir, la artemisia, y “se la llama también *ṭorna-matriš*, en ‘*ayamiyya* (romance), que quiere decir que cuando se la bebe [en pócima], hace que vuelva a subir el útero caído⁸⁰⁵, pudiendo referirse a que se utilizaba para tratar las dolencias post-parto.

He aquí una relación de plantas reunidas bajo la misma denominación semántica alrededor de la idea de la maternidad de María y la clara justificación de su uso por mujeres, en los textos obstétricos y botánicos. Además de esto, se debe tener en cuenta la variación que ocurre desde la denominación de ‘yerba de Santa María’ de los textos árabes al ‘árbol de María’, correspondiente a la mítica datilera del relato exegético.

El *Tratado de polvos medicinales* de al-Zahrāwī mencionaba la ‘hierba de Santa María’ como uno de los ingredientes de las recetas que componían el “Apartado acerca de los medicamentos que expulsan a los parásitos⁸⁰⁶, por lo tanto, incidiendo en su efecto emenagogo, aunque en este caso no se especifique ninguna otra denominación, aparte de la popular. Por otro lado, es de notar que tanto las margaritas (*aqḡwān*) como el ‘árbol de María’ (*šayarat Maryam*) aparecen indicadas en el tratado de Ibn Wāfid en

⁸⁰³ Al-Išbīlī, Abū-l-Jayr, *Kitābu ‘Umdatī ṭṭabīb*, v. 2, p. 84.

⁸⁰⁴ Véase cap. 5, pp. 220-221.

⁸⁰⁵ *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo musulmán (siglos XI-XII)*, Miguel Asín Palacios (ed.), Madrid-Granada: CSIC, 1943, pp. 171-173, 172.

⁸⁰⁶ Al-Zahrāwī, *Un tratado de polvos medicinales*, pp. 81-82.

las mismas condiciones y características que la menta (*fūdanȳ*) o tomillo (*ša'tar*), por tanto, en el grado tercero caliente y seco, como purgantes de la humedad⁸⁰⁷.

La asimilación dentro de la denominación del 'árbol de María' a estas variedades, de similares efectos, va a ocurrir en un manuscrito catalán del siglo XIII que traduce el tratado de Ibn Wāfid, en el cual se le asigna la menta (*tanarita*):

“Çigarat Mariem es en lati tanaritra [...] quan es picada e mesclada ab mel val a les dolors del ventre e la mordedura de la serp e solte la orina e la flor [menstruación] [...] es calent e sequa en lo tercer grau”⁸⁰⁸.

Además, la *tanarita* es incluida en el manuscrito J59 para provocar la menstruación, en línea con la traducción catalana del manuscrito de Ibn Wāfid:

“Nota. La *tanarita* es de caliente natura y si fuere machada [machacada] y colada y dada a beber hace venir la flor a la muÿer. Acabó”⁸⁰⁹.

Esto podría apuntar a la denominación 'árbol de María' como un tipo de planta distinto de la *matricaria*, pero con efectos similares a los de la menta que, como ya hemos visto, está muy indicada para provocar la menstruación y lograr la expulsión del feto. A pesar de que, de nuevo, Ibn Wāfid se resiste a incluir las propiedades abortivas de esta planta, su grado humoral unido a la indicación de al-Zahrāwī, maestro del anterior, sobre la cualidad expulsiva de la 'hierba de santa María', lleva a la conclusión de que su uso estaba indicado como abortivo. Al mismo tiempo, según su aparición en los textos cristianos, parece que era usada para favorecer la fecundación ya que Damián Carbón recomendaba la invocación a Santa Margarita para evitar el recurso a los sortilegios de las parteras, así como la decocción de la planta homónima para tratar la esterilidad causada por la 'fragilidad de la madre'⁸¹⁰. También era mencionada como remedio para contrarrestar el exceso de materia fría y húmeda, incluyéndola como *florum camomille matricarie*, es decir, la camomila o manzanilla, la variedad más conocida del género *matricaria*⁸¹¹. La convergencia del efecto de su variedad vegetal homónima para las problemáticas del parto se hallaría pues, justificada a nivel religioso

⁸⁰⁷ Ibn Wāfid, *Kitāb al-Adwiya al-mufrada*, v. I, pp. 78 y 93 y v. 2 p. 22.

⁸⁰⁸ Ibn Wāfid, *El Libro de las medicinas particulares: Versión catalana trescentista del texto árabe del Tratado de los medicamentos simples de Ibn Wāfid, autor médico toledano del siglo XI*, Luis Faraudo de Saint-Germain (ed.), Barcelona: Real Academia de Buenas Letras, 1943, p. 146

⁸⁰⁹ Ms. árabe-aljamiado J59, BTNT, f. 219v. Véase también anexo III, p. 458.

⁸¹⁰ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 156.

⁸¹¹ Ídem, pp. 156-157.

como una práctica del todo lícita y certificada por la capacidad mediadora de las dos veneradas figuras.

Otra de las plantas que se asocia al buen parto así como a su personaje mítico correspondiente, la conocida por su virginidad diosa Artemisa, es la misma planta de la artemisa, que ya mencionaba el botánico anónimo, y que incorpora Damián Carbón para la expulsión del feto muerto:

“*Gilbertus dicit quod balsamum sumptum fetuum mortuum ducit et foras expellit. Mas hace la mujer estéril. El zumo de la ortiga hace el mismo, el de la artemisa y el de la verbena y de los puerros y del díptamo*”⁸¹².

Como nuestro manuscrito J59, esta vez para facilitar el parto:

“Nota. Caso para la muÿer que anda de parto toma el artemisa y muélela y désenla a beber con agua y desenbargará [parirá], si Dios quiere. Acabó”⁸¹³.

A esta especie a la que se ha adscrito la misma utilidad de la matricaria, cuya denominación se hace derivar de la palabra ‘matriz’, por el botánico anónimo, se le adjudican propiedades ‘ocultas’ para tratar los males del órgano femenino en el tratado de Carbón:

“Y si queremos tener dirección a la *matrix*; pornemos algunas cosas que no solo por su cualidad manifiesta tienen dirección a la madre pero también por su cualidad oculta. Las cuales por más provecho os las quiero aquí poner para que las veáis y también conozcáis. Y son las siguientes: *artemisa, melisa, grana mirti, matricaria, valeriana fu, mayorana, meu, nepita, mastix, rosa, rasura, eboris, soriandrum, amomum, cyperus, daucus, bistorta, cubebe, macis, laudanum, storax, calamita, calefonie [y] mirra*”⁸¹⁴.

Ya se ha mencionado que la calidad de ‘oculto’ que se encuentra en el tratado obstétrico se referiría a aquellos efectos derivados de la acción de los cuerpos celestes sobre la materia y no, como podría llevar a equívoco, a la acción del maleficio u otras acciones procedentes de un agente mágico.

Como se está viendo, todas las versiones latinizadas de las plantas que se han estado viendo hasta ahora, en relación con Santa María y Santa Margarita, se introducen en este remedio para paliar la dificultad de la concepción derivada de ‘causas ocultas’. No

⁸¹² Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, pp. 68-69.

⁸¹³ Ms. árabe-aljamiado J59, BTNT, f. 218v. Véase también anexo III, p. 456.

⁸¹⁴ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 163.

está de más señalar que la diosa Artemisa, patrona de los partos en la Antigüedad, se relacionó, asimismo, con el ciclo lunar, y también las representaciones de la Virgen se acompañan en numerosas ocasiones por la imagen del cuarto creciente. He aquí un préstamo de atributos entre figuras femeninas de culto de varias épocas, y su reflejo en las denominaciones botánicas dirigidas a los fines que estas divinidades entronizan, inclusive en los textos árabes.

Por otro lado, también Ibn Buklārīš en su *Kitāb al-Mustā'inī*, incluye el 'árbol de María' entre los "medicamentos que atraen"⁸¹⁵, junto con la menta, la raíz de narciso o el estiércol de vaca, todos ellos medicamentos que servían para expulsar al feto, combinando esta acción con la de abortivo. La combinación de las dos acciones, anticonceptiva y abortiva o expulsora del feto en los mismos fármacos se corrobora, asimismo, en Ibn al-Ŷazzār que da una docena de ellas, entre las que se encuentran la menta (*fūdany*), el tomillo (*hāšā*) y el lirio (*īrisā*)⁸¹⁶. Sobre el tomillo, indicando su aplicación durante el parto, dice: "Si se aplica una decocción de tomillo con miel, hace la sangre menstrual fluir abundantemente y expelle la placenta y el feto"⁸¹⁷. Y sobre el lirio: "Si se prepara un peso de Iris Florentino (lirio) y miel y se aplica en la mujer, atrae el feto y lo expulsa"⁸¹⁸. Estas prescripciones, a las que preceden recomendaciones sobre la necesidad de que la mujer se mantenga alejada de estos fármacos durante el embarazo, indican claramente el efecto de las plantas abortivas, algunas de las cuales hemos visto ya en el anterior capítulo.

Una denominación de la menta que aparece tanto en esta mención del tratado de Carbón como en el manuscrito J59, es la 'nieputa' (*nepita*), término griego adoptado como latinismo en los manuales de medicina, en línea con el contenido de *Trotula*:

"Nota. Caso. Si la nieputa qu'es de caliente natura y si fuese machada y bebida, faze a la criatura del vientre de la muÿer nacer si Dios quiere. Acabó"⁸¹⁹.

En cuanto al iris florentino es interesante, asimismo, indicar que se trata de una planta que, junto a la azucena, pertenece a la especie de los lirios y la familia de las liliáceas. Respecto al lirio dice Ibn Wāfid que "ablanda la dureza de la matriz y hace descender la menstruación"⁸²⁰ y, asimismo, sobre el lirio celeste:

⁸¹⁵ Labarta, Ana, "El prólogo de *Al-Kitāb al-Mustā'inī*", p. 227.

⁸¹⁶ Sobre el que se puede ver Al-Išbīlī, Abū l-Jayr, *Kitābu 'Umdati ṭṭabīb*, v. 3/I, p. 126 ss.

⁸¹⁷ Ibn al-Ŷazzār, *On sexual diseases*, p. 292.

⁸¹⁸ Íbidem.

⁸¹⁹ Ms. árabe-aljamiado J59, BTNT, f. 219r. Véase también anexo III, p. 458.

⁸²⁰ Ibn Wāfid, *Kitāb al-Adwiya al-mufrada*, v. I, p. 305.

“Cuando se ingiere con vino, hace fluir la menstruación. Cuando se pasa por agua y las mujeres se aplican fomentos con su agua, las beneficia contra los dolores de las matrices por su capacidad de ablandar la dureza que hay en ellas, y de abrir su orificio cuando se estrecha [...] Cuando se elabora de ella y miel una cala y se aplica, atrae al feto y lo hace salir”⁸²¹.

La propiedad que hace a esta especie de flor, insustituible en las representaciones pictóricas de la Anunciación de la Virgen, apropiada para facilitar el parto podría estar sirviendo como apoyo visual del mensaje que se quiere transmitir. Resulta sumamente interesante contrastar las informaciones farmacológicas sobre el lirio y su representación en el imaginario mariano, simbolizando la pureza que se adscribe a María por el Catolicismo. La política de promoción del culto mariano en la época moderna quiere elevar a la categoría de dogma la creencia en la pureza asociada a la Virgen tanto en el dogma de la Inmaculada Concepción como en el más popularizado sobre la Virginidad perpetua de María, por lo que este símbolo vegetal se recubrirá del significado que se extrae del sentido religioso, conjugado con sus virtudes terapéuticas.

La aparición del lirio o azucena en las representaciones de la Anunciación es popular desde el gótico europeo como muestra este ejemplo tardío perteneciente a la obra del sevillano Alejo Fernández (1508):



⁸²¹ Ídem, p. 308.

En el caso del lirio, además, se puede añadir un uso embellecedor que se adscribe a una de sus subespecies, denominada en las fuentes ‘sello de Santa María’ o ‘sellón de Salomón’ que, según menciona el *Dioscórides* de Laguna (1555), era usada como cosmético para aclarar el rostro por las ‘honestas matronas de Italia’⁸²², lo cual traslada de nuevo el sentido de pureza que se adscribe a la claridad de la piel. La flor del lirio o iris, que a partir del siglo XV pasa a denominarse en España con el término, procedente del árabe, de ‘azucena’ (*sawsan*)⁸²³ no solo está bien presente en el imaginario mariano sino que además se relaciona con el Sello de Salomón, por la similitud de su forma hexagonal, y con el pueblo judío, mediante el simbolismo bíblico que aparece en el *Cantar de los Cantares*, que describe el Templo adornado con este símbolo⁸²⁴.

Por tanto, la aplicación de los efectos farmacológicos de las plantas que forman parte del imaginario religioso, es decir, los de purgantes y emenagogos, ya sea con efecto abortivo o conceptivo –así como embellecedores–, parecen mantener una conexión con el mensaje que transmiten las fuentes en sentido simbólico, y cooperan en la autorización de su uso por la población, de lo cual son un ejemplo las denominaciones populares de estas plantas. Todo lo cual podría haber facilitado, asimismo, la adopción de los usos adscritos a ellas que, quizá de otra manera, estarían recubiertos de significado negativo, como ocurría con la ruda.

A continuación, propondremos varios ejemplos de elementos animales que se utilizaban para favorecer el parto los cuales podían estar igualmente conectados y justificados por la imaginería mariana y su aparición en las representaciones de la Natividad.

6.3.3. El uso de los animales

Dentro del “Capítulo sobre los problemas asociados a la generación y la potencia sexual” del tratado de medicina de Ibn al-Jaṭīb, se asegura que “si el hombre bebe el corazón seco de asno, no fecunda”⁸²⁵ y, un poco más abajo: “Para extraer el feto y la placenta: si se quema pene de asno muerto y se fumiga con él la mujer, sale el feto

⁸²² Gómez Moreno, Ángel, “La resurrección de Dioscórides”, p. 111.

⁸²³ Hernández Bermejo, J. Esteban, Expiración García-Sánchez y Julia M^a Carabaza Bravo, *Flora agrícola y forestal de al-Andalus, I. Monocotiledóneas*, Madrid: MAGRAMA, 2012, p. 159.

⁸²⁴ Fernández Medina, Esther, “The Seal of Solomon: From magic to messianic device”, en Ilona Regulski *et alii* (eds.), *Seals and sealing practices in the Near East. Developments in administration and magic from prehistory to the Islamic period. Orientalia Lovaniensia Analecta, 219*, Lovaina: Peeters, 2012, pp. 175-187, 185.

⁸²⁵ Ibn al-Jaṭīb, *‘Amal man ṭabba*, pp. 36-45, esp. 45.

muerto o vivo”⁸²⁶. A partir de aquí, parece que los elementos procedentes de un animal como el asno se aplicaban en los dos momentos clave de la generación humana para la ciencia médica, es decir, la concepción y el parto, debido a sus efectos anticonceptivos y abortivos. Como parece a simple vista, se trata de la misma combinación de acciones que veíamos a propósito de las plantas mencionadas anteriormente, las mentas, la ruda y las matricarias.

El significado simbólico del asno, en la tradición árabe, reside en la robustez que se le atribuye, de tal forma que se lo cree apto para soportar las epidemias por lo que, según un relato, al querer entrar en una ciudad afectada sin peligro de contagio, los ejércitos musulmanes “se ponían a cuatro patas y emitían el rebuzno de un asno salvaje”⁸²⁷. Su utilización en el ámbito de la magia pasaba asimismo por el uso de algunas partes de su cuerpo en los conjuros amatorios, representando el sometimiento del hombre a la mujer, como documenta Doutté, en el caso del sortilegio de una mujer para “cerrar los ojos de su marido sobre su conducta”⁸²⁸.

Encontramos un ejemplo semejante en el caso de una muchacha que acude a pedir remedio a Lucía de Toledo, para un caso de amor no correspondido, tras lo cual la hechicera le facilita un conjuro que reproduce el simbolismo del asno como animal sumiso y su deseado efecto en el hombre:

“Con dos te veo y con cinco te ato, tu sangre bebo tu corazón parto, yo seré tu mujer y tú serás mi asno”⁸²⁹.

Las propiedades del animal, por otro lado, aparecen consignadas en los tratados de *jawāṣṣ* como en el tratado de al-Durayhim (s. IX), que menciona las utilidades del burro:

“La pezuña de burro se quema y disuelve en electuario si la lleva puesta una mujer en un copo de lana. Entonces sale el niño [...] Si se fumiga con ello, se acelera la salida del niño del vientre”⁸³⁰.

Como se ha visto ya en el caso de Ibn al-Jaṭīb, desde los tratados de obstétrica se han asimilados las propiedades asignadas al burro o el asno, a aquella otra acción de la cualidad caliente y seca, la emenagoga o expulsiva. A propósito de la aplicación de la

⁸²⁶ Íbidem.

⁸²⁷ Doutté, Edmond, *Magie et religion*, pp. 62-63.

⁸²⁸ Íbidem.

⁸²⁹ AHN, Leg. 198/I, n° 3, años 1540-1541, f. 9v.

⁸³⁰ Ibn al-Durayhim al-Mawsilī, *Kitāb Manāfi‘ al-ḥayawān*, p. 21.

pezuña del asno para facilitar el parto, es posible que las nociones procedentes de la literatura sobre las propiedades de los animales (*jawāṣṣ*) se hayan aplicado en paralelo a las imágenes medievales de la Natividad, haciendo una síntesis para posibilitar su uso en la medicina.

Es de notar la aparición del asno como montura de la Virgen en la representación de la Huida a Egipto⁸³¹. Su presencia junto al buey en las representaciones de la Natividad se incorpora a partir de los relatos hagiográficos de Jacobo de la Vorágine y, ya en el Renacimiento, gracias a la incorporación de elementos procedentes de los evangelios apócrifos, como el Pseudo-Mateo -donde se trataba de un asno y no de una mula, como se considera actualmente-⁸³². Su presencia en las imágenes del nacimiento de Jesús se podría explicar en función de la necesidad de la preparación de la temperatura adecuada de la cámara donde la mujer iría a dar a luz para la salida al mundo de la criatura⁸³³, lo cual plasma “el convencimiento de que el calor, dentro de unos límites razonables, es generador de vida, propiciando éste tanto la unión de la simiente masculina y femenina en el útero materno, como el desarrollo del feto y el parto al final de la gestación”⁸³⁴.

Además de los usos asociados a este animal en las enciclopedias orientales, la mención de ‘Arīb b. Sa‘īd en su tratado de obstetricia sobre las virtudes de la uña de asno parece ya remitir a su mención en el relato sobre el nacimiento de Jesús, más si tenemos en cuenta que ‘Arīb fue un cristiano convertido al Islam⁸³⁵.

También el manual de obstetricia del mallorquín Damián Carbón utiliza el mismo procedimiento que ‘Arīb, es decir, la pezuña de asno quemada junto con otros ingredientes, para expulsar el feto muerto:

“Cúmplase la primera hacer perfume con una uña de asno tomado por baxo; y así vale el humo de peces salados y vale *I dragma triaca diataceron* con humo de ruda, el estómago ayuno”⁸³⁶.

Puesto que Ibn al-Jaṭīb mencionaba la utilidad del asno para evitar el embarazo, su aparición en los manuales de obstetricia como facilitador del parto puede derivarse de la

⁸³¹ Alcalde Arenzana, Miguel A., “La Navidad en los evangelios apócrifos y su repercusión artística”, en Fco. Javier Campos (ed.), *La Natividad: Arte, religiosidad y tradiciones populares*, El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2009, pp. 207-232, 227.

⁸³² Ídem, pp. 212 y 214.

⁸³³ Ídem, p. 215.

⁸³⁴ González Hernando, Irene, “Una lectura médica”, p. 98.

⁸³⁵ “También puede tomarse ceniza de pezuña de asno o de caballo y añádase mosto luego se hará de él un pesario y se colocará sobre la boca del útero y saldrá el niño con la gracia de Dios”. Ibn Sa‘īd, ‘Arīb, *El libro de la generación*, pp. 94-95.

⁸³⁶ Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres*, p. 68.

analogía en sus efectos con la ya mencionada acción calorífica atribuida a ciertos simples. El uso anticonceptivo se observa, en un remedio procedente del *Libro de dichos*, misceláneo de magia aljamiado que menciona, en este caso la ‘fienta de mula’ (excremento de mula):

“Capítulo para la mujer que no se querrá fer preñada. Tomarás fienta de mula, y cozer l’as con miel, bien esmenuçada; y darle-n-d as a comer, que no se fará preñada; y es cosa probada. Acabó, alabado sea Dios”⁸³⁷.

El recurso a la mula como anticonceptivo en el misceláneo aljamiado sería, sin embargo, más fácil de explicar por el hecho de que la mula, como cruce de caballo y asno, es un animal estéril, y por lo tanto remite a un mecanismo simbólico de traspaso metonímico.

La utilidad del asno, reportada en los manuales de obstetricia viene, pues, precedida de la descripción de sus cualidades en los libros de propiedades árabes. Su popularidad como favorecedor del parto se unía al hecho de que el asno era, además, un animal valorado en la tradición religiosa por su mención en los relatos neotestamentarios sobre el nacimiento de Jesús a partir del Medioevo⁸³⁸. Pero el valor simbólico del excremento de caballo, asno o mula en el ‘ritual’ del parto, no se colige únicamente de estos cuadros navideños sino que también existía un trasfondo de pensamiento hermético enmarcando el sentido religioso. El excremento de caballo, mula o asno podía suponer el combustible perfecto para llevar a cabo la lenta combustión necesaria para las operaciones alquímicas que tenían como objetivo la consecución de metales nobles. Estas nociones alquímicas serán debidamente ampliadas en nuestro capítulo octavo dedicado a la convergencia de las artes talismánicas con las teorías genésicas, en torno al Sello de Salomón.

6.4. Talismanes para el buen parto

Un último recurso mágico que voy a presentar en relación con los usos médicos y mágicos para el buen parto es el de la magia astral para la elaboración de talismanes. La magia astral tiene una importancia fundamental en el procedimiento de elaboración de cuadrados mágicos y sobre esta materia existe una obra andalusí debida a la pluma del sabio Abū Ishāq al-Zarqalluh (Azarquiel), del siglo XI. Las técnicas de composición de

⁸³⁷ *Libro de dichos*, p. 101.

⁸³⁸ Carmona Muela, Juan, *Iconografía cristiana*, Madrid: Akal, 1998, p. 155.

cuadrados matemáticos se desarrollaron en al-Andalus con este tratado que recoge la tradición talismánica, procedente de la obra hermética de los *Rasā'il*⁸³⁹ y algunos ejemplos elaborados en metales como el plomo se encuentran en el Museo Arqueológico Nacional⁸⁴⁰.

Algunas de las nociones onomatománticas y cabalísticas que operan en la elaboración de estos artefactos han sido expuestas en el capítulo segundo de esta tesis y, por lo tanto, en este apartado vamos a contextualizar el uso de los mecanismos mágicos que ya se han explicado, alrededor del rito del parto, mientras adelantamos una posible interpretación de los significados de los signos enigmáticos que se encuentran en los manuscritos aljamiados.

6.4.1. El cuadrado mágico de tres (*wafq*)

Como hemos visto hasta ahora, muchos de los procedimientos mágico-terapéuticos para inducir un parto sin complicaciones se apoyaban en imágenes religiosas, que podían funcionar como mecanismos de sugestión. En este sentido el motivo al que más se recurría para los partos difíciles, como se ve en tanto en los tratados castellanos como en los manuales aljamiados y en los manuales de obstetricia, era el del nacimiento de Jesús. El referente cultural de estas imágenes se encuentra en los relatos musulmanes de los profetas tanto como en el imaginario cristiano neotestamentario. Pero junto a estas referencias existe, asimismo, una justificación de carácter astrológico que explica el continuo recurso a la imagen del nacimiento de Jesús y que encuentra su referente en tratados de obstétrica como el de 'Arīb ibn Sa'īd:

“Y dice que el Mesías -¡Sobre Él sea la paz!- nació con ocho meses cuando Dios hízole un prodigio para sus criaturas y por esto no nació después de Él un recién nacido con este tiempo que sobreviviera”⁸⁴¹.

El motivo de la aclaración, en el tratado andalusí, es que según el sistema astrológico vigente en el medievo, el octavo mes de gestación se asocia con el efecto nocivo del

⁸³⁹ Comes, Mercè y Rosa Comes, “Los cuadrados mágicos matemáticos en al-Andalus. El tratado de Azarquiel”, *AQ* 30/1 (2009), pp. 137-169, 138.

⁸⁴⁰ Rodríguez Lorente, Juan J. y Hans D. Kind, “Un amuleto arábigo con un cuadrado mágico en el monetario del Museo Arqueológico Nacional de Madrid”, *AQ* 12/2 (1991), pp. 401-414. Otros ejemplos de cuadrados mágicos elaborados sobre papel se han recogido también en los archivos inquisitoriales, por ejemplo los talismanes encontrados a moriscos acusados ante el tribunal de Valencia, recogidos y transcritos por Ana Labarta, de los que no se especifica su uso para lograr el parto amable, Labarta, Ana, “Ecos de la tradición mágica del *Picatrix*”, pp. 108-109.

⁸⁴¹ Ibn Sa'īd, 'Arīb, *El libro de la generación del feto*, p. 79.

planeta Saturno y por eso se dice que “quien nace en el mes octavo no sobrevive según se ha probado a través de los tiempos”⁸⁴². Esto se debía a la consideración de que el proceso de formación del feto no seguía una línea progresiva y homogénea. Varios fenómenos fisiológicos de tipo obstétrico, como los cambios que sufría la membrana, las posiciones del feto y sus movimientos se aducían para ello, además de que la dureza del útero en este mes provocaba deformidades, pudiendo desarrollar en ese periodo más miembros de la cuenta:

“Hipócrates describió que el embarazo completo, en el cual el feto se hace totalmente, completa su potencia y su maduración, es el que completa su duración de siete ciclos de cuarenta días, es decir doscientos ochenta días y, de los meses que antes aludimos nueve meses y medio. Y cuando termina el feto este periodo y completa el ciclo séptimo se refuerza el feto y se preserva de las enfermedades con el permiso de Dios. Y esto por su alejamiento del octavo mes, periodo donde el feto engorda en el útero, del mismo modo que su madre, por las causas que nosotros hablaremos luego si Dios quiere. Y describió que el estado del recién nacido en el comienzo del noveno mes es diferente al estado que tiene al final del mismo, y esto es debido a que el que nace después de acabado su perfeccionamiento y desarrollo aún no está lejos de las enfermedades que afectan al feto en el mes octavo y nacerá por ello agotado y débil. En cuanto al que nace al final del mes [noveno] o en el décimo evidentemente que nace con su cuerpo más maduro y más fuerte y perfecto por su gordura y potencia y esto por estar lejos de las enfermedades que cursan antes del mes octavo y de las enfermedades que ocurren en este mes”⁸⁴³.

Es decir, las malformaciones y deformidades de los fetos se achacan a la influencia planetaria en el octavo mes, en el que sucede “algo parecido a lo que ocurre cuando se funde y echa el plomo sobre un molde deforme y el plomo sale deforme”⁸⁴⁴. Como se ve, la teoría médica y las explicaciones de tipo astronómico se combinan para dar explicación a los acontecimientos de tipo obstétrico que ocurren en el octavo mes de la gestación.

La fuerza de la metáfora del metal al que se asocia el planeta Saturno por su maleabilidad, el plomo, no hace sino corroborar su efecto nefasto sobre la criatura atribuyendo, por tanto, a la influencia del planeta los casos de nacimientos con deformidades. Ya que, según describe ‘Arīb en su manual de obstetricia, los planetas son regentes de cada uno de los meses que conforman la gestación, el feto estará en “el

⁸⁴² Íbidem.

⁸⁴³ Ídem, p. 73.

⁸⁴⁴ Ídem, p. 80.

octavo mes bajo la influencia de Saturno, frío, seco, corruptor”⁸⁴⁵, momento en que “se aquieta en el útero y enferma, y si nace en este mes no vive”⁸⁴⁶, ya que su estado en esta etapa de la gestación es comparable al que se le atribuye en “el primer mes, cuando el esperma aún no ha cohesionado”⁸⁴⁷.

Como se describe en el *Picatrix*, “Saturno es la fuente de la fuerza retentiva”⁸⁴⁸. En efecto, es el planeta al que se invoca cuando se quiere infundir malevolencia y se evita cuando lo que se quiere producir es fertilidad o abundancia. Su fuerza negativa, por tanto, se evoca para producir el bloqueo de procesos indeseados. Además, se le asocian determinados elementos del mundo natural así como de las técnicas y conocimiento universales, de forma que “entre los oficios, trabajar la tierra, sembrar, cosechar, extraer minerales, trabajarlos, así como los oficios de la construcción”. Entre los metales, se le asocia el plomo⁸⁴⁹.

La literatura mágica de los manuscritos aljamiados ofrece procedimientos para detener el parto o “para la mujer que malpare, para que se le detengan las criaturas en su tripa”⁸⁵⁰, en el caso de que el feto llegue con problemas de postura o de forma prematura, por el riesgo que esto conllevaba para el feto y para la madre:

“Y si querrás fazer talismán para la mujer que malpare, para que se le detengan las criaturas en su tripa, escribirás en la ora del atar el azora de “Lo inevitable. ¿Qué es lo inevitable? ¿Qué te hará saber lo inevitable? [Q. 69: 1-3]” toda; y lívela con ella y no malparirá, si Dios quiere”⁸⁵¹.

Debido a la correspondencia del planeta Saturno con el cuadrado de tres, que ya ha sido expuesta en el capítulo segundo⁸⁵², su uso se generaliza como talismán propiciador para este objetivo, y así se incluye en *Picatrix* en el apartado sobre las propiedades de los elementos naturales, como facilitador del buen parto: “Si emplazamos la ‘figura de quince’ sobre una parturienta parirá fácilmente y sin peligro”⁸⁵³. También Azarquiel y al-Būnī relacionan el cuadrado de tres con el buen parto, siguiendo las indicaciones que se encuentran ya en las *Rasā’il*. Ambos autores sugieren inscribir el cuadrado en un

⁸⁴⁵ Ídem, p. 81.

⁸⁴⁶ Íbidem.

⁸⁴⁷ Íbidem.

⁸⁴⁸ *Picatrix: Un traité de magie medieval*, p. 177.

⁸⁴⁹ Ídem, pp. 177-178.

⁸⁵⁰ *Libro de dichos*, pp. 3-4.

⁸⁵¹ Ms. aljamiado J22, BTNT, f. Bv. *Libro de dichos*, pp. 3-4.

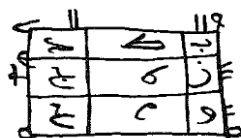
⁸⁵² Véase cap. 2, p. 84.

⁸⁵³ “Si colocamos la ‘figura de quince’ sobre una parturienta, parirá fácilmente y sin peligro”, *Picatrix: Un traité de magie medieval*, p. 360.

trapo nuevo colocado en el costado izquierdo y en fragmentos de cerámica sobre los muslos, respectivamente⁸⁵⁴. Su popularización es evidente en numerosos ejemplos como el que ya hemos visto del manuscrito J22, también en el manuscrito J59 para desatar al atado⁸⁵⁵, así como Doutté documenta su uso tanto para el parto difícil como para el dolor de vientre⁸⁵⁶.

Una nueva aparición del cuadrado de tres para el buen parto se produce en el *Libro de dichos* junto a la invocación de dos de los más conocidos de los Nombres de Dios, Hayy (Viviente) y Qayyūm (Subsistente), y su texto dice así:

“Alherce para la muÿer. Cuando pueda parir ponle’n de en la pierna izquierda y luego parirá, si Dios quiere. Y es esto: *Wa-hiyya alf allā manāfaṭīš laṭīš jala’ wa-law tāmyam wa-l-ta’īs jala’ ḥamala bi-qu(ra)wa Allāh al-Ḥayy al-Qayyūm*.



Acabó⁸⁵⁷.

En este caso, como se aprecia, la doctrina de los nombres de Dios se une al popular talismán para proporcionar alivio en los dolores y facilitar el parto, en general, lo que se puede inferir que es la finalidad indicada en la leyenda. La indicación de colocarlo en el lado izquierdo aproxima el procedimiento a lo aconsejado por al-Būnī y Azarquiel.

Un ejemplo autóctono del cuadrado mágico de tres aparece en un talismán granadino atribuido a Ŷa’far al-Šādiq⁸⁵⁸, por lo tanto, de filiación ismā’īlī, que está legitimado por la mención a ‘Ā’iša:

“Capítulo para la dificultad del parto: escribe esta imagen en un trozo de papel y cuélgaselo a la mujer por su lengua [recítaselo]. Encantamiento para todas las enfermedades: Dijo ‘Abd Allāh ibn Muḥammad que ‘Ā’iša -que Dios la bendiga- relató: Llegó a nosotros un día un hombre de una vía heterodoxa y nos dijo: -La que lea esto

⁸⁵⁴Comes, Mercè y Rosa Comes, “Los cuadrados mágicos en al-Andalus”, pp. 151-152.

⁸⁵⁵Véase cap. 4, p. 167.

⁸⁵⁶Doutté, por ejemplo, documenta su uso para tratar el mal de vientre: “Dessinez le djeouel ci-dessous sur la terre avec une épingle. (cuadrado de tres). Posez la tête de l’épingle sur la première lettre du djeouel pendant que le malade pose son doigt sur l’endroit où il souffre, et récitez sept fois: “Si nous avons fait descendre ce coran sur une montagne, etc. (jusqu’à la fin de la sourate)”. Si la douleur persiste, recommencez en changeant de lettre jusqu’à ce qu’elle se calme”, Doutté, Edmond, *Magie et religion*, p. 229.

⁸⁵⁷Ms. aljamiado J22, BTNT, ff. 351r-351v, véase también anexo II, p. 449-450. Excepto por la mención a los Nombres de Dios, lo demás se asemeja a una invocación con palabras enigmáticas como las que ya se han analizado en el capítulo segundo, *Libro de dichos*, p. 126.

⁸⁵⁸Hodgson, Marshall G. S., “Ŷja’far al-Šādiq”, *Et. New Ed.*, Leiden: Brill, 1983, v. 2, pp. 374-375.

sobre cualquier síntoma no morirá: En el nombre de Dios Clemente Misericordioso sosiégate en tu morada por Dios, ‘a Él pertenece lo que sucede de noche y de día pues Él es Quien todo lo oye, todo lo sabe [Cor. 6: 13]’. En el nombre de Dios Clemente Misericordioso, sosiégate en tu morada por el ‘Dios que sostiene los cielos y la tierra para que no se desplomen. Si se desplomaran no habría nadie, fuera de Él, que pudiera sostenerlos. Es benigno, indulgente [Cor. 35: 41]’⁸⁵⁹.

باب لعسر النفاس

ب	ك	د
ج	هـ	ز
ح	ا	و

تكتب هذه الصورة في شط اوراق وتلقه المرأة بلسانها
 في جميع كلامها عن غير الله بنحو عن عائشة رضي الله عنها
 قالت كان رجل ياتينا من نحو الخريبة فقال لنا بوطنا ما فرات هنرا
 على شيب من العلال الاعوج بيت (سم الله الرحمن الرحيم اسكن سكنتك بالله الذي سكر ليل والليل
 والمعار وصر للميع العليم لسم الله الرحمن الرحيم اسكن سكنتك بالله الذي يمسك السموات
 والارض ان تزولا ولينزالنا ان امسكها من احد من بعده انه كان حليما غفورا)

Respecto a la mención de ‘Ā’iša, a ella se remontan algunas tradiciones que hablan de hechos mágicos protagonizados por Muḥammad, entre ellos el conocido sortilegio del que es víctima, transmitido por al-Bujārī⁸⁶⁰. Sorprende la mención a ‘Ā’iša en este talismán para el buen parto, ya que en esta misma época (posiblemente el siglo XV), los manuscritos aljamiados lo atribuyen o incluyen junto a la mención a María. Esto señala una divergencia respecto a los procedimientos rituales para el parto entre este documento procedente del Reino de Granada, donde la cultura árabe está más arraigada, y otros de las zonas donde el contacto de los moriscos con la cultura cristiana es más antiguo.

Haciendo prueba de su extensión y uso por el común de la población más allá de la adscripción religiosa, el cuadrado de tres asociado al buen parto se encuentra también en un tratado de ginecología hebreo, cuya edición procede de un manuscrito catalán copiado en el siglo XV, el *Sefer Ahavat Nashim (Libro de amor de las mujeres)*⁸⁶¹. Aquí, sin embargo, no aparece mención alguna a figuras femeninas sino que se

⁸⁵⁹ باب لعسر النفاس. تكتب هذه الصورة في شط اوراق وتلقه المرأة بلسانها رقية لجميع الامراض عن عبد الله بن محمد عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رجل ياتينا من نحو الخريبة فقال لنا يوما ما قرأت هذه على شي من العلال لا عوفيت بسم الله الرحمن الرحيم اسكن سكنتك بالله الذي سكر ليل والنهار وهو السميع العليم بسم الله الرحمن الرحيم اسكن سكنتك بالله الذي يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكها من احد من بعده انه كان حليما غفورا. “Tratado del modo de construir alhircos o talismanes”, BRAH, Col. Gay. Caja 273, nº 41, f. 2r. Véase también anexo IV, p. 483.

⁸⁶⁰ Douthé, Edmond, *Magie et religion*, p. 60.

⁸⁶¹ Si bien su editora y traductora lo asocia a la figura planetaria de la Luna, siguiendo el tratado matemático de Girolamo Cardano, *Sefer ahavat nashim*, pp. 59-60.

acompaña de versículos de la Torah, además de las instrucciones para inscribirlos en una vasija de barro y colocarlos debajo de la planta del pie de la mujer.

Las metáforas que introducen los versículos parecen dirigidas en el mismo sentido que las menciones a la azora de lo inevitable, que vimos anteriormente. Sin embargo, aquí, se atribuye a un rabino y su retórica recurre a un tropo mucho más familiar para la comunidad judía: la esclavitud en Egipto. Así se expresa en el texto que acompaña al cuadrado:

“Según el rabino R. Nahman, estas son las fórmulas [cuadrado de tres] Diciendo los prisioneros, ¡salid!; y a los que están en las tinieblas, ¡mostraos! En las llanuras arenosas se apacentarán y por todas las dunas estará su pasto’. ‘Para sacar prisioneros de la mazmorra, de la prisión a los habitantes de las tinieblas’ [el texto rodea el cuadrado de derecha a izquierda]”⁸⁶².

La mención a Nahmánides junto al talismán no se refiere a su autoría del mismo sino a la legitimidad que debía asignarle este cabalista, rabino mayor de Cataluña en el siglo XIII, que vivió en una época cercana a la composición de la obra en que se inserta.

La Cábala fue una doctrina que empleó las equivalencias numéricas de las letras del alfabeto hebreo a partir de consideraciones cosmológicas, lo cual dio lugar en ocasiones a hipótesis de tipo mesiánico como el cálculo de la fecha de la llegada del Mesías que, según los cálculos astronómicos, correspondía con el triunfo del judaísmo en España⁸⁶³. El nacimiento de una criatura tras un parto difícil y la instauración del judaísmo tras un periodo de tribulación son dos imágenes relativamente próximas, a la vez, con la del cautiverio judío que se describe en la Torah.

Los métodos astrológicos árabes habían adoptado la creencia de Saturno como el planeta asociado al pueblo judío, lo cual podía tener consecuencias a nivel del cómputo astrológico sobre las eras de auge de cada una de las religiones monoteístas, además de una incidencia en la atribución de las cualidades malignas del planeta sobre el carácter judío⁸⁶⁴. Los dos planetas nefastos, según la astrología árabe, son Saturno y Marte, de los cuales el primero es el más temido, tanto por la extensión de su órbita, lo cual determina enfermedades u otro tipo de desgracias por largos periodos. Su asignación de patronazgo sobre el judaísmo además, sería motivo para que la astrología judía

⁸⁶² Ídem, pp. 85-86 y 174.

⁸⁶³ Kriegel, Maurice, “The reckonings of Nahmanides and Arnold of Villanova: on the early contacts between Christian millenarism and Jewish messianism”, *Jewish History* 26 (2012), pp. 17-40, 24.

⁸⁶⁴ Sela, Schlomo, “Abraham Ibn Ezra’s appropriation of Saturn”, *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 10 (2004), pp. 21-53, 28-29.

desarrollase la teoría de que el carácter nefasto de Saturno dependía de la actuación del pueblo judío en la tierra, es decir, que portaba un carácter redentivo cercano al mesianismo⁸⁶⁵. Los métodos de la cábala práctica, en que se combina el valor de las letras de los Nombres de Dios, adoptaba el método de la astrología árabe y la actitud de los cabalistas españoles respecto a su utilización fue ambivalente: “De hecho, algunos cabalistas eminentes como Cordovero, la aprobaban”⁸⁶⁶.

La combinación de los métodos de la astrología árabe y la cábala práctica podría tener su ejemplo más palpable en el uso que se hace del cuadrado de tres en la España medieval y moderna donde, como ya se ha mencionado, se operó la popularización de los métodos combinatorios y las técnicas cabalísticas en torno al ritual para el buen parto. Los intereses sanadores de las técnicas mágicas empleadas por los miembros de las tres religiones mayoritarias habrían posibilitado el uso de los mismos mecanismos en torno a la generación.

6.4.2. El talismán para expulsar el ‘leyto’

En el manuscrito de la J59 encontramos una receta para expulsar el ‘leyto’, con utilización de signos mágicos, que puede ser entendida también a la luz de las técnicas de combinación cabalísticas junto a las propiedades de las letras y los signos enigmáticos:

“Caso para la muÿer que pare y no puede echar el leyto. Escribe estos aljawatimes [sellos] y lígalos en su pierna la izquierda y desde que habrá echado el leyto, quítalo luego. *Wa- 'alà haḍihi amāmalā l.ḥḥḥḥ dur wa-ṭifl. Acabó*”⁸⁶⁷



Como vemos, en esta receta se utilizan un ideograma formado por dos signos antejados integrados, así como una estrella en forma de Sello de Salomón. Ambos

⁸⁶⁵ Rodríguez Arribas, Josefina, *El cielo de Sefarad. Los judíos y los astros (Siglos XII y XIV)*, Córdoba: El Almendro, 2011, pp. 91 ss.

⁸⁶⁶ Scholem, Gershom, *La Kabbale*, pp. 199-200.

⁸⁶⁷ Ms. árabe-aljamiado J59, BTNT, f. 218r. Véase también anexo III, p. 455.

signos están ideados para ser escritos y colgados en la pierna izquierda de la recién parida con el objetivo de expulsar los restos orgánicos del lecho fetal, la placenta. Teniendo en cuenta el parecido formal de los signos antejados con el alfabeto copto, que se ha extractado en el capítulo segundo⁸⁶⁸, y a la luz de lo comentado respecto a las cualidades humorales de las letras, se puede formular una teoría sobre la aplicabilidad científica de los signos antejados en recetas de magia terapéutica como esta, partiendo de las propiedades de las letras.

Según Ibn Buklāriš, los medicamentos se clasifican según las facultades que experimentan los cuerpos tras su aplicación las cuales pueden ser: atractiva, retentiva, digestiva o expulsiva, desarrolladas de acuerdo a las cualidades caliente, fría, húmeda y seca de los simples⁸⁶⁹. Una hipótesis de interpretación basada en el alfabeto copto extractado en el capítulo segundo y su correspondencia con las cualidades humorales de las letras del alifato⁸⁷⁰ daría como resultado la posibilidad de que los signos representados en el talismán se trataran de una *kāf* (ك) inscrita dentro de una *šīn* (ش) o bien una *zā'* (ظ). Teniendo en cuenta las propiedades de las letras según el esquema de los humores, la letra *kāf*, que se relaciona con la luna y es de cualidad acuosa, estaría reposando sobre el símbolo que representa a la letra *šīn* -o *zā'*-, que en el esquema arriba precisado corresponde a la tierra, pero que en otros cálculos tiene propiedades calientes y secas, como explica Doutté, basándose en Ibn Jaldūn:

“La letra *šīn* sirve, llevada en amuleto según el *yādwal* [cuadrado mágico] que se acompaña, con el nombre escrito del sujeto y el de su madre, para reconciliar los enemigos; si el nombre está escrito al revés, excita al odio. Existe una *riāda* [práctica] de *šīn* con ejercicios mortificatorios y una *da'wa* [oración] especial que permite invocar un genio: es H'erdīā'īl, el 'servidor' de *šīn*”⁸⁷¹.

Según Ibn Jaldūn, por tanto, las cualidades de la letra *šīn*, ígnea, se derivan del humor caliente y seco que se le adscribe⁸⁷² y son, como vimos en el capítulo dedicado a la medicina de mujeres, la emenagoga y expulsiva, las mismas que se encuentran en los simples calientes en grado tercero y cuarto y que acompañaban a ciertas familias de plantas, como las mentas y los tomillos.

⁸⁶⁸ Véase p. 97.

⁸⁶⁹ Samsó, Julio, *Las ciencias de los antiguos*, p. 270.

⁸⁷⁰ Véase cap. 2, pp. 97 y 100.

⁸⁷¹ Doutté, Edmond, *Magie et religion*, pp. 178-179.

⁸⁷² Véase cap. 2, p. 100.

La inscripción del símbolo que representa la letra *kāf*, acuosa, dentro de una *šīn*, ígnea, dos elementos que se combaten entre sí, podría tener el objetivo de favorecer la expulsión del elemento acuoso, la placenta, por medio de la atracción que se opera por el elemento cálido, como ya vimos operar a los simples que favorecían la expulsión de la menstruación⁸⁷³.

Esta explicación, que ilustraría una posibilidad de desciframiento talismánico, pone en funcionamiento la combinación de nociones herméticas con la práctica del galenismo como se refleja en los procedimientos mágicos destinados a la sanación que se encuentran en las recetas de los manuscritos aljamiados. En ellas están muy presentes las concepciones sobre la naturaleza de los simples y su acción sobre los cuerpos en conexión con la idea de los efectos que ejercen las esferas celestes sobre la materia, procedente del pensamiento aristotélico, traducidas en códigos numéricos o jeroglíficos. En este caso, la propiedad de las letras y su cualidad humoral procedería del efecto que el citado planeta ejerce sobre los signos del alfabeto, en una transposición de la doctrina de las firmas que opera en las ciencias medievales⁸⁷⁴.

6.5. Ritos propiciatorios después del parto

Después de analizar el contenido de los mecanismos mágicos que se encuentran en los manuscritos aljamiados para facilitar la llegada al mundo del recién nacido, se va a exponer someramente cómo se desarrollaban algunos ritos sociales post-parto, como el rito morisco de las ‘fadas’, el rito cristiano-viejo del ‘niño quebrado’ y la prevención del ‘mal de ojo’.

El parto y primera infancia son momentos compartidos por una comunidad con el nuevo miembro, y se traducen en un estado de celebración y expectación alrededor de la salud del neonato y su evolución debido a su fragilidad física durante esos periodos. El rito morisco de las fadas, que se intentó suprimir por medio de instrucciones reales, tenía el objetivo de integrar al neonato en su comunidad de religión y una extensión

⁸⁷³ Aunque en la distribución de las letras aportada por Fahd, y que corresponde con la edición de la *Muqaddima* de Slane, la letra *šīn* se considera terrestre, la explicación puede residir en la divergencia de la secuencia del *abʿyād* oriental y occidental:

- Ígneas: A (ا), H (ه), T (ط), M (م), F (ف), S (س), D (د).
- Aéreas: B (ب), W (و), Y (ي), N (ن), D (ض), T (ت), Z (ظ).
- Acuáticas: ʾ (ع), Z (ز), K (ك), Š (ص), Q (ق), T (ث), G (غ).
- Terrestres: D (د), H (ح), L (ل), ʿ (ع), R (ر), J (ج), Š (ش).

Matton, Sylvain, *La magie arabe*, pp. 49-50; Fahd, Tawfiq, *Études d'histoire et civilisation*, p. 32. De hecho, la letra *šīn* aparece en el *yādwal* del Sello del Nombre Inefable aportado por Douuté, correspondiente al planeta ígneo, Marte (مرخيل). Douuté, Edmond, *Magie et religion*, p. 154.

⁸⁷⁴ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, pp. 34-38.

común de siete u ocho días hasta que se realizaba la circuncisión, en caso de que fuera niño:

“Los más importantes ritos de nacimiento eran las fadas, es decir, la consagración del recién nacido a Dios. Cuando el niño tenía siete días era lavado con fines de purificación, se le grababan inscripciones en la frente y se colocaban en el cuello amuletos con versículos del Corán. Entonces se elegía su nombre islámico. Finalmente, se le sacrificaba un animal”⁸⁷⁵.

Ya que las ‘fadas’ eran una pervivencia del rito musulmán y hacían uso de aleyas coránicas, nombres y símbolos musulmanes, se acusaba la imposición de un nombre musulmán (*tasmiyya*) y la realización de los distintos ritos de purificación, su celebración fue prohibida y perseguida, de lo que queda el testimonio de las actas inquisitoriales⁸⁷⁶.

En el manuscrito 52 de la Junta se ha hallado una oración que se recitaba con ocasión del nacimiento de la criatura, “Rogarí de las fadas que se hazen por los naçidos”, traducción aljamiada de un original oriental en el que se mencionan las azoras indicadas para la ocasión. La primera azora del Corán, conocida como *fātiḥa*, ‘la que abre’, también la azora 36, de propiedades especiales según la tradición, protectoras y sanadoras, que comienza con las dos letras enigmáticas que le dan nombre: *yā’sīn*, así como la azora 117 y las tres últimas del Corán: 112, 113 y 114 conocidas por sus virtudes contra el mal de ojo, al que estarían especialmente expuestos tanto la parturienta como la criatura⁸⁷⁷.

Los ritos que seguían al momento del parto morisco suponían el primer acercamiento de la criatura a su comunidad, por medio de los gestos y símbolos protectores que se realizaban sobre el recién nacido. Numerosos procedimientos mágicos atestiguados en los archivos inquisitoriales acompañaban, además, la procura de la buena salud del niño en sus primeros meses de vida. Como ya había sido notado por las autoridades cristianas, el uso de los talismanes para la protección de las criaturas era una costumbre muy extendida entre la población morisca:

⁸⁷⁵ Domínguez Ortiz, Antonio y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos*, pp. 91-92.

⁸⁷⁶ Longás Bartibás, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Cap. XIV: “Ritos del nacimiento”, esp. pp. 256-261.

⁸⁷⁷ Abboud-Haggar, Soha, “Ibn al-Ġazari en la literatura aljamiado-morisca a través de los manuscritos J-LII y T-232”, *AEA* 14 (2003), pp. 21-29, 25.

“Los niños que lleven a bautizar, que no lleven alheña en la frente.-Asimismo proveed de tener mucha vigilancia e cuidado de mandar que no se lleven los niños a bautizar pintados con estrellas ni alheña en la frente ni en la cara, porque la crisma no se ha de poner sobre el alheña, y que en el bautismo se les ponga nombre y sobrenombre de cristiano e no otro. Patenas de plata con una mano en medio.-Que no les pongan al cuello una patena de plata que les suelen poner que tiene en medio una mano con ciertas letras moriscas en que estén esculpidas ni selladas lunas ni otras letras e insignias moriscas, ni otra cosa de las que los moros solían traer”⁸⁷⁸.

Esta mención a la mano que se coloca al niño en una cadena se refiere a la ‘mano de Fátima’, adoptada por la cultura árabe que la denomina con el nombre de la hija del Profeta, compendio de buenas virtudes como se ha citado anteriormente. Su utilización transfiere la cualidad que se atribuye a su propia mano y el gesto en que se muestra, extendida representando el número cinco (por lo que también se le denomina *jamsa*, cinco, en árabe), es un gesto protector y portador de virtudes, ya que además hace referencia a los cinco pilares o mandamientos del Islam⁸⁷⁹. El símbolo también se asocia con la palma o *kaff* de David en los libros de magia mudéjar y morisca, que la incluyen como talismán o alherce para diversos usos entre los que figuran detener la nube (granizo), saber si morirá un enfermo o conseguir buena acogida de una autoridad⁸⁸⁰.



Además, su uso está muy atestiguado en Granada, donde las costumbres islámicas mantienen una cierta vitalidad por medio del contacto con Berbería, como se demuestra en el caso de María Pérez, esclava berberisca residente en Alhama, en 1585, quien besa

⁸⁷⁸ Caro Baroja, Julio, *Los moriscos del Reino de Granada*, p. 206. Respecto al uso de los talismanes de metal, una catalogación de talismanes andalusíes, entre los que posiblemente se incluyan piezas de la época moderna, se puede consultar en el repositorio actualizado por Gaspariño, Sebastian, “Amuletos de al-Andalus”, 2010, <http://www.amuletosdealandalus.com/> (consultado por última vez 18/05/2014).

⁸⁷⁹ Labarta, Ana, “Supersticiones moriscas”, *Awraq* 5-6 (1982-1983), pp. 161-190.

⁸⁸⁰ Albarracín Navarro, Joaquina y Juan Martínez Ruiz, “El *kaff* de David y otros signos mágicos en un manuscrito árabe inédito de Ocaña (Toledo)”, *RFULL* 17 (1999), pp. 457-467.

repetidas veces una mano que está pintada en el vano del baño de la ciudad antes de entrar en él, y como dice la testigo de su acusación:

“Que sospecha qu’está allí la dicha mano desde tiempo de moros señalada en la pared. Porque ellos acostumbran conforme a la seta [secta] de Mahoma tener pintada una mano que en arábigo se llama hança en remembranza de los cinco mandamientos de Mahoma significados por los cinco dedos de la mano”⁸⁸¹.

Como se ve en estos ritos que se llevan a cabo entre la población el simbolismo que se refleja es representativo de las costumbres musulmanas, en que la numerología es importante, tal como hemos visto en el número de oraciones que recitan las hechiceras para los casos de mal de ojo y que recordaremos a continuación.

Por tanto, un elemento que será demostrativo del grado de sujeción a la convención religiosa será el de la numerología. Para apoyar esta idea, aduciré el ejemplo de otro de los ritos post-parto para la procura de salud documentados en los archivos de Inquisición, esta vez celebrado por cristianos viejos. Se trata del rito del ‘niño quebrado’ que tenía por objeto la sanación de la hernia umbilical⁸⁸², para lo cual se procede según atestigua a propósito Beatriz Castellós en Granada “de que la mañana de San Juan se halló a pasar un niño quebrado por un olmo hendido y con la faja del niño faxaron el olmo y le regaron nueve mañanas”⁸⁸³.

Otros usos de marcado carácter religioso como la lectura o recitación del evangelio de San Juan para prevenir el mal de ojo sobre una parturienta y su recién nacido van a indicar en ciertas ocasiones un antagonismo de los cristianos viejos frente a los moriscos. La creencia en el mal de ojo es compartida, si bien los procedimientos para subsanarlo pudieron señalar divergencias entre miembros de ambas comunidades, como se muestra en el caso de la morisca Marta López, recogido por Cardaillac. Ella coloca a la puerta de una cristiana recién parida una escoba adornada con un trenzado como el de una mujer, mientras la vecina le recomienda usar un crucifijo, una imagen de la Virgen o el evangelio de San Juan⁸⁸⁴. También se procede a su lectura en varios de los casos

⁸⁸¹ AHN, Inq. Lib. 1953, nº 82, año 1585, f. 6r.

⁸⁸² Un estudio ha recopilado tradiciones y oraciones respecto a la sanación infantil, Pedrosa, José M^a, “Ritos y ensalmos de curación de la hernia infantil”, pp. 135-171, 153.

⁸⁸³ AHN, Inq. Lib. 1953, nº 104, f. 1v.

⁸⁸⁴ Cardaillac, Louis, *Moriscos y cristianos: Un enfrentamiento polémico, 1492-1640*, Madrid-México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 27-28.

documentados en la misma época para la sanación del niño quebrado, de lo que es un ejemplo el protagonizado por Mosen Salvador⁸⁸⁵.

Este aparente antagonismo entre las dos comunidades, alrededor de los ritos de nacimiento, reside evidentemente en su significado para la introducción del nuevo miembro en la religión de su comunidad mediante el rito pertinente que en el Islam, al menos en el caso de los varones tras la realización de la circuncisión, era prácticamente irreversible⁸⁸⁶. A pesar de la resistencia por parte de los moriscos a adoptar la costumbre del bautismo cristiano, que significaba la pérdida para el recién nacido de su religión y comunidad de origen, la adopción de la *taqiyya* operó como un medio de contrarrestar el bautismo cristiano que no dejaba una marca permanente en la criatura, como sí ocurría en el caso de los miembros varones en el Islam. De esta forma, tras el bautismo los moriscos procedían, en ocasiones, a eliminar los óleos santos en la criatura, como ya señalaban las prohibiciones sobre el ejercicio de las parteras moriscas⁸⁸⁷.

6.6. Conclusiones

El conocimiento de las transformaciones que operan en el cuerpo femenino pasa por la comprensión de las causas que provocan esos cambios y a la capacidad de comprensión colabora considerablemente la propia vivencia de las mujeres. Los intercambios culturales entre las comunidades morisca y cristiano-vieja alrededor de la reproducción dependieron de las circunstancias concretas de cada localización geográfica y de las circunstancias personales de los sujetos.

Como resultado del continuo contacto entre las mujeres en el tratamiento de sus dolencias se observa una tendencia, en los textos y la práctica, a la homogeneización en torno a las creencias religiosas asociadas a cuestiones de salud femeninas. Un buen ejemplo de ello, en el ámbito de los remedios farmacológicos y su referencialidad en la imaginería religiosa, está en la relevancia del papel otorgado a la Virgen María en los ritos para el parto de los textos aljamiados y los talismanes de magia.

La relevancia de las imágenes marianas alrededor del nacimiento de Jesús que se reproducen a partir de la época medieval, se refleja en el uso de elementos que se asocian a la imaginería religiosa de la Natividad para cuestiones relacionadas con la concepción y, sobre todo, para inducir el ‘parto amable’. El uso de estos elementos en la

⁸⁸⁵ AHN, Inq. Lib. 1953, nº 104, f. 7v.

⁸⁸⁶ Longás Bartibás, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, véase el apartado “Circuncisión”, pp. 262-263.

⁸⁸⁷ Véase supra, p. 257.

medicina se observa tanto en manuales de obstetricia modernos como en misceláneos aljamiados de magia y sanación, en concreto los manuscritos J22 ó J59, y también se colige de las prácticas femeninas de magia y sanación consignadas en los archivos inquisitoriales, evidenciando que ambos dominios no estuvieron aislados en el periodo formativo de la medicina de mujeres.

La imagería religiosa, que se fomentaba desde las instancias de poder, dio coherencia a las prácticas mágicas y médicas de los elementos botánicos y farmacológicos que se han presentado y que podían oscilar entre un uso lícito y otro ilícito, según se aplicaran a la concepción o a la anticoncepción, por las mismas mujeres.

La confluencia de las prácticas de cristianos-viejos y moriscos en torno al parto de nutre, por tanto, de referencias religiosas tanto como de simbolismo herméticos, como hemos intentado demostrar en estas páginas. La divergencia en las prácticas en torno a los ritos post-parto viene causada, como ya se ha explicado, por consideraciones normativas y evangelizadoras, en que las formas culturales adquieren los rasgos propios de la comunidad religiosa de acogida de una forma más exclusiva.

Capítulo 7. Entre la magia natural y la magia demoniaca: el exorcismo.

[...] y en llegando a este lugar tomó el dicho Román Ramírez unos aceytes rehervidos en raíces de lirio y le untó las cuerdas de la garganta a la dicha Ana Sánchez y le asió la cabeza con ambas manos una del cerebro y otra de la frente y le volvió la cabeza derecha como de allí la tenía y esto diciendo: -¡Ea, pues estemos quedos si no, venga el sahumero!

(Proceso inquisitorial a Román Ramírez, ADC, Inq. Leg. 343, nº 4876, Deza, 1595-1599, relajado en estatua)

Como sello de este trabajo, en los dos próximos y últimos capítulos, procuraré enlazar las distintas teorías y apreciaciones sobre el universo mágico moderno respecto a la vertiente más compleja de las artes esotéricas. Esta vertiente apunta al exorcismo y la astrología las cuales se asimilan, respectivamente, a las nociones de ‘nigromancia’ y ‘teúrgia’ y suponen las dos expresiones más denostadas del conjunto de las prácticas mágicas, tanto en el Cristianismo como en el Islam. A pesar de su condena por la autoridad religiosa, la práctica de estas artes despreciadas por calificadores y teólogos va a experimentar una importante extensión en la época moderna alcanzando a todos los niveles de la población.

El concepto de ‘nigromancia’, que en griego definía un tipo de adivinación mediante la conjuración de las almas de los muertos (*daimones*)⁸⁸⁸, pasó a denominar la conjuración demoniaca según era recogido por Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* donde dedicó un extenso apartado a la clasificación de los tipos de adivinos y magos⁸⁸⁹. La aparición del ‘demonio familiar’ en España expresa, precisamente, esa hibridación de conceptos que, como veremos, fue producto de la confluencia de concepciones de variado signo en torno a los seres espirituales.

⁸⁸⁸ Sobre la invocación de los muertos en la tradición griega se pueden ver los trabajos de Raquel Martín Hernández, de los cuales voy a mencionar una de sus contribuciones para la edición de las jornadas celebradas en el CCHS, Martín Hernández, Raquel, “Invocaciones a los muertos en los textos griegos mágicos”, en Raquel Martín Hernández y Sofía Torallas Tovar (eds.), *Conversaciones con la muerte. Diálogos del hombre con el más allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media*, Madrid: CSIC, 2011, pp. 95-115.

⁸⁸⁹ En esta clasificación es notable la apreciación de que el término ‘magi’, en principio, denominaba literalmente a los sacerdotes de cultos orientales, como una pervivencia literaria del mito, Klingshirn, William, “Isidore of Seville’s taxonomy of magicians and diviners”, *Traditio* 58 (2003), pp. 59-90, 70-72. Ya se ha mencionado el ensayo de Elizabeth M. Butler dedicado a las figuras representativas del *Mito del mago*, entre las que encontramos, como no podía ser menos, a Salomón, pp. 55-65.

En el mundo musulmán el recurso a la conjuración se realizaba por mediación de los seres espirituales, ángeles o demonios, elaborándose una doctrina adscrita a un tipo de terapéutica que fue aplicada también por los moriscos, en base a lo contenido en el Corán. En las páginas que siguen se va a mostrar la posible procedencia de algunas de las prácticas mágicas del periodo moderno, destinadas al control de los seres espirituales, con especial mención a la versión sanadora de la magia salomónica y su recurso a los ‘genios’ o *ḡunūn*.

La figura de Salomón, cuya semblanza ya ha sido trazada en el segundo capítulo de esta tesis, se completará con el significado del uso de su sello (*ḡatm Sulaymān*) y su efectividad en la neutralización de las enfermedades causada por los *ḡunūn*, los *‘afārīt*, los *ṣayāḡīn* o los *ṭawālīq*, todos ellos seres pertenecientes al sistema demonológico musulmán. Aunque todos estos tipos de entes se solían englobar en el término más amplio de *ḡunūn* se pueden establecer algunas diferencias entre ellos, por ejemplo la naturaleza más agresiva de los *‘afārīt* frente a la promiscuidad de los *ṣayāḡīn*⁸⁹⁰. La popularidad del rey sabio y profeta del Islam procede de su poder de control sobre todos estos seres que en las fuentes árabes se traduce en una maestría sobre el exorcismo. En los textos moriscos su reconocimiento va a estar especialmente conectado con uno de los seres más temidos por ser causante de enfermedades de mujeres y de la primera infancia: la *ḡinniyya* conocida como al-Ḥabība. Ella va a servir como arquetipo para comprender la fisionomía creencial morisca sobre los seres espirituales, siguiendo el hilo conductor trazado en anteriores capítulos en torno a la medicina de mujeres.

En páginas anteriores se han descrito algunos de los tratados de calificación, como el de Ciruelo, que señala la extensión de la práctica exorcística en la época moderna. Como se va a ver claramente a partir de los testimonios inquisitoriales, las prácticas demonológicas que surgen en España y, más en concreto, en el territorio del antiguo Reino de Granada y su área de influencia, responden a concepciones demonológicas conectadas con el bagaje cultural musulmán. Este análisis, que parte de los presupuestos de la historia cultural, de una diversidad de disciplinas académicas y fuentes, viene a completar una laguna en la percepción de la demonología española⁸⁹¹. Conjugando los

⁸⁹⁰ Se puede encontrar una definición y exposición de sus variedades en el valioso estudio etnográfico de Crapanzano, Vincent, *The Ḥamadsha. A study in Moroccan ethnopsychiatry*, Los Ángeles: University of California Press, 1973, pp. 135-137.

⁸⁹¹ La necesidad de la práctica de la interdisciplinaridad en el estudio del fenómeno de la demonología moderna ha sido ya puesta en evidencia por Clark, Stuart, “Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna”, en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004, pp. 21-44.

aspectos antropológico y literario con el estudio de las fuentes e incidiendo en la importancia de entender sus propias categorizaciones se podrá ver que las fronteras entre las creencias de los distintos grupos etno-religiosos se desdibujan a nivel de imaginario mágico.

Antes de introducir las nociones demonológicas propias de la práctica musulmana, se va a clarificar la problemática que circunda el concepto de magia demoniaca, o demonomagia, desde el punto de vista del Cristianismo. Esta rama de la nigromancia tuvo adeptos en todos los niveles sociales y el factor en que se basó su categorización, el recurso a los entes demoniacos, fue siempre concluyente para asegurar su rechazo total por parte de la autoridad religiosa⁸⁹². Sin embargo, no dejó de existir ambivalencia en torno a la denominación, que varió dependiendo de las circunstancias sociales de sus practicantes. De acuerdo a esta perspectiva proponen los recientes estudios que la demonología y la creencia en las brujas son dos sistemas distintos, y así deberían ser tratadas por la historiografía, ya que la primera conforma un género literario. A pesar de ello, el término se consagra en el título de la obra del rey Jacobo I sobre el tema, *Daemonologie* (1576), que precedió la brutal persecución de las brujas escocesas⁸⁹³. La demonomagia, en este sentido, difiere del concepto que se asoció a la creencia en las brujas, ya que aquella se trataría de la vertiente práctica de los presupuestos anticipados en los escritos teológicos.

La práctica del exorcismo, ya fuera del tipo practicado por los moriscos o por los cristianos-viejos, debió ser una plaga en los siglos que ocupan nuestro estudio⁸⁹⁴. En la obra de calificación de las supersticiones del Padre Ciruelo, se condenaba toda aquella práctica exorcística que no fuera practicada por un clérigo, cuya capacidad en la extracción de demonios usurpadores se basaba en el carisma de “los sacerdotes evangélicos de Cristo con [la] potestad divina que tienen sobre los demonios. Y esta se muestra en los exorcismos que le tiene ordenados la universal Iglesia católica que están

⁸⁹² El tema de las creencias y las prácticas demonológicas entre la mayoría cristiano-vieja ha sido trabajado intensivamente por María Tausiet, cuya copiosa bibliografía incluye títulos tan sugerentes como el volumen monográfico que ha editado junto a James S. Amelang, *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004. Sus estudios sobre el fenómeno de la demonología están enfocados desde el punto de vista de la semiótica del lenguaje, como una construcción erudita que alcanza a las masas tangencialmente, a veces influyéndolas, visión que comparten con Stuart Clark, que la expone en *Thinking with demons*.

⁸⁹³ Clark, Stuart, “Brujería e imaginación histórica”, p. 22.

⁸⁹⁴ Gómez Vozmediano, Miguel F., “Exorcistas y embaucadores en La Mancha durante el Siglo de Oro” en Fco. Javier Campos y Fernández de Sevilla (ed.), *Religiosidad en España. Actas del Simposium 1/4-IX-1997*, El Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 1997, v. I, pp. 1049-1068.

en el libro manual de los curas”⁸⁹⁵. Por el contrario, el conjurador “malo y supersticioso tiene otros conjuros secretos que los saben pocos y no los quiere él demostrar sino a sus amigos discípulos del diablo. Y, juntamente con las palabras que dice, hace otras ceremonias de yerbas, y sahumeros de muy malos olores”⁸⁹⁶, refiriéndose con ello a la práctica del sahumero de manera similar a como lo hacían los moriscos.

Por tanto, las nociones sobre demonología que fundamentaban la licitud o ilicitud de las prácticas exorcísticas se encontraban imbricadas con nuevas ideas sobre los espíritus del supramundo. Estas prácticas, consideradas *in extremis*, daban lugar a las denuncias por nigromancia y, entrando en la especulación filosófica, podían formar parte del mecanismo que animaba las esferas celestes.

7.1. La demonología en los contextos cristiano y musulmán

En Europa, el ya citado descubrimiento del *Corpus Hermeticum* y su estudio y traducción habían proporcionado la base por la que la magia hermética pasaba a introducirse en los círculos letrados. El carácter apócrifo y la mezcla de Neoplatonismo y nociones de magia astral hacían especialmente convenientes estos textos para una justificación de las prácticas talismánicas. Personalidades como Marsilio Ficino, Tommaso Campanella o Giordano Bruno fueron figuras preeminentes en este renacimiento hermético europeo⁸⁹⁷.

Al parecer, los filósofos herméticos ponían a prueba los procedimientos contenidos en los libros de alquimia y de elaboración de talismanes, que se multiplicaron a partir de la introducción del *Liber Picatrix* en Europa⁸⁹⁸. Debido a esto, y coincidiendo en el tiempo con el recrudecimiento de la persecución de la magia que se extendía a los propios canónigos, muy dados a la astrología judiciaria, se recuperó el concepto clásico de ‘magia natural’, que se contraponía al de la invocación y la adivinación con recurso a seres espirituales, la Nigromancia, y permitía a una élite eludir la condena por su práctica⁸⁹⁹.

⁸⁹⁵ Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones*, pp. 110-111. En apoyo a lo cual existió también la idea de la capacidad taumatúrgica de Jesús, que resucitaba a los muertos, en la tradición musulmana que lo considera el máximo grado de la hechicería, Douffé, Edmond, *Magie et religion*, pp. 48 y 89.

⁸⁹⁶ Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones*, p. 109.

⁸⁹⁷ Yates, Frances A., *Giordano Bruno*, p. 26.

⁸⁹⁸ Zambeli, Paola, *White magic, black magic in the European Renaissance: From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Leiden-Boston: Brill, 2007, p. 35, donde menciona a los pioneros en el estudio moderno del fenómeno: Nock-Festugière, traductores del *Corpus Hermeticum*, y Thorndike.

⁸⁹⁹ Couliano, Ioan P., *Eros and magic in the Renaissance*, Chicago: University Press, 1987, pp. 156-162, 159.

En el Cristianismo, por el hecho de remitirse a los magos astrólogos del Antiguo Testamento, la teúrgia, o arte de elaborar talismanes, llegó a considerarse con respeto, aunque siempre a nivel de élite. Lo cual difería de la consideración islámica, que condenaba cualquier tipo de práctica referida a un origen mazdeísta, según las legislaciones particulares de las escuelas canónicas (*maḍāhib*)⁹⁰⁰. En cuanto a la distinción erudita entre *Mageia* y *Goeteia* esta última, en Europa, denominaba una obra atribuida a Salomón aunque el término “define grosso modo la magia, confiriéndole una connotación negativa a diferencia de la más elevada, teúrgia”⁹⁰¹.

En el discurso sostenido por Roger Bacon (s. XIII) sobre la legitimidad de la magia natural, ya se superponía el sentido de esta como *ars, via* o *scientia quintae essentiae* frente al de Nigromancia. La división fue retomada por Pico della Mirandola y Ficino, a pesar de que en sus obras de magia espiritual se incluyeran caracteres herméticos, talismanes, sellos, etc., lo cual debía remitir a una práctica mágica con recurso a seres espirituales⁹⁰². El argumento aportado por Pico en la defensa de la magia era el de su utilidad para la certificación de los milagros realizados por Cristo, si se combinaba con la Cábala. El vínculo del pensamiento místico judío con el Platonismo favoreció, por tanto, que estos humanistas tuvieran la Cábala en especial consideración.

Frente a su anterior utilización por las élites cultivadas, se operó una popularización de las técnicas cabalísticas a raíz de la expulsión de los judíos en 1492 tanto en España como en la Diáspora. Las esperanzas mesiánicas fueron el núcleo de este proceso de extensión de la Cábala y sus doctrinas aportaron el potencial redentivo de la actividad teúrgica. En España su principal representante fue el Rabí Nahmánides (s. XIII)⁹⁰³, a quien hemos visto mencionado en el cuadrado de tres para el buen parto del *Libro de amor de las mujeres*⁹⁰⁴. Sus continuadores, versados en la interpretación de la ley según los mecanismos cabalísticos, conjugaron sus principios con la filosofía neoplatónica. La versatilidad de la mística judía es lo que precisamente permite que las técnicas de la cábala práctica penetren profundamente en la fe y las costumbres cristianas⁹⁰⁵.

Hasta ahora se ha podido ver que la magia natural era generalmente considerada un área lícita, aunque solo mientras fuera practicada dentro de los círculos letrados. A partir del recrudescimiento de la censura sobre las producciones eruditas, la magia

⁹⁰⁰ Caro Baroja, Julio, “Introducción. III. Las *Disquisiciones*”, pp. 57-59.

⁹⁰¹ Zambelli, Paola, *White magic, black magic*, pp. 47-57.

⁹⁰² Barbierato, Federico, *Nella stanza dei circoli*, p. 51.

⁹⁰³ Scholem, Gershom, *La Kabbale*, pp. 136-137.

⁹⁰⁴ Véase cap. 6, p. 290.

⁹⁰⁵ Scholem, Gershom, *La Kabbale*, pp. 127-129.

natural, por un lado, y las subclasificaciones de la magia demoniaca, por otro, comenzaron a variar en su consideración, según los autores. Giordano Bruno, por su parte, defendió los vocablos ‘mago’ y ‘magia’ de los cuales afirmaba, con razón, encontrarse denostados en los tratados de demonología como el *Malleus*. Este autor llevaría su interés por la práctica hasta límites transgresores y, en su especial defensa de la magia con recurso a los demonios, la llamada demonomagia, acabó incluyéndola en el grupo de las prácticas de magia natural. A causa de sus opiniones en materia teológica, además de sostener teorías cosmológicas contrarias a lo sostenido por la Iglesia como el heliocentrismo, se expuso a la condena de la autoridad, con lo que fue acusado de herejía y murió por ello en la hoguera⁹⁰⁶.

La importancia de las teorías demonológicas en la construcción moderna del universo mágico parecía difuminarse frente al concepto de ‘magia natural’ que tuvo a Ficino, del que ya se ha hablado en más de una ocasión, como principal representante. Este autor, en su *De vita coelitus comparanda*, aparecida poco antes que el *Malleus*, elaboró una complicada clasificación en que el recurso a los seres espirituales quedaba aparentemente censurado. El único tipo de magia de la que admitía su licitud, a pesar de las prohibiciones, se trataba de la astrología asociada a la medicina⁹⁰⁷.

El ejemplo más palpable de la ambigüedad en que se movía la calificación de la magia con recurso a los demonios se encuentra en la figura del Abad Tritemio, autor de tratados de magia con invocación de espíritus y, al mismo tiempo, un ferviente censor de la demonología asociada al pensamiento medieval, que asumía cualquier invocación de seres espirituales como demoniaca⁹⁰⁸. Al fin y al cabo, la separación artificial entre lo que constituían los dos supuestos polos de la magia había sido producto de la coyuntura ideológica y política, fomentada por la aparición del fenómeno de la brujería:

“Dado que la demonología, tal como la habían desarrollado los inquisidores dominicos, era una extensión de la cosmología seudoaristotélica, los protestantes la defendieron con igual obstinación. Aunque Lutero no citara el *Malleus* y Calvino no reconociera su deuda con los escolásticos, la deuda era evidente y la reconocerían sus sucesores. Al igual que la ciencia que integraba, la demonología era una herencia común que los reformadores, en vista de su gran conservadurismo, no podían negar. Yacía en un nivel más profundo que

⁹⁰⁶ Couliano, Ioan P., *Eros and magic*, pp. 157-158.

⁹⁰⁷ Zambelli, Paola, *White magic, black magic*, pp. 22-23.

⁹⁰⁸ Ídem, pp. 90-91.

el de las disputas superficiales sobre las prácticas religiosas y la mediación del sacerdote⁹⁰⁹.

En todo caso, lo que se pretende resaltar aquí es que, mientras que a nivel de élites se desarrollaba toda una ciencia esotérica a partir de la combinación de teoría y práctica herméticas, el mayor interés de los teólogos se centraba en la censura de las prácticas mágicas de la clase baja. Esta preocupación por lo que ocurría a nivel popular y su control por la autoridad se debía a la necesidad de mantener apartada a la población inculta de estos conocimientos.

Como propone Nancy Caciola, la dialéctica que operaba en el discurso teológico alrededor de los conceptos de ‘misticismo’ y ‘posesión’, correspondientes a las realidades opuestas de inspiración divina frente a demoniaca estuvo al servicio de la autoridad aunque su significado no dejaba de verse sometido a una negociación constante alrededor de fenómenos locales⁹¹⁰. El discurso de la demonología en Europa era, por tanto, un ámbito acotado y limitado a las élites ya que el recurso a los seres espirituales, tal como era entendido en los círculos eruditos del Renacimiento europeo, era el centro de un debate filosófico y, a nivel popular, suponía un peligro ante el cual era necesario establecer vigilancia⁹¹¹.

Por esa razón, en España, las autoridades religiosas reglamentaron la práctica del exorcismo, ejercitado por el estamento eclesiástico, para evitar su práctica entre los legos “que echan a perder las ánimas de los cristianos”⁹¹² ya que la asiduidad con la que se ejercitaba el fraude en estas cuestiones llevaba a tener, respecto al cura exorcista, “sospecha de él que debe ser nigromántico hechicero”⁹¹³. La lista de clérigos practicantes debió de alcanzar niveles alarmantes proliferando, incluso, entre ellos la competitividad en materia exorcística. Lo cierto es que la teología clásica no había intentado negar en ningún momento la realidad de la existencia de los seres espirituales que habitaban las esferas celestes, a los que se podía invocar para neutralizar su efecto en la vida del ser humano⁹¹⁴:

⁹⁰⁹ Trevor-Roper, Hugh, *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, Buenos Aires-Madrid: Katz, 2009, p. 194.

⁹¹⁰ El problema de la categorización ha sido objeto de acercamientos basados en la espiritualidad femenina entre el medievo y la modernidad como el de esta autora, Caciola, Nancy, “Mystics, demoniacs, and the physiology of spirit possession”, pp. 268-273.

⁹¹¹ Zambelli, Paola, *White magic, black magic*, p. 76.

⁹¹² Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones*, p. 108.

⁹¹³ Ídem, p. 109.

⁹¹⁴ Lemay, Richard, “L’Islam historique”, p. 23.

“La misma sospecha aunque no tan grande hay del clérigo, o fraile que exercita este oficio como suyo más que de otro clérigo diciendo que en este caso él tiene más virtud natural, o sobrenatural que los otros, que son de las mimas órdenes como él. Que de cierto son nigrománticos estos como los otros. Y el diablo para más los engañar les ha enseñado ciertos conjuros casi semejantes a los que se usan en la santa Iglesia católica contra los demonios para los compeler a que salgan aunque no quieran de los cuerpos de los hombres”⁹¹⁵.

Los principios que conformaban la creencia en la realidad de las fantasías demoniacas en los teólogos modernos, y su condena, fueron producto del impacto de la demonología tomística en la teoría aristotélica de la cognición⁹¹⁶. Estas consideraciones sobre los engaños a los que induce el demonio, dieron forma a la idea de *praestigium*, equiparable a las acciones llevadas a cabo por los magos⁹¹⁷. La idea se reproduce en las calificaciones de ‘embeleco’ respecto al delito mágico que abunda en las actas inquisitoriales, por el cual se considera una astucia la acción del mago dirigida a engañar o alterar la percepción del observador, fenómeno sobre el cual han llamado la atención algunos estudiosos de la historia de la magia como Keith Thomas⁹¹⁸.

Por otro lado, la idea está muy en la línea de la teoría de la magia expuesta por Ibn Jaldūn a propósito del ilusionismo, el más denostado de los tres principales tipos de magia, ya que induce al engaño:

“Las almas de los magos son de tres clases, las que se describen a continuación. La primera es la que ejerce su influencia por medio de la fuerza mental exclusivamente, sin ningún instrumento ni ayuda ninguna, y es la que los filósofos llaman ‘brujería’ [*sihr*]. La segunda se ejerce con ayuda del temperamento de los astros, de los elementos, y de las propiedades de los números. Es a la que se denomina ‘talismanes’ [*tilasmāt*] y su nivel es más débil que el de la primera. Y la tercera ejerce su influencia con las fuerzas de la imaginación. Quienes la practican basan esa influencia en las fuerzas imaginativas, que manejan de una determinada manera y logran adherir a ellas ciertas formas de fantasía, celajes y figuras, según la intención que se hayan propuesto. Luego las hacen asentarse en el sistema sensorial de quienes la han observado, con su fuerza psíquica, que es capaz de ejercer esa influencia. Y entonces, quienes las han observado las contemplan como si estuviesen en el mundo exterior, aunque no es así. Por eso se oye decir a alguno que ve

⁹¹⁵ Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones*, pp. 109-110.

⁹¹⁶ Clark, Stuart, *Vanities of the eye. Visions in early modern European culture*, Nueva York: Oxford University Press, 2007, pp. 131-132.

⁹¹⁷ Ídem, p. 128.

⁹¹⁸ Thomas, Keith, *Religion and the decline of magic*, pp. 217 y 243.

un jardín, o ríos, o alcázares aunque no haya nada de eso. Es lo que los filósofos denominan ‘encantamiento’ [*ša’wada*]⁹¹⁹.

En sus consideraciones sobre el ilusionismo se especifica la reprobación de la configuración de las imágenes ficticias en base a lo estipulado en la ley islámica (*šarī’a*)⁹²⁰. Lo cual responde al mismo tiempo a la división entre magia propiamente dicha (*siḥr*), el arte talismánica (*tilasmāt*) con recurso a la invocación a los seres espirituales, la cual haciendo recurso a la invocación de ‘malos espíritus’ hace que se considere una práctica condenable desde la ortodoxia, y el ilusionismo (*ša’wada*), el más reprobable de estos tres tipos⁹²¹.

Los estudios acerca de las concepciones cristianas medievales sobre la magia remiten a Isidoro de Sevilla como teorizador de la naturaleza de las ilusiones ópticas causadas por la naturaleza demoniaca de aquella. Este consideraba la intervención demoniaca como principal causante de las visiones e imaginaciones que están detrás de la indagación de los hechos futuros, los engaños causados a los sentidos de los cuales ya ha sido mencionado el *praestigium* e, incluso, la “manipulación de objetos mediante procesos como la locomoción o la explotación de virtudes ocultas propias de la naturaleza (punto de intersección de la magia natural y demoniaca)”⁹²². A partir de estas consideraciones sobre la naturaleza del hecho mágico en que la figura del mago se equipara a la del prestidigitador, en paralelo con el desarrollo de una teoría de la ‘magia óptica’, las ideas científicas sobre la impresión del objeto en el órgano ocular pasan a ser consideradas en la formación del concepto de ‘magia’. En este sentido se expresa uno de los últimos tratados sobre supersticiones del siglo XVI debido a la pluma del jesuita español Benito Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, en el cual se divide la magia entre natural y demoniaca dependiendo del efecto que causa en el público⁹²³. Francisco Torreblanca, que consideraba la licitud de una magia natural restringida a una élite, siguiendo la línea abierta por el Padre del Río, en su *Daemonologia, sive de magia naturali* (1623), “nos muestra cómo el diablo es capaz de actuar sobre las tres potencias del alma, a saber, incentivando la memoria, haciendo el

⁹¹⁹ Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal*, p. 966.

⁹²⁰ Lemay, Richard, “L’Islam historique”, p. 26.

⁹²¹ Ídem, p. 31.

⁹²² Kieckhefer, Richard, “The specific rationality of medieval magic”, *The American History Review* 99/3 (1994), pp. 813-836, 817-818. Es interesante señalar, respecto a la clasificación isidoriana, que tanto los ‘prestidigitadores’ como los ‘maléficos’ eran incorporados en la presunción de invocación demoniaca, Klingshirn, William, “Isidore of Seville’s taxonomy”, p. 70.

⁹²³ Clark, Stuart, *Vanities of the eye*, p. 80.

intelecto más sutil y mejor, y, aunque no puede forzar la voluntad, es capaz de influirla con visiones e imaginaciones e inclinarla a las pasiones”⁹²⁴.

El poder de la facultad imaginativa podía operar en razón de las imágenes que imprimía el sentido de la vista en la imaginación, de la misma manera que el sello dejaba su impronta sobre el papel o la cera lo cual, como ya se ha expuesto, era una idea recurrente en las teorías generativas en las cuales el papel de la mujer se volvía paradójicamente activo durante la gestación del feto, cuando este adquiría su forma⁹²⁵. Las teorías científicas que utilizaban la metáfora del sello, por otro lado, tenían una incidencia importante en la explicación del influjo de los cuerpos espirituales en la fisionomía femenina, la cual se veía más susceptible que la masculina a la recepción de seres demoniacos debido a su mayor número de aperturas naturales⁹²⁶.

En paralelo con todos estos desarrollos teóricos, la práctica del exorcismo o invocación de demonios fue ganando peso en las condenas por hechicería en suelo hispano, sobre todo entre los moriscos, a quienes encontramos en numerosas ocasiones como sujetos de acusación en las actas inquisitoriales. Como ya hemos comentado, su prestigio se basaba en la creencia de su poder para dominar los demonios derivada del relato de Salomón pero, también a veces, se les podía ver acompañando sus invocaciones a Mahoma, como en el caso de Luisa de Santiago, una partera que realiza sahumeros para expulsar demonios causantes de enfermedades⁹²⁷.

Se ha mencionado ya el famoso caso del exorcista y sanador Román Ramírez el cual, como expondremos en el presente capítulo, procede a realizar un exorcismo sobre Ana Sánchez consiguiendo controlar a la legión de demonios que le afligían desde su noche de bodas con quien todos los sacerdotes habían fracasado, los cuales comenzaban ya a acosar al desposado⁹²⁸.

Dentro de la consideración del prestigio de estos especialistas para el tratamiento de la posesión demoniaca, los hechiceros y hechiceras moriscos recurren a la autoacusación de embeleco como recurso para eludir penas mayores. Ellos prefieren presentarse como impostores que ser juzgados por hechicería pero esto, sin embargo, no

⁹²⁴ Morgado García, Arturo, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz: Universidad, 1999, p. 26.

⁹²⁵ Véase cap. 5, pp. 212-213. López Gutiérrez, Luciano, “En torno a algunas narraciones relativas al influjo de la imaginación materna en el feto: su presencia en los Siglos de Oro, Feijoo, y las leyendas urbanas”, *Culturas Populares. Revista Electrónica* 5/2 (2007), pp. 1-18: <http://www.culturaspopulares.org/textos5/articulos/lopez.pdf> (consultado por última vez 23/05/2014).

⁹²⁶ Caciola, Nancy, “Mystics, demoniacs, and the physiology of spirit possession”, p. 289.

⁹²⁷ ADC, Leg. 283, n° 3945, apud. Blázquez Miguel, Juan, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, p. 39.

⁹²⁸ ADC, Inq. Leg. 343, n° 4876, Deza, año 1595, sin foliación.

elimina la creencia en la efectividad de su magia⁹²⁹. El caso de Lucía de Toledo es ilustrativo al respecto ya que, por su parte, confiesa que sus procedimientos eran fingidos pues, como aseguraba a los inquisidores “que decía a las dichas personas que sabía hacer cosas para ello, y que lo haría, pero que ni hacía nada ni sabía nada sino que lo decía como gitana y, si acertaba, bien, si no, también”⁹³⁰. Se trataba de una estrategia de la morisca para atenuar la acusación de hechicería a la que se arriesgaba y transformarla a los ojos de los inquisidores en un delito de embaucamiento.

En cuanto a los posibles conocimientos sobre escatología musulmana por parte de Lucía, ella parece de entrada diferenciar a Iblīs, y a los genios o *ŷunūn*. El primero, Iblīs, corresponde a Lucifer, el Demonio de las escrituras, a quien Lucía de Toledo parece estar describiendo en su proceso, aunque le observamos cierta confusión conceptual, al ser preguntada sobre la naturaleza del ser al que ella exorciza:

“Que había oído decir que Dios que había hecho un hombre muy hermoso y que le había puesto rabo y porque le había hecho no se qué que le había abatido a los abismos y que de aquel había precedido los duendes y tornó a decir que se llamaba Lucifer y que era un hombre”⁹³¹.

Al parecer, Lucía reproduce la creencia de que los duendes (genios, demonios) proceden del mismo Lucifer si bien, según la creencia musulmana, los *ŷunūn* pertenecen a un nivel distinto de realidad. Es interesante también tomar en consideración lo admitido a continuación en su testimonio: “oyó decir que sería el duende el mismo Lucifer, o el ramo dél, o algún aire dél”⁹³². El ser al que Lucía exorciza, en el caso de Isabel López era conocido en la España moderna como ‘duende de casa’, y su creencia estuvo ampliamente extendida, si bien no existen suficientes estudios sobre este tema⁹³³.

Pervivencias de la creencia en los duendes son transmitidas en las actas inquisitoriales, en relación con la capacidad mediadora de ciertos individuos como el caso del niño morisco Agustín de Ribera, el cual es considerado un santo entre la

⁹²⁹ Tausiet, María, *Abracadabra Omnipotens*, p. 130.

⁹³⁰ AHN, Inq. Leg. 198, n° 3, años 1540-1541, sin foliación.

⁹³¹ Íbidem.

⁹³² Íbidem.

⁹³³ Aunque, ciertamente, el procedimiento que Lucía utiliza para exorcizarlo es muy cercano a la descripción de los rituales de las cofradías estudiadas por Crapanzano que consiste, entre otros procedimientos, en ofrecerle alimentos y realizar sahumeros, Crapanzano, Vincent, *The Hamadsha*, p. 291. La similitud entre los conceptos del “duende de casa” y el *ŷinn* indica que Lucía pudiera ser una especialista en el exorcismo relacionado con dolencias femeninas, sobre lo cual parece existir un tipo de medicina islámica, *ṭibb al-ruqqa*, según especifica Dols, dirigida a aliviar la posesión sufrida por mujeres, Dols, Michael W., *Majnūn: the madman in medieval Islamic society*, Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 300-301.

población morisca de Ávila por las visiones que tienen lugar durante sus arrebatos extáticos, los cuales parecen tratarse de crisis epilépticas. Además de la descripción de entes demoniacos y angélicos, Agustín parece visualizar a los duendes transfigurados en “frailecitos, haciendo cosas entre la gente”⁹³⁴.

Este tipo de visión parece reproducirse, tiempo después, en el medio cristiano-viejo en el caso del ‘Duende de Mondéjar’ que aparece en el proceso inquisitorial de María Medel, el cual se encuentra documentado en la tardía fecha de 1759. Las visiones de María del llamado ‘duende Martinico’ ocurren en la apariencia de un monje capuchino⁹³⁵.



En estos casos no sería arriesgado decir que las creencias en los entes sobrenaturales que pueblan la escatología musulmana podían haber experimentado una asimilación con la demonología cristiana, para permitir su aceptación por el sistema de creencias dominante mientras, entre los moriscos, iban despojándose de su sentido original⁹³⁷.

Este proceso de adaptación se comprueba en los ensalmos que se encuentran en los libros de magia así como en manuales misceláneos destinados a consultas legales, como el manuscrito aljamiado J3 que se puede definir como un cuaderno de anotaciones y manual de casos prácticos para el uso del alfaquí. En este manuscrito se comentan

⁹³⁴ AHN, Inq. Leg. 197, nº 16, años 1541-1545, f. 66v. Véase también García-Arenal, Mercedes, “A Catholic Muslim prophet. Agustín de Ribera, “the boy who saw angels””, *Common Knowledge* 18/2 (2012), pp. 267-291.

⁹³⁵ AHN, Inq. Leg. 92, nº 10, apud. Blázquez Miguel, Juan, *Hechicería y superstición*, p. 56.

⁹³⁶ Goya, Francisco de, “Duendecitos” (Serie “Caprichos”, 49): “Los verdaderos duendes de este mundo son ciertos espantajos de muchas especies que comen y beben y se ríen de los demás”.

⁹³⁷ Véase el mencionado estudio de Cardaillac-Hermosilla, Yvette, *Los nombres del diablo. Ensayo sobre la magia, la religión y la vida de los últimos musulmanes de España: Los moriscos*, Granada: Universidad, 2005, además del monográfico editado por María Tausiet y James S. Amelang, *El diablo en la Edad Moderna*, ya citado.

nociones como las que aparecen en el *Misceláneo de Salomón* acerca de la sanación exorcística. En los folios de dicho manuscrito, además, se describe la naturaleza de los *aseitanes* (sing. *šayṭān*, demonio) o *alýines* (sing. *yinn*, genio, demonio), es decir, los demonios de la tradición musulmana que, por un lado, mantienen rasgos de la creencia musulmana y, por otro, parecen coincidir con lo afirmado por Lucía respecto a los duendes:

“Dixo un sabio que los *almalakes* [ángeles] todos son másculos y no tienen de las propidades de los hombres, porqu’ellos no orinan ni fientan y ellos no enÿendran. Y los *aseitanes* [demonios], hay dellos másculos y fenbras y enÿendran y no mueren dica el día del ýudísio [Día del Juicio]. Y los *alýines* [¿duendes?], hay dellos másculos y fenbras y enÿendran y viven y mueren y son muslimes creyentes y creyentas como los fiÿos de Adán. Y son todos fiÿos de Eblís [Iblis, Lucifer] y son de otra naturaleza”⁹³⁸.

De una forma o de otra, el fenómeno descrito en el manuscrito aljamiado y tratado por Lucía no era del todo desconocido por el resto de la sociedad española. Una parte considerable de la producción literaria de los siglos XVI y XVII se había dedicado a explicar ciertas creencias extendidas entre la población, resultando un curioso testimonio sobre la complejidad que alcanzó, al menos hasta el siglo XVIII, el discurso sobre la realidad de los duendes⁹³⁹.

El Padre Fuentelapeña, en su diatriba sobre la naturaleza de los duendes, *El ente dilucidado* (1676), niega que estos sean ángeles, ni demonios, ni almas separadas, ni animales, sino que su visión y sensación corporal procede de una fuerza “semejante a la que procede del aire, de una especie de epilepsia o apoplejía de humores”⁹⁴⁰. Es, pues, producto de la imaginación estimulada por los vapores que “presentándose con la mezcla de aquellas materias nubilosas oscuras, y movidas a la fantasía, esta concibe en ellas ya el león, ya el mono, ya el diablo, que baila, o acomete”⁹⁴¹.

La diferencia entre una consideración popular, representada por Lucía, y uotra letrada estriba en el antropomorfismo con que concibe la primera al ‘duende’, mientras en el manuscrito J3 y en el discurso de Fuentelapeña se considera el argumento de las causas naturales. Más acorde con las teorías médicas, la idea de la corrupción de

⁹³⁸ Ms. aljamiado J3, BTNT, f. 204v; Kontzi, Reinhold, *Aljamiadotexte*, v. 2, p. 609.

⁹³⁹ Rodríguez de la Flor, Fernando, “El discurso del duende en los momentos inaugurales del periodo novator”, *Criticón* 103-104 (2008), pp. 153-169.

⁹⁴⁰ Fuentelapeña, Fray Antonio de, *El ente dilucidado. Tratado de monstruos y fantasmas*, Javier Ruiz (ed.), Madrid: Editora nacional, 1978, p. 416.

⁹⁴¹ *Ibidem*.

humores en el cerebro se encuentra en la base de la explicación de las imaginaciones demoniacas. Pero, también en relación a los *yūnūn* de la tradición musulmana, las imaginaciones inducidas por ellos son de una gran importancia en su creencia ya que, junto con el poder sanador del santo o hechicero, conforman la idea de exorcismo. Aunque en este caso no se puedan equiparar al desarrollo de toda una filosofía conectada con nociones de óptica y cognición, las imaginaciones a las que induce el demonio también intervienen en la efectividad de la magia en el ámbito musulmán.

La demonología, en el pensamiento cristiano, por tanto, es abordada desde la teología y desde la filosofía natural con diferentes resultados. En el pensamiento teológico la acción del mago con recurso a los demonios, casi siempre referido a miembros del pueblo llano, equivale a la recuperación de la condena del culto a los dioses paganos, que se esgrimía en la patrística para demonizar a los opositores⁹⁴². En el caso de la magia musulmana, donde existe una condena previa a los cultos mazdeístas como equivalente de magia pagana, la creencia en los *yūnūn*, aunque posiblemente también procedía de creencias pre-islámicas, había sido ya asimilada en el Corán⁹⁴³. Además, la cualidad terapéutica de la práctica del exorcismo, en el Islam, incorporaba ambas vertientes en una sola doctrina. Por tanto, el exorcismo o conjuración demoniaca (*'ilm al-'azā'im*) fue, para el Islam, una práctica que se realizaba bajo el beneplácito de la divinidad mediante un lenguaje imperativo, con el que el agente se dirigía a un ser del inframundo, un *yinn*, para que realizase una acción beneficiosa, casi siempre relacionada con la sanación, o con el deseo de neutralizar su efecto en los seres humanos⁹⁴⁴.

7.2. De la literatura salomónica a los manuscritos árabes y aljamiados

El conocimiento que permite dominar a los seres del inframundo, según la creencia musulmana, se adscribe a la figura y patronazgo de Salomón. Sin embargo, la gran variedad de obras filosóficas y mágicas que le atribuían los clásicos latinos, y que

⁹⁴² Kieckhefer, Richard, "The Specific Rationnality", p. 818.

⁹⁴³ Se pueden aducir, sin embargo, numerosas concomitancias en la morfología de creencias demonológicas entre ambos credos. Un ejemplo evidente son los incubos y súcubos que, en la demonología europea, son comparables al imaginario musulmán de las genios que contraen matrimonio y mantienen relaciones con humanos, Couliano, Ioan P., *Eros and magic*, pp. 148-150; Crapanzano, Vincent, *The Hamadsha*, pp. 138 y 142 ss.

⁹⁴⁴ Como se ha dicho ya a propósito de la ciencia de las letras, el uso del exorcismo estaba permitido siempre y cuando no se utilizasen palabras extranjerías y se actuase por intermedio de la divinidad, en caso contrario, la práctica era considerada ilícita, Fahd, Tawfiq, "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, 42.

mencionan Ciruelo y demás calificadores de las supersticiones, demostraban que la creencia en su cualidad de mago era compartida por los cristianos⁹⁴⁵. Además, la extensión de este papel de garante del conocimiento esotérico a Salomón no se redujo al territorio peninsular, sino que alcanzó a toda Europa, como se va a poder comprobar en las menciones que le dedican las grandes plumas de la escolástica latina. En el caso europeo, la magia salomónica adquiere contornos ceremoniales y está dirigida a objetivos espirituales tanto como materiales mientras que la sanación de dolencias, como parálisis y epilepsia, concentra la mayoría de menciones al rey sabio en las literaturas árabe y aljamiada.

En un capítulo de su *Speculum astronomiae*, Alberto Magno (s. XIII) ya había dado cuenta de una gran variedad de obras de nigromancia y astrología que circulaban en latín atribuidas a Salomón y a Mahoma, entre otras figuras míticas, dedicadas al grabado de imágenes talismánicas⁹⁴⁶.

Dentro de esta variedad encontramos un tratado atribuido a Salomón incluido en la *Opera Omnia* de Arnau de Vilanova (s. XIII), de quien ya se han mencionado en este trabajo varios de sus tratados médicos. Este teórico de la medicina, en un intento de desautorizar la nigromancia, extiende una *Epistola Reprobatione* mencionando uno de los tratados mágicos que circulaban en Europa llamado *Annulis Salomonis*, una completa guía que proveía del esquema exorcístico para invocar demonios así como de instrucciones para fabricar el Sello⁹⁴⁷. Al citado tratado, que fue traducido al latín a partir del siglo XIII, experimentando una amplia difusión, se le suponía un pasado árabe⁹⁴⁸.

El principal objetivo de este tipo de obras, donde la astrología se conjuga con la fabricación de talismanes al estilo de los antiguos lapidarios fue, por tanto, la fabricación del anillo mágico destinado a la búsqueda de tesoros. Esta sería, en España, una práctica vinculada a los moriscos a quienes se asociaba tanto la capacidad de buscar tesoros como la reputación de ocultarlos enterrándolos. El origen de esta práctica se encuentra en las pragmáticas que prohibían a los moriscos llevar sus propiedades al

⁹⁴⁵ Véase cap. 1, p. 68.

⁹⁴⁶ Thorndike, Lynn, "Traditional medieval tracts concerning engraved astrological images", en Nicolas Weill-Parot (ed.), *Mélanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la scolastique médiévale offertes a monsieur Auguste Pelzer*, Lovaina: Bibliothèque de l'Université, 1947, pp. 217-274.

⁹⁴⁷ Vilanova, Arnau de, *Epistola de Reprobatione nigromantice fictionis (De improbatione maleficiorum)*, en Michael R. McVaugh et alii (eds.), *Opera Medica Omnia*, Barcelona: Fundació Noguera-Universitat, 2005, v. VII.1, pp. 32-33.

⁹⁴⁸ *Ibidem*; Thorndike, Lynn, "Traditional medieval tracts", pp. 250-251.

exilio, ante lo cual eran enterradas, también por el peligro inminente de su procesamiento inquisitorial. Al parecer, se extendió entre ellos el procedimiento de esconder sus objetos de valor, que también los cristianos codiciaban, quizá en espera de poder recuperarlos.

Tal hecho alimentó la leyenda sobre los tesoros ocultos que esperaban ser descubiertos por medio de los rituales mágicos pertinentes, de lo cual existen numerosos ejemplos en las actas inquisitoriales. Los moriscos recurrían a mecanismos mágicos para desenterrar los tesoros ocultados por sus correligionarios:

“En Benalguacil, los Benamires don Cosme, don Juan y don Hernando viven también como moros y pratican las mismas penitencias y ceremonias, habiendo aconsejado a este declarante que fuese buen moro y no fuese cristiano; y que el dicho don Cosme hizo ir a su casa a una mora hechicera, que los moros llaman nadar [de la Vall-delda], para que hallase un tesoro y perlas que en Alcoi su predecesor había enterrado en sitio ignorado; y que el mismo don Cosme leía el Alcorán a su mujer y a sus servidores, instruyéndoles en la referida secta mahometana y diciéndoles que era muy buena”⁹⁴⁹.

El segundo motivo, el cual puede ser causa y efecto de la vinculación de las maravillas del pasado musulmán con la magia salomónica, es la creencia en la capacidad efectiva de los magos musulmanes y, por ende, moriscos en la manipulación de los seres del inframundo. Esta popularidad proveía efectividad a sus actuaciones a ojos de sus víctimas, lo cual Thomas relaciona con la capacidad psicológica de los adivinos africanos⁹⁵⁰. La creencia en la existencia de demonios que custodiaban los tesoros provocó una proliferación en la fabricación de anillos mágicos e, incluso, una demanda transmediterránea, como podría mostrar una carta encontrada por la Inquisición a un morisco de Valencia en 1532, solicitando a su remitente anillos de oro fabricados en Argelia⁹⁵¹.

Un buen medidor del nivel de extensión que alcanzaron las obras atribuidas a Salomón, además de sus menciones por los médicos y filósofos escolásticos, son los índices de libros prohibidos, como el catálogo del inquisidor Eymerich donde se incluye, ya en el siglo XIV, el *Liber Salomonis*, tratado que compendia todas las disciplinas que se asocian al conocimiento hermético⁹⁵².

⁹⁴⁹ “Declaración de Juan Bautista, de nombre moro Amet, natural del Cairo, vecino de Sallent, Valencia, 30 de mayo de 1567”, apud. García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, p. 183.

⁹⁵⁰ Thomas, Keith, *Religion and the decline of magic*, pp. 231-234, 243.

⁹⁵¹ Barceló, Carmen y Ana Labarta, *Archivos moriscos*, p. 207.

⁹⁵² Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas*, p. 161.

Pero sin duda la obra que mayor fortuna alcanzó en toda Europa hasta la época moderna fue la *Clavicula Salomonis*, cuyo hallazgo reiterado por el tribunal de la Inquisición muestra que se traducía al romance y se usaba de forma intensiva por la población que sabía leer. Los índices de libros prohibidos, como el de Eymereich, lo incluyeron desde muy temprano, lo cual refleja su demanda por el público culto, y los listados de las bibliotecas que sufren sucesivas quemaduras, desde el siglo XIV, indican su proliferación desde un siglo antes⁹⁵³.

La creciente censura por las autoridades religiosas y civiles indicaría un incremento de la demanda de este tipo de literatura, a la vez que estas condiciones provocaron que la red de producción y comercio de manuscritos se expandiera de forma clandestina como ocurre, precisamente, en el caso de la *Clavicula* en Venecia. Su extensión anterior al siglo XVII se produce al margen de los nuevos mecanismos de producción impresa, empleándose conventos enteros de monjes en una cadena de copiado y montaje de fascículos⁹⁵⁴, lo cual podría explicar los numerosos hallazgos de volúmenes en italiano por la Inquisición española, así como de miembros del estamento eclesiástico haciendo uso de ellos.

Varios ejemplos sobre el uso de la *Clavicula* (o *Llavecita*) pueden ser aducidos donde se muestra su extensión en España, a pesar de la prohibición que recaía sobre su circulación y uso. La mayoría de sus usuarios eran personas con un cierto nivel erudito, como es el caso del bachiller Esteban de Yela, vecino de Torrejón de Ardoz, al que se encuentra en posesión de un ejemplar⁹⁵⁵. Su semblanza ha sido ya trazada por Caro Baroja, y quizá no esté suficientemente subrayado el proceso de copia de manuscritos que parece enmarcar este proceso ya que, por desgracia, no existen muchas más informaciones sobre la posible red de comercio del volumen, o de copiado, en España⁹⁵⁶.

No obstante, para mostrar que la extensión de su contenido fue efectiva a todos los niveles, vamos a incluir una mención a esta obra por parte de una procesada de baja extracción social la cual parece estar, asombrosamente, al tanto de las teorías astrológicas en boga. Las circunstancias en que transcurre su caso ilustran la extensión que alcanzaron estos contenidos, además de su interpretación por individuos semi-

⁹⁵³ Ídem, cap. 7: “El libro mágico (la *Clavicula de Salomón*)”, pp. 159-176, esp. 165-171; Cirac Estopañán, Sebastián, *Los procesos de hechicerías*, pp. 13-14 y 29-30.

⁹⁵⁴ Barbierato, Federico, *Nella stanza dei circoli*, p. 183.

⁹⁵⁵ AHN, Inq. Leg. 190, nº 16, años 1551-1552.

⁹⁵⁶ Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas*, pp. 167-168.

letrados. Se trata de Margarita de Borja, una hechicera con cierto reconocimiento en el contexto de corte, desde donde se acude a ella para los casos de ligadura. Otros oficios que parece dominar son los de maquilladora y adivina, este último por medio de la utilización del mecanismo de las habas, que se ha descrito anteriormente. Ella, en una fascinante declaración, admite a sus comadres tener acceso a un ejemplar la *Clavicula*, el cual está en posesión del suegro de su hija:

“[...] al punto los fue poniendo [los garbanzos] sobre sus faldas haciendo sus apartados y diciendo que el uno era Cola de dragón y el otro Mercurio y el otro Júpiter y otros vocablos de este tono que eran los planetas del cielo y que los que alzaban figuras era cosa de risa sino esto que ella hacía porque en la *Clavicula de Salomón* que ella había pasado toda y leído porque la tenía el suegro de su hija, no había hallado cosa más perfecta”⁹⁵⁷.

Como se ve, los conceptos de astrología que Margarita está utilizando, aunque posiblemente correspondían con el contenido del tratado, se alejan de unas coordenadas precisas y adquieren connotaciones adaptadas al procedimiento mágico que ella desarrolla del cual, por desgracia, no queda más de lo aquí expuesto.

Ya se ha comentado que en los tratados de supersticiones más extendidos, como son los de los calificadores Ciruelo y Castañega, se traduce el estado de confusión que reinaba entre el bajo clero con respecto al tema de la magia y, habría que añadir, también entre el común de la población. Esto se debe en gran parte a que los debates en que se teorizaba sobre la magia y se establecían sus categorizaciones estaban vedados para la mayoría, ya que ocurrían en el interior de ámbitos eruditos o en círculos restringidos. Y, aún así, la distinción entre una alta magia y una magia popular es difícil de precisar, debido a que ambas utilizaban los mismos esquemas y elementos.

En el campo de las artes esotéricas, los individuos con mayor acceso a los círculos en que se debatía y se usaban tratados de magia eran, como no podía ser de otra forma, los eclesiásticos. En el estudio de Tausiet encontramos interesantes relaciones de procesos con la intervención de elementos propios de la magia ritual salomónica, para el descubrimiento de tesoros. Ahí se muestra cómo el uso de la *Clavicula* se dirigía sistemáticamente a la consecución de bienes materiales por medio de la conjuración demoniaca. De forma casi novelada, estos procesos van descodificando las instrucciones para realizar el círculo mágico (que representa al anillo de Salomón) y la preparación

⁹⁵⁷ AHN, Inq. Leg. 83, nº 3, años 1615-1617, sin foliación.

tanto del mago como del instrumental para el rito. En esos ejemplos se nota perfectamente la complacencia de los miembros del estamento eclesiástico, en general, en la práctica de la magia ceremonial, donde competían como diestros usuarios⁹⁵⁸.

En el tratado latino de refutación de las supersticiones que se editó en Flandes, alcanzando cierta difusión en Europa, las *Disquisiciones mágicas* (1599), el padre jesuita Martín del Río se centraba en una especie de teorización cercana a las formas eruditas de la magia. En su tratado, Del Río hace un resumen de los libros de magia conocidos en Europa en el siglo XVI entre los que se encuentra, en un puesto de autoridad, la *Clavicula*, y supone que fue esta obra la que debió de utilizar el Abad Tritemio (s. XV) para la elaboración de su *Esteganografía*, a pesar de las quemaduras que debió sufrir junto a otros tratados en España⁹⁵⁹.

Los procesos inquisitoriales en que se acusaba a clérigos de la posesión de ejemplares de la *Clavicula* son muy numerosos, aunque las penas para ellos no fueran excesivas y, en la mayor parte de las ocasiones, quedaban reducidas a simples advertencias. Tal tendencia se puede ver en la “Reprehension a un religioso que executo sortilegios para buscar tesoros”⁹⁶⁰. En ella se especifica, precisamente, el uso de la *Graffía de Tritemio*, la *Clavícula de Salomón* y la *Clavis Triples*. El argumento moral aducido para su reprensión también se halla especificado y, al mencionar el pecado de la codicia, se emplea el término *cupiditur* “que es raíz de todos los males y bien se ve verificado en la ocasión presente”, ya que había provocado en el clérigo desear ser rico por medios necios y locos”⁹⁶¹.

Se puede aducir igualmente el proceso de Joan Alonso de Contreras y el Licenciado Amador de Velasco, a quienes Caro Baroja dedica un epígrafe de sus *Vidas Mágicas* y que manejan los procedimientos cabalísticos de la ciencia de los Nombres y los cuadrados, combinada con nociones de astrología. Efectivamente, sus procedimientos hacen uso de muchas de las nociones de magia talismánica que se han visto hasta ahora, sobre todo en lo tocante a magia amorosa para uso masculino. En los cuadernos que les son requisados se contienen la descripción de los climas y sus correspondencias

⁹⁵⁸ Tausiet, María, *Abracadabra Omnipotens*, esp. Cap. 2: “Círculos mágicos y tesoros encantados”, pp. 39-77.

⁹⁵⁹ Río, Martín del, *Disquisiciones mágicas*, p. 181.

⁹⁶⁰ AHN, Inq. Lib. 1965, año 1647, ff. 421r-422v.

⁹⁶¹ Ídem, f. 422v.

naturales, recetarios de magia amorosa y con fines materialistas, así como la doctrina de las conjunciones celestes con especial mención a Saturno y Júpiter⁹⁶².

Por tanto, la posesión y uso de ejemplares de la *Clavicula* documentados por el tribunal inquisitorial se refieren la mayoría de las veces a miembros del estamento eclesiástico, quienes suelen demostrar un amplio conocimiento de las artes esotéricas con el uso de terminología mágica hebrea y latina⁹⁶³. El uso de los Nombres de Dios hebreos era común tanto en las obras de magia aljamiada como en los tratados latinos, y el conocimiento de los mismos por los clérigos muestra otra de las vías por las que se extendía este conocimiento en el ámbito europeo.

Anteriormente hemos mencionado el tratado pseudosalomónico hebreo más importante que se tradujo en España al amparo del *scriptorium* alfonsí, el *Sefer Razielis*, un texto de invocación angélica y cábala práctica. En él se establecía una genealogía en torno a la adquisición de los secretos de la magia por los hombres, mediante la inscripción en un anillo que Raziel le entrega a Adán del *Libro de los Secretos*, y que se había transmitido hasta Salomón. En el caso de que se tratara de una adición de la versión latina, se podría considerar que la adscripción de la autoría de Salomón sobre esta obra se fragua en el periodo de las traducciones de obras de magia medievales bajo el patronazgo de Alfonso X, y así también se hacía al monarca leonés destinatario de la sabiduría del rey bíblico, como último eslabón de una cadena⁹⁶⁴.

Lo que parece ocurrir en Europa, por otro lado, es una necesidad de asegurar la autenticidad de las obras de magia ceremonial, ante el fenómeno de la multiplicación de este tipo literatura, con etiqueta de ‘salomónica’. Esto es lo que da a entender Martín del Río cuando afirma que la *Clavicula* era entregada en herencia a sus descendientes por los judíos y los árabes trazando, así, la genealogía de la obra⁹⁶⁵.

La atribución, por tanto, de la autoría de estas obras a Salomón parece otorgarles autenticidad y una consideración profética de tinte islámico o hebreo. Como resultado Salomón, cuya figura ya se había impregnado de un halo de sabiduría derivada de los textos judíos del periodo helenístico, se convertía en el gran preservador de la tradición exorcística en la magia morisca y en la europea, a partir de época moderna, acompañaba

⁹⁶² AHN, Inq. Leg. 97/II, n° 16, “Cuaderno de apuntes varios sobre astrología”. Para la contextualización de este proceso dentro del movimiento de represión inquisitorial a las artes mágicas propia del último cuarto del siglo XVI, ver Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas*, v. 2, pp. 295-338.

⁹⁶³ Tausiet, María, *Abracadabra Omnipotens*, pp. 39-77.

⁹⁶⁴ García Avilés, Alejandro, “Alfonso X y el *Liber Razielis*: imágenes de la magia astral judía en el *scriptorium* alfonsí”, *Bulletin of Hispanic Studies* 74 (1997), pp. 21-39; Fernández Fernández, Laura, “El ‘arte mágica’ en el *scriptorium* alfonsí”, pp. 102-103.

⁹⁶⁵ Río, Martín del, *Disquisiciones mágicas*, p. 181.

el resurgir de la filosofía natural. Su papel en la configuración de las ciencias esotéricas, paralelamente a las traducciones del *Corpus Hermeticum* y la redacción de tratados de magia y filosofía natural, se puede intuir a partir de lo contenido en los pseudoepigráficos como la *Clavicula*⁹⁶⁶.

Por desgracia, hasta ahora no se ha encontrado ninguna versión de la *Clavicula* en árabe, aljamiado o romance⁹⁶⁷. Las citas que se encuentran en los archivos inquisitoriales de ejemplares confiscados no ofrecen una descripción de su contenido y se tratan normalmente de traducciones de originales latinos. Aunque, como ya hemos adelantado, se encuentra documentado un caso en que la traducción castellana, al parecer, parte de un original árabe⁹⁶⁸.

A partir de todo lo descrito, podemos seguir afirmando que, aunque en Europa se conceda a la *Clavicula* unos tintes demonológicos y de que se le haga acompañar de un origen árabe, el exorcismo de corte islámico y la literatura en que se basan sus prácticas tiene unas características y se dirige a unos fines que difieren de los que se le adscriben en el medio cristiano. No quiere decir que entre los musulmanes no existieran amuletos y prácticas dirigidos a alcanzar beneficio material sino que la magia terapéutica, que ha sido siempre considerada lícita, tal como está certificado en la ciencia de los hadices, tiene al exorcismo como su forma más sofisticada⁹⁶⁹.

En cuanto a esta literatura exorcística árabe y aljamiada, el recurso a la figura de Salomón es igualmente intensivo, como se evidencia en el *Libro de dichos*, con varios apartados dedicados a fórmulas exorcísticas o que incluyen menciones de su relato, y mucho más en el *Misceláneo de Salomón*, cuyo contenido va a ser ampliado, más adelante, en este mismo capítulo. Este último tratado árabe que mencionaremos, dedicado a la sanación exorcística, se inserta en uno de los volúmenes que forman parte

⁹⁶⁶ Existe, entre la gran cantidad de ediciones que se han venido imprimiendo desde esta época, una edición moderna elaborada a partir de siete manuscritos existentes en el British Museum, por S. Lidell Macgregor Mathers, *The key of Solomon the king (Clavicula Salomonis)*, Londres: Redway, 1889, así como una descripción de un manuscrito hebreo datado en 1700, por Hermann Gollancz, quien edita una versión facsímil, *Sepher maphteah Shelomo (Book of the key of Solomon)*, Londres: Oxford University Press, 1914, apud. Butler, Elizabeth M., *Ritual magic*, p. 48.

⁹⁶⁷ Aportaremos, en el próximo capítulo, una posible identificación con esta obra en el caso del manuscrito árabe-aljamiado J59.

⁹⁶⁸ Existe un proceso inquisitorial por posesión de un ejemplar de la *Clavicula*, tratándose al parecer de una traducción de un original árabe aunque, según la descripción del manuscrito, se trata de un libro de recetas mágico-terapéuticas, Lamb, Úrsula, “La Inquisición en Canarias y un libro de magia del siglo XVI”, pp. 113-144.

⁹⁶⁹ Dols, Michael W., *Majnūn*, esp. cap. 10: “The practice of magic in healing”, pp. 274-310, 284.

del hallazgo del lote de manuscritos de Ocaña y que, aún hoy, permanece sin un estudio en profundidad de sus características ni una edición completa⁹⁷⁰.

La adecuación de estos contenidos a los casos de exorcismo que se documentan en los archivos de la Inquisición va a ser analizada en relación a las prácticas de Lucía de Toledo y Román Ramírez. El caso de Lucía, un ejemplo de sanación exorcística que puede reflejar la posibilidad de la procedencia islámica y libresca de los elementos del exorcismo morisco, será ampliado en relación a la figura de la *yinniya* conocida como al-Ḥabība. El siguiente caso que consideramos más paradigmático es el del famoso curandero morisco Román Ramírez. Conservado en el Archivo Diocesano de Cuenca⁹⁷¹, en su proceso se muestra que él lleva a cabo una sanación que evoca ampliamente tanto las prácticas documentadas etnográficamente por Crapanzano en el Norte de África, como lo contenido en tratados exorcísticos como el *Misceláneo de Salomón*.

Su sanación de Ana Sánchez y Bartolomé Ortega muestra una especialización en el tratamiento de lo que hoy se denominarían trastornos neuropsicológicos. Pero su proceso dice mucho más, ya que se enmarca en unas circunstancias muy particulares. Al parecer, el mal que aqueja a Ana y que ha sido identificado con la acción de un demonio ocurre tras la noche de bodas, en que le sobreviene una grave hemorragia, tras lo que se niega a mantener relaciones con su marido, volviéndose irascible e intratable. Según la testificación de Bartolomé Ortega, el viejo:

“Dixo que lo que cerca desto pasó que habrá cuatro años poco más o menos que se casaron Bartolomé de Ortega, el mozo hijo deste testigo, y Ana Sánchez, su mujer, natural del lugar de Aldea el Pozo, jurisdicción de la dicha ciudad de Soria, los cuales se velaron en la iglesia del dicho lugar de Aldea el Pozo y el propio día de las velaciones se vinieron a este lugar de Tajaguerce porque no dista más de una legua del uno del otro. Y vinieron con mucho contento y cenaron los novios y boderos en casa de este testigo con mucho regocijo, sin ofrecerse ocasión de pesadumbre, y enviaron los novios a acostar a su casa de por sí que les tenían prevenida. Y a la mañana luego siguiente la madrina y su mujer deste testigo madre de la novia les llevaron de almorzar las cuales les dijeron que habían almorzado los novios y habían quedado contentos a su parecer y la dicha madrina era Catalina Labayo Mujer de Velasco M... vecino de este lugar y después la dicha Ana Sánchez novia no pudo ir a misa porque decían le había venido un flujo de sangre de que

⁹⁷⁰ Aunque, como se mencionó en la introducción, un estudio parcial ha sido realizado por Joaquina Albarracín y Juan Martínez Ruiz (eds.), *Medicina, farmacopea y magia en el “Misceláneo de Salomón”*, Granada: Universidad-Diputación, 1987.

⁹⁷¹ ADC, Inq. Leg. 343, n° 4876, Deza, año 1595.

decían había tenido mucha vergüenza. Y desde entonces dio en aborrecer a su marido en tanto grado que no le podía ver ni comía ni dormía con él ni le podía ver porque no llevaba a paciencia [...]”⁹⁷².

La riqueza en la descripción de las circunstancias familiares y sociales que se encuentran en este proceso lo hace susceptible de un estudio de la función del exorcismo en el tratamiento de los trastornos psicológicos femeninos derivados de la realidad social de las mujeres modernas.

Muchos otros ejemplos que se encuentran en los archivos evocan la práctica del sahumero y la oración por parte de moriscos para curaciones de trastornos neuropsicológicos. Estos ejemplos, en que es evidente el recurso al exorcismo, y otros en que los moriscos y moriscas recurren a ‘demonios familiares’ parece acompañarse de la ayuda de un ‘demonio familiar’, como en el caso de Román, quien recurre al demonio Liarde, el cual le facilita el conocimiento de las terapias necesarias para la sanación de sus pacientes⁹⁷³.

La sujeción de los demonios a las órdenes de Román y la función de su demonio familiar reproduce la idea del carisma de Salomón, quien también contaba con la ayuda de su ministro, Asaf, o Fayqaytūš, como se le llama en el *Misceláneo de Salomón*⁹⁷⁴. Aunque el don de la sanación exorcística había pertenecido a su padre, el rey David, la aparición de Salomón, rey bíblico y profeta del Islam en los relatos exegéticos judíos y musulmanes habría precedido a sus menciones en relación a la creencia en la responsabilidad de los seres espirituales sobre la causa de la enfermedad. Su aparición en los tratados y textos de exorcismo árabes y aljamiados procede, por tanto, de la creencia en su poder sobre los seres del inframundo otorgado por la divinidad y que reposa en la autoridad que le confiere su sello, lo cual encontraba ya ilustración en el Corán (38: 35-38), mientras que en el *canon* bíblico no se menciona esta idea.

Las especulaciones alrededor del contenido del Sello de Salomón procedían del desarrollo de la ciencia de las letras que combinaban nociones de la cábala práctica y conceptos tomados del bagaje islámico. Estos mecanismos, aplicados al misticismo musulmán, dieron lugar a su producto más logrado, el sello del Nombre Inefable el cual, grabado en un anillo, habría pasado de profeta en profeta desde los tiempos de Adán hasta llegar a Salomón, como veremos.

⁹⁷² Ídem, f. 30v.

⁹⁷³ García-Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, pp. 78-79.

⁹⁷⁴ *Misceláneo de Salomón*, p. 132.

7.3. El sello del Nombre Inefable

La historia del Sello de Salomón fue conocida en España desde los primeros contactos con la cultura musulmana, como ya se ha dicho en el primer capítulo de esta tesis⁹⁷⁵. Pero los relatos andalusíes y moriscos lo retratan de acuerdo con su imagen en las fuentes orientales, las cuales desarrollan lo contenido en las azoras del Corán 2 y 38. Su pasaje se encuentra recogido de forma extensa en los relatos de *qiṣaṣ* y, así, al-Ṭaʿlabī narra cómo Dios envía su sello mediante el ángel Gabriel, como un don otorgado al Rey, representando la sabiduría y el poder (*mulk*) sobre las criaturas incluyendo los espíritus, los vientos, los seres humanos, los animales y, en especial, los pájaros, de los que podía entender el lenguaje⁹⁷⁶. En el relato de al-Kisāʿī también se incluye que el Sello había pertenecido originalmente a Adán, desde quien habría ido pasando de profeta en profeta, hasta Salomón⁹⁷⁷.

Lo que tienen en común estos relatos con la literatura pseudosalomónica, por tanto, es la concentración del poder en el Sello y el control sobre los elementos de la naturaleza, como se describe en el Corán y en los relatos de *qiṣaṣ*. A partir de los desarrollos de las ciencias de las letras, la importancia que se concede a la formación de los nombres de los seres espirituales, en la literatura salomónica, reside en la idea de las correspondencias cósmicas y el valor esotérico del lenguaje. Así es concebido por el hermetismo renacentista a partir de la introducción de la Cábala, y el desarrollo de teorías mnemotécnicas⁹⁷⁸, lo cual tenía incidencia en los textos mágicos tanto hebreos como árabes y aljamiados.

De la misma manera en que era imprescindible conocer el nombre del *yinn* que atormentaba a un humano para paliar su efecto⁹⁷⁹, el conocimiento del Nombre Inefable era el objetivo de los especialistas de la magia moderna que intentaban hacerse con el poder que residía en el Sello de Salomón. Su patronazgo en la adquisición de semejante

⁹⁷⁵ Véase cap. 1, pp. 73-74.

⁹⁷⁶ Al-Ṭaʿlabī, *ʿArāʾīs al-majālīs*, pp. 491-495.

⁹⁷⁷ Al-Kisāʿī, Muḥammad b. ʿAbd Allāh, *Tales of the prophets (Qīṣaṣ al-anbiyāʾ)*, Wheeler M. Thackston Jr. (ed.), Chicago: Kazi, 1997, p. 210. El Profeta Muḥammad es, así mismo, considerado como portador del 'sello de la profecía', último destinatario de la cadena profética después del cual no habrá más mensajes divinos.

⁹⁷⁸ Introduzco esta noción ya que el imaginario mágico renacentista coincide en su reglamentación mnemotécnica con las prácticas mágicas moriscas y judías en su utilización del valor de la numerología y la representación simbólica basada en las correspondencias cósmicas. En el caso europeo se refleja muy bien en la traducción del *Pimander* hermético de Ficino, donde los siete vicios y las virtudes se representan por medio de la correspondencia de los planetas y de los dioses mitológicos, Yates, *Giordano Bruno*, p. 30.

⁹⁷⁹ Dols, Michael W., *Majnūn*, p. 291.

don era corroborado en el pasaje de la obra *Kitāb Nāṣir al-dīn* de Aḥmad b. Qāsim al-Ḥaṣṣārī, cuya opinión ilustra la parte práctica de la ciencia de las letras y su aplicación sanadora. Conocido también como Diego Bejarano este autor, de quien se verá en el próximo capítulo su conexión con el sentido esotérico de los Plomos del Sacromonte⁹⁸⁰, era natural de Hornachos al igual que Jerónimo de Rojas de quien ya se han comentado sus supuestos conocimientos sobre las virtudes de la materia y la cualidad de hechicera que le otorga a su esposa⁹⁸¹.

El comentario de al-Ḥaṣṣārī respecto de un pasaje de al-Īfī‘ī (s. XIV), autor de un tratado sobre el uso talismánico del Corán y teórico de la ciencia de los Nombres más Bellos de Allāh, sirve para comprender el mecanismo de elaboración de los cuadrados mágicos, en lo cuales el valor numérico de las letras se combina con las propiedades de los Nombres⁹⁸²:

“Después de leer el [pasaje] mencionado, me quedé muy complacido, y decidí realizar la misma operación. Busqué los nombres del Gran Dios que tuvieran un valor numérico de cincuenta y tres, que es el número del nombre de Aḥmad. Encontré que era el caso de [la suma de] tres nombres [divinos], Wāḥid [Único], Hādī [Guía], y Wahhāb [Donador]. Un sustituto de Wahhāb era Ŷawād, que [a su vez] podía ser sustituido también por Wāḥid. De todos modos, está escrito que Wahhāb es el nombre [de Dios] más poderoso, porque nuestro señor Salomón -¡la paz sea con Él!-, dijo: ‘Señor, perdóname y concédeme tus dones [Cor. 38: 35]’ ”⁹⁸³.

El autor demuestra aquí la importancia de la figura de Salomón en la concepción de los Nombres de Dios, cuyo objetivo para la mayoría de los teólogos que se dedican a teorizar sobre ellos es el hallazgo del más poderoso de todos, el que sería principio y matriz de la sabiduría divina que le otorga la divinidad⁹⁸⁴. En el relato coránico Salomón pide la asistencia divina para alcanzar sabiduría, siéndole concedida junto con el poder sobre los vientos, los animales, los *ĵunūn* y los humanos (Cor. 38: 36-38).

⁹⁸⁰ Boyano Guerra, Isabel, “Al-Hayari y su traducción del pergamino de la torre Turpiana” en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.) *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada. Universidad. 2008, pp.137-158. Véase también cap. 8, pp. 364-367.

⁹⁸¹ Véase cap. 3, pp. 133-134.

⁹⁸² Al-Ḥaṣṣārī, *Kitāb Nāṣir al-dīn*, p. 236.

⁹⁸³ Íbidem. Efectivamente, el nombre Wahhāb es utilizado en varios pasajes coránicos con el sentido intensivo de Wāḥib, significando ‘Aquel que dona en gran cantidad’. Para los comentaristas, lo que caracteriza la *hiba*, precisamente, su absoluta gratuidad, por la cual no se exige contrapartida. En términos jurídicos: “una transferencia de propiedad sin compensación”. Este carácter, según Gazālī corresponde solamente a Dios, Único verdaderamente capaz del don gratuito y desinteresado de la *hiba*. Gimaret, Daniel, *Les Noms Divins*, pp. 400-401.

⁹⁸⁴ Anawati, Georges “Le Nom Suprême de Dieu (Ism Allāh al-A‘zām)”, en *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Nápoles: Instituto Universitario Orientale, 1967, pp. 7-58.

La práctica cabalística de la elaboración de los Nombres Divinos seguía unas coordenadas aritmológicas que los preservaban del conocimiento de los no iniciados. Entre todos estos Nombres, que en la tradición musulmana alcanzan la cifra canónica de 99, existe el que se denomina Nombre Inefable que, según las leyendas de *qiṣaṣ*, debía llevar grabado el anillo de Salomón. El propósito de los taumaturgos musulmanes fue el de encontrar cuál de los 99 Nombres Divinos confería al mago el poder de Salomón. Entre los teólogos, sin embargo, existía la opinión de que todos los Nombres eran iguales en dignidad, y los hadices que hablan de la existencia de este Nombre Supremo no poseen el aval de Bujārī ni de Muslim⁹⁸⁵.

Con todo, existen los hadices reportados por Abū Dāwud y de Tirmidī, así como de Anas ibn Mālik, que mencionan los nombres Ḥayy (Viviente) y Qayyūm (Omnisciente), los cuales proceden de una de las aleyas coránicas más mencionadas en los tratados de magia, la ‘aleya del trono’ (Cor. 2: 255)⁹⁸⁶.

Los 99 Nombres para nombrar a Allāh, como los muy usados en los talismanes y las obras aljamiadas “yā Ḥayy, yā Qayyūm”, corresponden a la naturaleza de sus atributos desarrollados en la mística musulmana, y a este respecto existen las obras de numerosos esoteristas, entre los que han destacado e influido en el occidente islámico al-Būnī (s. XIII), al-Tilimsānī (s. XIV) y otros⁹⁸⁷. Sobre esta cuestión, es al-Būnī quien ha sentado la base de la creencia y la práctica en el mundo musulmán de los Nombres de Dios, al incluirse en su obra de referencia sobre la ciencia de las letras, el *Šams al-ma’ārif*, profusamente copiada y divulgada, para todo tipo de objetivos mágicos, adivinatorios o profilácticos⁹⁸⁸. Este autor explica el significado del enigmático Nombre Inefable a partir de una imagen compuesta de siete signos, comenzando con la estrella de seis puntas o Sello de Salomón que, en ocasiones, se presenta como un pentagrama:



⁹⁸⁵ Dos de los principales tradicionistas, Gimaret, Daniel, *Les Noms Divins*, p. 86.

⁹⁸⁶ Ídem, pp. 85-94, esp. 86-87.

⁹⁸⁷ Hamès, Constant, “La notion de magie dans le Coran”, pp. 42-43.

⁹⁸⁸ Según la mención de León Africano, el tratado circula en Fez a comienzos del siglo XVI, junto con otros dos tratados del mismo autor, al-Lum‘a al-nūrāniyya y el Sirr al-asmā’ al-ḥusnā. Hamès, Constant, “al-Būnī”, ya citado.

La esencia del sello consistiría en su combinación de los textos sagrados de las tres religiones monoteístas, reflejándose en los dos primeros signos la esencia del Corán, los dos siguientes en el Evangelio, y los últimos tres signos pertenecientes a la Torah. Asimismo, los siete signos tienen correlación con los días de la semana, los ángeles, los demonios, los Nombres de Dios, y con las *sawāqīṭ al-fātiḥa*, que ya han sido mencionadas, conformando así una guía de instrucciones para la elaboración de talismanes⁹⁸⁹. También hemos visto cómo la magia de las letras hacía uso de elementos procedentes del acervo hebreo para islamizar los nombres de los ángeles e, incluso, apelar a la divinidad por medio de los nombres hebreos Adonay o Šadday.

La magia angélica está también presente en las obras de magia morisca, siguiendo el mismo esquema pseudo-salomónico del *Sefer Razielis*, asignando la figura de un ángel y un demonio a cada aspecto temporal o astrológico, como ya ocurría en el tratado de al-Būnī. Esto parece corroborar la posibilidad de que el diagrama del sello del Nombre Inefable fuera un tipo de manual de confección de talismanes, remitiendo a las coordenadas indicadas por el texto pseudosalomónico de la *Hygromanteia*, como una suerte de imagen mnemotécnica.

La extensión del sello del Nombre Inefable en la Península, por otro lado, se comprueba en sus numerosas reproducciones tanto en manuscritos de magia árabes como aljamiados, para fines tan diversos como cortar una hemorragia, paliar dolores o devolver la vista a un ciego⁹⁹⁰.

7.4. El exorcismo musulmán y el tratamiento de la epilepsia

El poder de la evocación de Salomón en la conjuración demoniaca, por tanto, yace en la cualidad que se adjudica a los objetos que contienen su sello. Su capacidad taumatúrgica opera en los males que son provocados por los demonios, como en los casos de posesión que se han explicado. Efectivamente, las enfermedades que incluye el *Misceláneo de Salomón* están sobre todo descritas mediante cuadros de parálisis y espasmos. Los síntomas de que adolecían las personas que sufrían el mal de la epilepsia motivaban que se les señalase como endemoniadas o poseídas, y su representación en este manuscrito es la prueba de que el exorcismo se destinaba, sobre todo, a la sanación de este tipo de dolencias que hoy se calificarían de neuropsicológicas.

⁹⁸⁹ Douthé, Edmond, *Magie et religion*, p. 154.

⁹⁹⁰ *Libro de dichos*, p. 21; Ms. árabe-aljamiado J59, BTNT, f. 228r.

Las consideraciones teóricas sobre la manifestación física de la epilepsia se han movido casi siempre en un campo de misticismo que surge de su consideración de enfermedad ‘sagrada’ y define a los enfermos desde la Antigüedad como poseídos por una fuerza sobrenatural. Por ello, la posibilidad de que las descripciones etiológicas que se encuentran en el *Misceláneo de Salomón* se refieran a cuadros epilépticos podría ser, por la precisión de algunas de sus descripciones, de utilidad para el estudio histórico de esta enfermedad.

El fundador del sistema en que se basa la medicina moderna, Hipócrates (s. IV a.C.), argumentó, a este respecto, en su tratado *Sobre la enfermedad sagrada*, en contra de la consideración de la posesión en los enfermos de epilepsia. Afirmaba que los que indujeron a los errores sobre esta dolencia fueron, precisamente, los magos y charlatanes, aunque ya tras la llegada del cristianismo se debe incluir a los monjes y representantes de la jerarquía religiosa. El autor del *De Morbo Sacro*, no los ataca tanto por el peligro que constituyen para la ciencia médica como por su impiedad e irreligiosidad. La razón en que se apoyaban estos ‘impostores’ eran los gestos o movimientos que atribuían a determinados dioses, o la semejanza de los sonidos emitidos con ciertos animales. El médico, sin embargo, asociaba la dolencia a la acción del temperamento flemático sobre el cerebro⁹⁹¹.

Estas consideraciones provocarían una lucha entre las explicaciones científicas y sobrenaturales en la que la visión hipocrática, adoptada por la perspectiva occidental, acabaría desarrollando la teoría de la función psíquica y patológica del cerebro⁹⁹², aunque las explicaciones sobre la cualidad humoral de la enfermedad y la influencia de los entes demoniacos se encontraban imbricadas en la práctica. En época medieval, las especulaciones demonológicas y un rejuvenecimiento de las prácticas mágicas promueven distintos tratamientos terapéuticos de tintes esotéricos, y es ahí donde debemos enmarcar el surgimiento y práctica del exorcismo como el que se contiene en el *Misceláneo de Salomón*.

Se puede asegurar que la epilepsia, en algunos de sus grados, aparece descrita en varios de los setenta y dos entes que deambulan por este manuscrito. Descripciones sobre movimientos exagerados de brazos y tronco, convulsiones y expulsión de espuma

⁹⁹¹ Calvo Martínez, José Luis, “La magia en la Grecia arcaica y clásica”, en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Daímon Páredros. Magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*. Málaga: Ediciones Clásicas, 2002, pp. 79-106, 93-95; Hipócrates, *Tratados médicos. Sobre la enfermedad sagrada*, Carlos García Gual (ed.), Madrid: Gredos, 1990.

⁹⁹² Levy, Jerrold E., “Epilepsy”, en Kenneth F. Kiple (ed.), *The Cambridge historical dictionary of disease*, Cambridge: University Press, 2003, pp. 116-119.

por la boca, junto con la mención a las figuras de animales que representan las fuerzas de los entes causantes de las dolencias hacen pensar, en efecto, en una reminiscencia de cultos egipcios en que los demonios de forma animal poseían al incauto que no se resguardaba correctamente, mediante rituales o talismanes, de su influencia⁹⁹³.

En cuanto al exorcismo en el mundo musulmán se ha desarrollado todo un sistema ritual alrededor de este género de literatura médico-creencial, y la tradición del *maynūn* (poseído por un *yinn*) también “ha servido para designar en algún momento a los locos dotados de una especial virtud y sabiduría”⁹⁹⁴. La tradición platónica de la locura divina que lleva al enajenamiento y posesión por el *daimon* parece comparable al rapto del *maynūn* y la lógica de la posesión demoniaca en el sistema de creencias musulmán es similar al efecto de un exceso de melancolía, es decir, de bilis negra, aun en la obra de Ibn Sīnā⁹⁹⁵. La equiparación que se encuentra en la filosofía aristotélica de la naturaleza entre el furor platónico y la melancolía va a reaparecer en los textos medievales y renacentistas europeos los cuales, al parecer, se apoyaron en autores árabes como Ishāq b. ‘Imrān (s. X), que desarrolla la teoría galénico-hipocrática de los humores⁹⁹⁶.

Se puede afirmar que la práctica médica en el mundo árabe destaca por su diatopismo en torno al diagnóstico de enfermedades mentales y neuropsicológicas. Predomina, por un lado, la teoría galénica como sistema de lógica terapéutica pero, por otro, se mantienen las creencias que sostienen la acción y efecto de los seres espirituales en la salud humana⁹⁹⁷. Como una pervivencia de los rasgos idiosincráticos de la minoría morisca frente a los intentos de asimilación de las autoridades cristianas, García-Ballester ha argumentado la vitalidad de los sistemas de sanación creencial en la comunidad morisca. A pesar de la marginación a la que estuvieron sometidos los moriscos, y quizá como efecto de ella, es evidente que ambos sistemas, el creencial demonológico y el galénico-hipocrático, se alternaban en la práctica de la magia sanadora.

⁹⁹³ Como decía aquel morisco anónimo: “El buen musulmán no debe ir nunca sin amuletos. Porque la persona que va sin ellos es como la casa que no puede cerrarse por no tener puerta. En casa que no tiene puerta entran todos los que quieren. En la persona que va sin amuletos, entran los diablos por todas partes”, Apud. Ribera y Tarragó, Julián, “Supersticiones moriscas”, en *Disertaciones y opúsculos*, Madrid: Imprenta de Est. Maestre, 1928, v. I, pp. 493-527, 512.

⁹⁹⁴ Rodríguez Mediano, Fernando, “Santos arrebatados: Algunos ejemplos de *maydūb* en la *Salwat al-anfās* de Muḥammad al-Kattānī”, *AQ* 13/1 (1992), pp. 234-256, 235.

⁹⁹⁵ Dols, Michael W., *Majnūn*, p. 75.

⁹⁹⁶ Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía*, p. 101.

⁹⁹⁷ Crapanzano, Vincent, *The Ḥamadsha*, pp. 23 y 59; Dols, Michael W., *Majnūn*, pp. 149-152.

La solidez de las concepciones demonológicas musulmanas se puede ver en los cultos extáticos magrebíes manteniendo algunos mecanismos rituales que vemos aparecer en los tratados aljamiados. Las descripciones de los ritos extáticos del Norte de Marruecos escenifican un ‘drama cultural’⁹⁹⁸ cuya viveza estriba en dar coherencia a la estructura social en torno a los ritos de sanación exorcística, que comúnmente se dirigen al tratamiento de las enfermedades mentales, aunque también físicas⁹⁹⁹.

Estas prácticas no solo proliferaron en en Magreb, sino que en la última etapa de la presencia morisca en la Península se produjo un intercambio fructífero entre las prácticas y creencias demonológicas de la población cristiano-vieja y morisca. Un caso bastante revelador de la extensión que alcanzó la creencia en la efectividad del rito musulmán en la posesión se encuentra en torno a los Plomos del Sacromonte por el mismo arzobispo de Granada, Pedro de Castro. El mismo Dobelio, a quien vimos comentando el contenido de uno de los manuscritos encontrados en Pastrana dedicado a la magia salomónica¹⁰⁰⁰, se escandalizaba de que el arzobispo hubiera tratado la posesión de una mujer en Granada, utilizando fórmulas coránicas y una de las oraciones que formaban el mensaje de los Plomos: “No hay otro Dios sino el verdadero Dios. Jesús el espíritu de Dios”¹⁰⁰¹. La nómina, que fue traducida por Alonso del Castillo, iba inserta en un sigilo o un círculo que contenía una estrella de Salomón¹⁰⁰², una imagen que, como veremos en el próximo capítulo, fue muy representada desde los manuscritos aljamiados hasta los Plomos.

La creencia en la eficacia del exorcismo musulmán en la España moderna se demuestra en los numerosos casos de invocación demoniaca de los archivos inquisitoriales donde suelen confluír creencias muy extendidas sobre la naturaleza y hábitat de los entes suprahumanos en el Islam. A nivel de práctica ritual, estas creencias eclosionan en torno a nuevas denominaciones como podía ser el caso del ‘diablo cojuelo’¹⁰⁰³ o como se va a ver a propósito del ‘duende de casa’, donde la escatología musulmana se funde con nociones de demonología cristiana.

⁹⁹⁸ Recuperando el término acuñado por Clifford Geertz y que me parece sumamente oportuno en este último capítulo, Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2003.

⁹⁹⁹ Crapanzano, Vincent, *The Ĥamadsha*, p. 150.

¹⁰⁰⁰ Véase cap. 2, pp. 93-94.

¹⁰⁰¹ García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español*, p. 275.

¹⁰⁰² Ídem, p. 276.

¹⁰⁰³ Tausiet, María, “El guardian del infierno: Demonología y misticismo en la España barroca”, en Ricardo Izquierdo Benito y Fernando Martínez Gil (eds.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: Siglos XVI-XVIII*, Madrid: Sílex, 2011, pp. 83-107.

Vamos a atravesar la orilla que separa las creencias musulmanas sobre los *yūnūn* del universo mágico de la España moderna a partir del culto a Umm al-Šubyān, la madre de los niños, llamada también al-Ḥabība, una *yinniyya* que aparece mencionada tanto en el *Misceláneo de Salomón* como en los manuscritos aljamiados demostrando así que su figura, casi siempre asociada al momento del parto, era una de las más temidas de los seres del mundo intermedio. López-Baralt indica que entre los nombres que se le asignan se encuentran los de al-Qarīna, al-Ṭabī'a, al-Dawla, Salmas, al-Ḥamma y también se la identifica con la Lilith judía¹⁰⁰⁴. Asimismo, la Lilith judía se ha relacionado con Balqīs, la reina de Saba, que aparece en un episodio importante del relato de Salomón en el Corán y también en la literatura de *qiṣaṣ al-anbiyā'*, como ya ha sido mencionado en el capítulo cuarto¹⁰⁰⁵. La Reina de Saba, ejemplo de mujer poderosa como pocas de la antigüedad, fue capaz de competir con la sabiduría de Salomón, según los relatos de *qiṣāṣ*. El personaje de Balqīs está, también, relacionado con el mundo de los *yūnūn* ya que se le supone hija de una *yinniyya*, Rayḥāna bint al-Šukr. La lectura de género que se hace en el análisis de su personalidad en los textos judíos y musulmanes permite reconstruir una parte de la voz femenina que subyace en la literatura y se presenta como un desafío a la autoridad del monarca, en género masculino¹⁰⁰⁶.

Al igual que Balqīs, Umm al-Šubyān es un personaje femenino asociado a la figura de Salomón, al cual se le puede considerar su némesis. Pero, Umm al-Šubyān se puede también relacionar con el culto magrebí de 'Ā'īša Qandīša, a quien Westermarck llega a relacionar con el culto de la diosa fenicia Astarté, formando parte de una panoplia de atribuciones mitológicas a lo largo de la costa árabo-mediterránea¹⁰⁰⁷.

La Umm al-Šubyān de los textos aljamiados es la proyección, en un mundo intermedio, de los sentimientos de las mujeres estériles y traicionadas. Pertenece al mundo infrahumano, aunque comparte con los hombres sentimientos y deseos por los que se siente frustrada y aislada en su propio dolor. Lo importante de su ecléctico imaginario, para la temática de este trabajo, es que actualiza todas las funciones sociales de la mujer moderna: matrimoniales, sexuales, maternas, pero en un sentido negativo. El miedo que suscita su intervención en la vida humana se ve compensado, sin embargo, mediante la elaboración de un culto dirigido a paliar el efecto de sus acciones en la vida humana.

¹⁰⁰⁴ López-Baralt, Luce, *La literatura secreta*, p. 147.

¹⁰⁰⁵ Véase cap. 4, pp. 187-188.

¹⁰⁰⁶ Lassner, Jacob, *Demonizing the queen of Sheba*, p. 190.

¹⁰⁰⁷ Apud. Crapanzano, Vincent, *The Ḥamadsha*, pp. 143 ss.

Si se comparan las descripciones sobre las brujas de los tratados de demonología medievales y modernos con la imagen de la *yinniyya*, se ve que la causa de sus efectos sobre los humanos es el sufrimiento causado por su sujeción a convenciones apoyadas en concepciones religiosas. Según los textos la mujer posee la capacidad de producir mal de ojo debido a su estado marginal, especialmente “las viejas de mala complexión”¹⁰⁰⁸, a cuyo malevolente influjo son especialmente sensibles los niños pequeños y las personas mayores “que fácilmente los penetra la infición”¹⁰⁰⁹.

Asimismo, López-Baralt recoge el relato, que se encuentra en el manuscrito V26 de la Real Academia de la Historia, sobre el encuentro entre Salomón y al-Ḥabība, como se le acaba llamando en los textos aljamiados, a propósito del cual se describen tanto su horripilante apariencia como el remedio para evitar su acción maléfica, lo cual está muy en concordancia con la imagen de la bruja ofrecida en manuales como el *Malleus*¹⁰¹⁰.

Las descripciones del *Misceláneo de Salomón* cuentan con elementos idiosincrásicos, como los nombres de los *ṭawālīq*, los cuales continúan parcialmente desconocidos por carecer de vocalización, aunque al parecer aluden a características propias de animales y bestias: aullidos, apariencia terrorífica, etc.¹⁰¹¹. La descripción de Umm al-Ṣubayn en el *Misceláneo* se acerca más a una descripción etiológica que a un relato mítico, y su estructura responde exactamente al tipo de esquema que se describía a propósito del *Testamento de Salomón*¹⁰¹², con el que algunos de sus elementos se repiten. Estos elementos son el encuentro, el esquema pregunta-respuesta y la descripción de la apariencia terrorífica. La diferencia entre los textos aljamiado y árabe se encuentra en el

¹⁰⁰⁸ Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones*, p. 95.

¹⁰⁰⁹ Íbidem.

¹⁰¹⁰ “Para la-l-Ḥabība. Dixo Sulaymān ‘alay-hi-l-salām: un día por su camino encontró a una muḡer muy feya de cara y de cuerpo, y díxole: -Yā, maldita! ¿Y quién es tú? Que nunca he visto más feya de cara y cuerpo que a tú. Y díxole ella: -Yā, Sulaymān, yo soy la madre de la-l-Ḥabība. Y díxole a ella Sulaymān: -Por Allāh te ŷuro que me digas lo que fazes de mal en los fiŷos de Adam. -Que do congoxa a los muchachos y muchachas en el vientre de sus madres fasta que vienen a morir; fasta que se le sale su alma, y denpués asiéntome en su fuessa siete días. Y díxole a ella Sulaymān: -Por Allāh, yo te ligaré con fierro y te tormentaré con tormento fasta que tomarán vengansa de tú y los fiŷos de Adam. Y díxole ella: -Yā, annabí de Allāh, no me tromentes, porquen mi poder hay palabras y nombres que quien los escribirá en-el menguante de la luna y los llevara hombre o muḡer o muchachos no me le asercaré tanto quanto duraran en sus poderes estos nombres. I díxole Sulaymān: -Yā, maldita de Allāh, ibiyénme con ellos! I díxole ella: -Yā, annabí de Allāh, escribe: *Bismi-l-Lāh al-Raḡman al-Raḡīm. Wa ṣallā Allāhu ‘ala Sayidīnā wa Nabīnā wa Mawlānā Muḡammad al-Karīm wa ‘ala alihi wa salām taslīma* [en el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso, y la bendición y la paz de Dios sobre nuestro Señor y Profeta y Jefe Mahoma, el noble, y sobre su familia]. *ŷisūm, ŷisūm, qitūm, jirūm, sa‘itum, hasamsr, farakals sasna*”, López-Baralt, Luce, *La literatura secreta*, pp. 252-253.

¹⁰¹¹ De la misma forma el texto yemení, de parecidas características, describe las doce tribus de *yinn* cuyos epónimos remiten a rasgos y caracteres animales. Entre ellos, se menciona una *yinniyya* cuya nombre evoca problemas de útero (*r.ḡ.m*), Regoud, Anne, “Images de djinns et exorcisme”, p. 279.

¹⁰¹² Véase cap. 1, p. 73.

tratamiento terapéutico, que en el primer caso recogido por López-Baralt es puramente talismánico¹⁰¹³, mientras que en el *Misceláneo* incluye elementos botánicos:

“Después entró el *ṭaylaq* doce. Su nombre es al-Dawla y es Umm al-Ṣubyān, con aspecto de mujer, con siete cabezas, y el resto como una cabra, su cabello le llegaba hasta los pies. Con ella iba un niño, que lo llevaba en brazos. Le preguntó Salomón, sobre él la paz: -¿cuál es tu corrupción y dónde está tu vivienda? Ella contestó: -Mi vivienda está en los montes y mi corrupción es que siendo una mujer estéril, cuando me entero de que una mujer está embarazada, la acompaño continuamente hasta que da a luz, me acerco a su hijo y, mordisco a mordisco, le bebo su sangre y succiono su carne, y le produzco en su cuerpo una fuerte enfermedad, y llega a aborrecerlo su familia, y lo abandona, le crece su cabeza y su vientre, se adelgaza su cuello. Dijo Fayqaytūs: -La receta de esto, ¡oh, nabí de Allāh! -Se sahumará con áloe [العود *al-‘ūd*], ruda silvestre [الفيجن *al-fayyān*], alharma [الحرمل *al-ḥarmal*], incienso [الكندر *al-kandar*]; se le lavará con la alharma, se le rociará con áloe y almizcle [المسك *al-misk*], y se le escribirán estos nombres con la aleya del Trono [Cor. 2: 255], y con los nombres de los elementos y con el dibujo de la palma de David lo beberá también, será su curación si Allāh quiere: *ahya, srahya, bh, bh, bh, awah, awah, awah, awah, awah, sbawt, sbawt, sbawt, sbawt*”¹⁰¹⁴.

Los dos extractos descubren un miedo que ilustra mitológicamente la *yinniyya* y que se asocia a los peligros que se desprenden del parto el cual, de entre los estados vitales de transición, es el más delicado de la existencia humana e incluye a partes iguales a la madre y al recién nacido. El miedo ante la posibilidad de un mal parto se asocia, en el imaginario demoniaco, a la venganza por la ira de una madre que ha perdido a su criatura de forma violenta, como la que se extrae de la descripción de Umm al-Ṣubyān. En el caso del *Misceláneo*, donde se describe a la geniecilla llevando en brazos a un niño, este podría representar bien a la criatura que ella ha perdido, lo que causa su sentimiento de frustración, o bien a la que se dirige su acción maléfica.

Doutté, en su ya clásico estudio, también ofrece una descripción de Umm al-Ṣubyān a propósito de un talismán encontrado en Argel, con fecha de impresión en El Cairo de

¹⁰¹³ López-Baralt, Luce, *La literatura secreta*, pp. 249-250.

¹⁰¹⁴ *Medicina, farmacopea y magia*, pp. 142-143. La traducción que se encuentra en la edición del manuscrito presenta numerosos errores que se han debido corregir, en especial los referentes a las especies botánicas, de lo que es ejemplo el caso de la alharma (الحرمل) que la edición de Albarracín traduce como ruda, a secas. Esto conduce a confusiones en el análisis de los procedimientos farmacológicos empleados en la práctica exorcística y taxonomía botánica árabe y morisca, por lo que he considerado conveniente mencionarlo.

1901¹⁰¹⁵. En su descripción, que parece incorporar casi todos los motivos anteriores, excepto las plantas con virtudes farmacológicas para hacer sahumeros, llama la atención la introducción de los animales cuya figura y ruidos adopta la geniecilla. Muchos de los animales que incluidos en esta descripción de Umm al-Şubyān se incorporan a las descripciones de los restantes genios en el *Misceláneo de Salomón*, por separado. Umm al-Şubyān acaba concentrando la acción de todos los genios y personificando las disfunciones sexuales de hombres y mujeres, como ella misma indica en su discurso: “domino los hijos de Adán y Eva”¹⁰¹⁶, es decir, al ser humano y a su descendencia abarcando, por tanto, todos los aspectos que se han visto en los anteriores capítulos asociados a la generación: la esterilidad, la concepción, la gestación y el parto, así como la primera infancia. Atacando incluso después de que la criatura ha muerto ya que, como declara en el talismán de la Real Academia de la Historia: “denpués asiyéntome en su fuessa siete días”¹⁰¹⁷, haciendo más penoso el tránsito que la escatología musulmana considera necesario para entrar en el Paraíso¹⁰¹⁸.

Como decíamos, en el caso del *Misceláneo de Salomón*, la información sobre los elementos botánicos concede al texto un carácter híbrido entre el relato mítico y la terapéutica. La mención de las plantas que acompañan a las descripciones etiológicas de los entes demoníacos no es casual, sino que se encuentra relacionada con las

¹⁰¹⁵ “En el nombre de Dios Clemente y Misericordioso, que Dios bendiga a nuestro Señor Muḥammad, a su familia y a sus compañeros y les guarde. Se cuenta que Nuestro Señor Sulaymān ibn Dawūd vio una vieja gris de ojos azules, cejijunta, con las piernas largas, cabellos sueltos, la boca abierta y vomitando fuego; la cual trabajaba el campo con las uñas, que tronchaba los árboles nada más que con gritar. Habiéndola encontrado, pues, Nuestro Señor Sulaymān le dijo: -Oh, vieja, ¿eres una criatura humana o un genio, porque yo jamás he visto nada tan salvaje como como tú? Y ella le respondió: -Oh, profeta de Dios, yo soy Umm al-Şubyān, domino los hijos de Adán y de Eva, entro en las casa, hago cantar al gallo, ladro como los perros, mujo como el toro y la vaca, lloro como el camello, relincho como el caballo, bramo como brama el asno, silbo como la serpiente, y tomo la forma completa de estos animales; yo ato las matrices de las mujeres; hago peligrar a las criaturas, sin que me reconozcan, Oh, Profeta de Dios; yo esterilizo las entrañas de las mujeres y les impido quedarse encintas, y cerrando sus matrices se dice: “Fulana de tal es estéril”: yo me dirijo a la mujer que acaba de concebir, soplo sobre ella y le hago tener un falso parto, así que se dice: “Fulana es *ḥawwāla* [que no puede llegar al final de la gestación]”; yo me dirijo a la prometida, anudo los pliegues de su vestido y le confiero malestar a los jóvenes esposos; entonces me dirijo a un hombre, me bebo su esperma espeso y sólo le dejo un licor sin fuerza y sin espesura que no fecunda, así que se dice: “Fulano es impotente”. Después me dirijo al hombre y paralizo su comercio: si él siembra, no recoge nada; si él solicita, no obtiene nada; así pues, soy yo, profeta de Dios, la que agrade de todas las maneras a los hijos de Adán y a las hijas de Eva. Entonces Nuestro Señor Sulaymān la agarró violentamente y le dijo: -Oh, criatura maldita, tú no saldrás de mis manos hasta que me hagas un cierto número de pactos y de promesas, como la de abstenerse de esterilizar a las mujeres y hombres cuando están encintas y de pegar a sus hijos. Ella respondió: -Sí, oh profeta de Dios, porque tú eres mi señor”, Douthé, Edmond, *Magie et religion*, pp. 112-113.

¹⁰¹⁶ Ídem, p. 112.

¹⁰¹⁷ López-Baralt, Luce, *La literatura secreta*, p. 252.

¹⁰¹⁸ Vázquez, Miguel A., *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado morisca*, Madrid: Trotta, 2007, pp. 111-112.

propiedades terapéuticas dirigidas al tratamiento de dolencias, algunas de las cuales ya se han mostrado.

A propósito de las plantas que acompañan el remedio farmacológico del talismán de Umm al-Şubyān, entre ellas se aconsejaban el áloe, la ruda silvestre, la alharma, el incienso¹⁰¹⁹. Algunas son las mismas que Ibn Wāfid clasificaba en el tercer grado caliente y seco, como la ruda, junto con el tomillo cabezudo, el orégano, la hierbabuena, la menta o el ‘árbol de María’. La ruda, además, era una de las plantas más usadas para fines anticonceptivos por la práctica totalidad de las sanadoras y las hechiceras, y muy recurrente en todo tipo de prácticas mágicas en la época moderna¹⁰²⁰.

Su aparición dentro del esquema exorcístico que acompaña a Umm al-Şubyān, la más temida entre las criaturas del mundo intermedio por su acción perniciosa durante el embarazo, justifica un uso que se aplica a los remedios de las mujeres, cubriéndose la planta, finalmente, de un halo mágico que inducía a la sospecha de hechicería de sus usuarias, como ya se vio en el ejemplo de la Lorenza¹⁰²¹. Algunos otros ejemplos pueden ser aducidos sobre el uso de la ruda por las mujeres para temas relacionados con el amor, problemas ginecológicos o mal de ojo, como en los casos de Isabel de los Reyes¹⁰²² y María de Medina¹⁰²³ y, al parecer, también su uso se dirigía a sacar tesoros, según el procedimiento de Juan de Túnez¹⁰²⁴.

La ruda aparece igualmente mencionada en el manuscrito árabe-aljamiado J59 en dos ocasiones, recomendada como emética y astringente en los casos de gases y de hemorragia, respectivamente. Nada permite extraer de las dos menciones que se hacen de ella en el manuscrito que sea una planta de uso mágico, sino que estos usos están muy bien relacionados con su cualidad de planta caliente, en las dos versiones, tanto emenagoga como astringente, las dos cualidades contrarias que veíamos asociadas a la

¹⁰¹⁹ *Medicina, farmacopea y magia*, p. 143.

¹⁰²⁰ Véase cap. 5, pp. 235-237. Numerosos documentos digitales que se encuentran hoy día en red para el tratamiento de los *yūnūn* de la tradición musulmana podrían estar indicando la actual revitalización de las teorías sobre la acción de estos seres sobrenaturales como causa de enfermedades. Por ejemplo, en el caso del uso de la ruda para el tratamiento de dolencias, encontramos una página que incluye la recitación del Corán sobre un cocimiento de ruda y aceite, que debe beber el enfermo: <http://www.ruqya.net/forum/showthread.php?t=990> (consultado por última vez 18/08/2012). La ruda, en una versión más herborística, sigue considerándose una planta de acción abortiva, si bien se recomienda un uso vigilado por especialistas: <http://health.bdr130.net/16.html> (consultado por última vez 17/08/2012).

¹⁰²¹ Véase cap. 5, p. 235.

¹⁰²² AHN, Inq. Leg. 1953, nº 28, Antequera, año 1593, f. 59r.

¹⁰²³ AHN, Inq. Leg. 91, nº3, Guadalajara año 1538, sin foliación.

¹⁰²⁴ AHN, Inq. Leg. 198, nº 10, años 1541-1545, sin foliación.

menta. Una tercera receta, sin embargo, la hace acompañar de la ‘yedra’ y el ‘finoÿo’, para “dar seso al que lo pierde”¹⁰²⁵:

“Caso. Y si la yedra y la ruta y el finoÿo fueran cocidas con vinagre y echada miel dan seso al que lo pierde y tira la reuma y da alegría. Acabó”¹⁰²⁶.

Esta enigmática receta, que apunta hacia una aplicación para tratar dolencias neuropsicológicas, es el único indicio que tenemos en este manuscrito de un posible uso relacionado con el exorcismo, como se presenta en el *Misceláneo de Salomón*.

La mención al ‘finoÿo’, por otro lado, induce a pensar en la posible identificación de esta nomenclatura pues, en un primer momento, se podría pensar que se trata del *fayÿan* [الفيجن], es decir, la ruda silvestre¹⁰²⁷.

Su segunda aparición en el texto aljamiado, sin embargo, puede aportar algo más de luz sobre el asunto. Dos recetas más abajo se dice:

“Caso. Si el finoÿo fuese cocido con vino porque es caliente el finoÿo aprovecha todos los venenos. Y si fuera el suco vuelto con miel da lumbre a los oÿos. Y si fuera echado en las oreÿas mata los gusanos. Acabó”¹⁰²⁸.

Lo cual coincide con la mención de Laguna cuando dice que “[el zumo de ruda común] mezclado con zumo de hinojo, y con miel, y echado en los ojos, sirve contra la flaqueza de la vista”¹⁰²⁹. Así pues parece que la alusión al ‘finoÿo’ del manuscrito J59 alude al hinojo, que está entre los simples de cualidad caliente, aprovechado, además, para los venenos.

Para comprender la mención a la ruda en la farmacología morisca, se puede mostrar el uso que se hacía de ella, aplicado al tratamiento de la epilepsia, en la segunda edición salmantina del *Dioscórides* de Laguna (1570) donde, en su denominación general, se asocia al tratamiento de la enfermedad sagrada:

“Su simiente bebido es útil a las pasiones intrínsecas, y mézclase cómodamente en las medicinas contra veneno. Tostada y dada a beber su simiente por espacio de siete días, a los que no pueden retener la orina, los sana. Su raíz se dice moly montano. Es la ruda salvaje [sic] semejante a la hortense. Bebida es útil contra la gota coral [epilepsia] y

¹⁰²⁵ Manuscrito árabe-aljamiado J59, BTNT, f. 219r. Véase también anexo III, p. 458.

¹⁰²⁶ Íbidem.

¹⁰²⁷ Cuya descripción en Abū l-Jayr se relaciona con la ruda común, *Kitābu ‘Umdatī ṭṭabīb*, v. 2, pp. 303-304 (s. v. “*dafra*”), y p. 589 (s. v. “*fīyan*”).

¹⁰²⁸ Manuscrito árabe-aljamiado J59, BTNT, f. 219r. Véase también anexo III, p. 458.

¹⁰²⁹ Laguna, Andrés, *La Materia Médica de Dioscórides*, p. 298.

contra la ciática. Provoca el menstruo y mata la criatura en el vientre [...]. Dicen algunos que tiene la ruda gran fuerza contra los malignos espíritus y contra toda suerte de hechicería”¹⁰³⁰.

También agrega sobre la ruda silvestre:

“Llámase en algunas partes harmala y besasa en Siria. Llámánla en Capadocia moly haciendo la raíz negra y blanca la flor [...]”¹⁰³¹.

Es decir, que el botánico Laguna asocia la ruda silvestre a la denominación de ‘harmala’ (alharma) mientras que, en otro pasaje, intenta aclarar la confusión en relación a un error común, que vincula al ejercicio de los boticarios, entre la denominación de ‘harmel’, relativo a una especie de ruda, y el alharmel como denominación de la mortífera cicuta:

“En algunos codices Latinos y Griegos esta enxerida en este capítulo una parte del capítulo del hyperico, la cual yo entesaque, por parecerme que no hacia el propósito. Llámese aquesta planta en Arábigo harmel y alharmel: por donde son dignos de capital castigo los boticarios que siguiendo su luminar mayor (el cual les mete en muy oscuras y profundas tinieblas) ponen por el harmel, la mortífera simiente de la cicuta, cuando dispensan las píldoras aregativas y fétidas, y algunas otras composiciones. conviene advertir que cuando Avicena escribe en el cuarto de su canon medicinal la ruda silvestre (la cual no es harmel como imaginaron algunos sino una especie de legitima ruda) es útil contra las mordeduras de víboras entendió por la ruda silvestre aquella misma de la cual hizo mención Dioscórides en el capítulo de la ruda doméstica y por el harmel estotra que aquí tratamos como especie diversa. El alharmel (quiero decir la cicuta) es caliente y seco en el grado tercero corta los gruesos humores y provoca la orina y el mestruo e las cuales palabras son las mismas que Galeno dixo de la ruda salvaje [sic], llamada moly porque se le parece: de do podemos conjeturar, que el texto esta perverso y mal trasladado principalmente pues conocemos que la cicuta no solamente no es caliente en el tercer grado, empero es fría en el cuarto”¹⁰³².

Por tanto, al parecer, para el botánico del siglo XVI, preocupado como estaba en la naturaleza de los venenos cuyo uso constituía una verdadera plaga en su época, la cicuta era peligrosamente administrada en lugar de la ruda silvestre. Es necesario recordar el episodio que se relata en su traducción del Dioscórides sobre el experimento que lleva a

¹⁰³⁰ Íbidem.

¹⁰³¹ Ídem, p. 299.

¹⁰³² Laguna, Andrés, *La Materia Médica de Dioscórides*, p. 299.

cabo con “las yerbas en último grado frías y soporíferas, cuales son la cicuta, el solano, el beleño y la mandrágora”¹⁰³³. Encontradas como ingredientes en un unguento procedente de la cueva de una pareja acusada de brujería, ilustran muy bien la cualidad de la planta que podía ser utilizada para tratar males de epilepsia por su acción soporífera¹⁰³⁴.

En cuanto a la primera mención que se hace de la ruda (*fayyan*) y la ruda silvestre (*ħarmal*) en el Misceláneo de Salomón así como de la ruda y el ‘finoño’, en el manuscrito J59, donde las dos plantas se asocian para “dar seso al que lo pierde”¹⁰³⁵, deberíamos plantearnos si, de acuerdo a lo aducido por Laguna, existe una homonimia en torno a la denominación de ‘finoño’, y si alguna de las dos menciones de la ruda no se trataría más concretamente de cicuta, planta muy semejante al hinojo, lo cual daría pie a la posibilidad de su uso en el tratamiento de la parálisis facial asociada a la posesión. Como vamos a ver continuación, el tratamiento de los males cuyos síntomas se expresan por medio de espasmos, rigidez física y fiebres altas, se asociaron a la posesión demoniaca aunque, en ocasiones, los síntomas pudieron derivar hacia una consideración profética de las manifestaciones de individuos aquejados por ellos, como se veía a propósito del niño Agustín de Ribera¹⁰³⁶.

La asociación de los síntomas propios de psicopatologías como la epilepsia en relación a la acción de al-Ĥabība se refuerza en el mismo manuscrito J59, inaugurando una nueva división textual donde abundan las recetas para paliar los males propios de mujeres, donde un recitado dirigido a (o enunciado por) ella precede a una receta para la epilepsia o el mal ‘del que se le vuelve la boca’:

“Caso para el al-Ĥabība *Amlū Amlū šayyada ħašša aw mūlān afwa ṭamrūn ṭamariya walahā ħaynūs silbābu rawḥa maftūs ‘anjadah*. Acabó.

Caso y melezina para el que se le vuelve la boca. Toma en su mano un espeño y escribirás en las cuevas del espeño el *assura* de ‘Lo hemos hecho descender’ [Cor. 97]. Y mire en él el enfermo y tenga delante un brasero de fuego. Y coma una nuez moscada por la mañana y otra por la tarde y cuando mire en el espeño meta en su boca una nuez y

¹⁰³³ Laguna, Andrés de, “Contes a la première personne. (Extraits des livres sérieux du Doctor Laguna)”, *Bulletin Hispanique* 58/2 (1956), pp. 201-206.

¹⁰³⁴ *Ibidem*.

¹⁰³⁵ Véase supra p. 334.

¹⁰³⁶ Este otro extremo está bien representado en el caso de Agustín de Ribera, el niño morisco que, instalado en Toledo con su familia, originó un culto alrededor de las visiones que se le presentaban durante sus crisis epilécticas, que es dirigido por uno de sus familiares a la revitalización del Islam entre los moriscos, García-Arenal, Mercedes, “A Catholic Muslim prophet. Agustín de Ribera, “the boy who saw angels””, *Common Knowledge* 18/2 (2012), pp. 267-291.

escribirás en cada nuez [sigue una línea de escritura] y con esto sanará si Dios quiere.
Acabó”¹⁰³⁷.

El manuscrito aljamiado ofrece con esto un extracto de escritura en caracteres árabes y lengua incógnita, excepto en las seis primeras palabras, que pueden eventualmente traducirse como un lenguaje demoniaco. Su significado literal indica un comienzo en reiteración con el verbo *امل* (*amala*), esperar, que parece indicar un deseo próximo a cumplirse. Los términos siguientes, interpretados aisladamente, significan: *شيد* (*šayyada*), “reforzar una construcción, o darle acabado”. El resto, difícilmente interpretable en conexión con estas dos palabras precedentes, consiste en el verbo *حش* (*ḥašša*), “multiplicarse, crecer la hierba” pero también, curiosamente, “morir el feto”, aplicándose aquí la capacidad de la lengua árabe de poseer un mismo término un sentido y su contrario. Haciendo una interpretación algo libre, las primeras palabras significarían: “Desearon acabar su obra y reproducirse (o muriendo la criatura)”.

Lo que sigue se podría calificar de caracteres enigmáticos, como se viene interpretando en los últimos estudios sobre magia morisca, en que aparecen palabras sin un sentido evidente, si bien la terminación en *-š* o *-s* indican denominaciones demoniacas. Los caracteres son enigmáticos y, sin embargo, están vocalizados, y esto apunta a un sonido vocálico preestablecido, como en el caso de una gramática. La hipótesis hacia la que apuntamos es que el texto trata de reproducir una lengua, con pretensiones de antigüedad a la vez que semítica, en que podría estar expresándose la *yinniyya*.

El texto sería, en este caso, la propia voz del personaje, cuya historia conocemos gracias al manuscrito de la Real Academia de la Historia. El uso de un lenguaje incomprensible en encantamientos y ritos mágicos ha sido estudiado en su contexto por Tambiah, indicando la capacidad de estos ensalmos de contener un sentido, como en las lenguas arcaicas o míticas¹⁰³⁸. Según este argumento, el lenguaje enigmático sería entendido solamente por los agentes especializados en tales rituales, pudiendo llamarlos sacerdotes, magos o chamanes, así como los entes en cuestión con los que establecen comunicación. El agente mágico, expresándose en el lenguaje enigmático del ser al que se proyecta su invocación al reproducir el encantamiento, estaría obteniendo el control para tratar los males causados por el ser demoniaco.

¹⁰³⁷ Manuscrito árabe-aljamiado J59, BTNT, f. 217v. Véase también anexo III, p. 454.

¹⁰³⁸ Tambiah, Stanley J., “The magical power of words”, *Man* 3/2 (1968), pp. 175-208.

Por otro lado, dando al texto una lectura de género, se puede superar el esquema funcional aportado por Tambiah ya que, siendo una mujer estéril, la genia se dedica a matar criaturas recién nacidas. Dado el hecho de que la esterilidad suponía para la fémima la imposibilidad de alcanzar el estatus para el cual el Islam supone que había sido creada, la incapacidad para concebir condena a la mujer al repudio por parte de su marido e incluso a su marginación por la sociedad.

La razón por la que proponemos una lectura de género en el caso del lenguaje enigmático de la *yinniyya* es la tendencia de la mujer a evitar dar explicaciones sobre su sistema de creencias, por lo que la percepción del hombre acaba dando forma a la de ella, pero sin que sean las dos necesariamente la misma: “Las mujeres suelen adoptar la percepción masculina cuando encuentran problemas de definición respecto a otros grupos, pero los hombres son menos tendentes a adoptar el modo femenino”¹⁰³⁹. El espacio que da forma a la voz de la al-Ḥabība, en nuestro texto, donde la importancia dada a este ser sobrenatural se debe a su responsabilidad en los embarazos difíciles, los abortos, los malos partos, las enfermedades de la criatura y la impotencia masculina, es decir, todas las enfermedades asociadas a la generación, responde exactamente a la necesidad de encontrar una explicación a su comportamiento, si bien su respuesta se muestra, en el texto o en su invocación, como una expresión enigmática.

El lenguaje de la *yinniyya* cumple perfectamente la función de extrañamiento, y se aísla de nuestra comprensión lógica, puesto que las enfermedades que se le atribuyen traducen exactamente la expresión de sus deseos frustrados. La acción maléfica de la geniecilla se materializa y encuentra remedio mediante la proyección de su lenguaje enigmático, con la ayuda del agente mágico.

La mujer morisca en la sociedad moderna adquiere, como ya se ha explicado, un reconocido prestigio entre las comunidades morisca y cristiano-vieja en su papel de curandera y exorcista. Algunos de los casos de sanación que se extraen del proceso de Lucía de Toledo tienen que ver con disfunciones psíquicas que afectan a familias enteras, y en ellos la tensión psicológica es demasiado evidente como para que el espíritu indagador de Lucía pase por alto los hechos. Este sería el caso del tratamiento de Juan e Isabel López, matrimonio mal avenido que comparte habitación con el ‘duende de casa’, motivo que Lucía achaca al rictus nervioso de la mujer y a la

¹⁰³⁹ Sobre esta aproximación de Ardener a los problemas de la antropología para acercarse al universo femenino, se puede ver Rogers, Susan C., “Woman’s place. A critical review of anthropological theory”, *Comparative Studies in Society and History* 20/1 (1978), pp. 123-162, 129.

impotencia de su marido. El primero en acudir a la curandera y de testificar en su contra habría sido Juan, el marido quien, al encontrarse ligado, no podía tener acceso a ninguna mujer, como tampoco a la suya, puesto que “estaba hechizado a lo que decía que no podía ver a su mujer ni la tenía amor ninguno”¹⁰⁴⁰.

Hemos visto con anterioridad los supuestos por los que se diagnosticaba el ligamiento y la misma Umm al-Şubyān ha relatado cómo lo provocaba: “yo me dirijo a la prometida, anudo los pliegues de su vestido y le confiero malestar a los jóvenes esposos; entonces me dirijo a un hombre, me bebo su esperma espeso y sólo le dejo un licor sin fuerza y sin espesura que no fecunda, así que se dice: “Fulano es impotente”¹⁰⁴¹. Así pues, dado su supuesto conocimiento de los ‘arcanos’ de su comunidad por parte de Lucía, debemos suponer que a quien se refiere al mencionar al ‘duende de casa’ es a la misma al-Ḥabība. Y más, teniendo en cuenta que Isabel está “en días de parir”¹⁰⁴². El caso de esta familia sería del todo sintomático de un desajuste emocional extremo pues la mujer de Juan, siguiente testigo del proceso contra Lucía de Toledo y también su paciente, es víctima de una parálisis facial: “que se le torció la boca”¹⁰⁴³, además de que estaba embarazada, y se dio en decir oraciones porque “su marido andaba perdido tras una mujer”¹⁰⁴⁴. Por todo ello Isabel López hace venir a Lucía de Toledo a su casa.

Estamos ante un caso en el que, por distintas razones, varios de los miembros de la misma familia: marido, suegra y mujer, acuden a la curandera a buscar remedio. Se puede inferir que el motivo que subyace es la tensión provocada por la promiscuidad de Juan, pero Lucía da un golpe de mano al anunciar que el problema es la presencia de un duende enojado en su casa, desviando de esa manera la atención de la tragedia del ama de casa parturienta por la infidelidad de su marido y enfocándola en un desajuste medioambiental. Manda de esta forma a la afectada que cumpla con los rituales exorcísticos consistentes en sahumar y recitar unos ensalmos para paliar el enfado del ‘duende de casa’, el mismo procedimiento que había ejecutado con su esposo, pero en su caso también le encarga que recite oraciones y ponga unas candelas además de unas viandas para desenojarlo:

¹⁰⁴⁰ AHN, Inq. Leg. 198/I, nº 3, f. 6v. Véase también anexo I, p. 432.

¹⁰⁴¹ AHN, Inq. Leg. 198/I, nº 3, f. 8r. Véase anexo I, p. 433.

¹⁰⁴² *Íbidem*.

¹⁰⁴³ *Íbidem*.

¹⁰⁴⁴ *Íbidem*.

“Dixo Lucía de Toledo que en casa desta testigo andaba un duende y le había enojado y que para halagallo que era menester que le pusiesen en una cámara un celemín o una banqueta e pusiesen en la banqueta o celemín unos manteles o una rodilla e unas unturas de masa y había de sahumar el palacio y había de andar diciendo ciega fui que no te vi sorda fui que no te oí perdóname porque Dios te perdona a ti y le dixo que de anochebiese o cuando se pusiese el sol que encendiese unas candelas porque con aquellas cosas que le decía que hiciese amansaría a el duende e se desenojaría y ansi sanaría luego”¹⁰⁴⁵.

Los riesgos que aquejaban a la embarazada se veían pues, amplificados dadas las circunstancias de la vida conyugal, lo que provoca el recurso a las sanaciones mágicas conducidas por la experta en este tipo de casos. Las terapias de Lucía gozaban de cierto prestigio entre la mayoría cristiano-vieja por razones que ya se han aducido: especialización de los moriscos en el tratamiento con los seres espirituales a quienes se responsabiliza de afecciones neuropsicológicas, una especial inclinación de la minoría a los ojos de la mayoría en la resolución de conflictos emocionales y la ausencia de un aparato estatal que dé respuesta a las desigualdades que operaban en la realidad social de las mujeres modernas.

Las explicaciones médicas, sin embargo, no son del todo ajenas a los remedios mágicos que se aplican en todos estos casos. En este sentido es interesante comprobar que el tipo de apoplejía conocida como ‘alferecía’, que aquejaba sobre todo a niños de corta edad, se ha traducido como Umm al-Şubyān, al menos en un manuscrito castellano, el *Tratado de la forma de la generación de la criatura*, del siglo XV¹⁰⁴⁶. Por tanto, su figura o los efectos asociados a ella desde el marco creencial musulmán, parecen predominar en el pensamiento moderno respecto a los males asociados a la generación y a los conflictos emocionales. Esta asociación entre enfermedad de la primera infancia y el ente espiritual, por tanto, parece sostenerse en razonamientos sobre la naturaleza de la mujer y la dependencia de la criatura en los primeros años de vida, los cuales proceden del pensamiento religioso en coyuntura con la ciencia médica.

Así parece probarse, igualmente, en la afirmación de ‘Arīb ibn Sa‘īd: “La nodriza no tendrá enfermedad ni alteración del color de su piel, tendrá bella fisonomía, no tendrá desazones para que no origine al niño mal de carácter que le atemorice al niño y le

¹⁰⁴⁵ AHN, Inq. Leg. 198/I, nº 3, ff. 8r-8v. Véase anexo I, p. 433.

¹⁰⁴⁶ *Tratado de fisonomía. Tratado de la forma de la generación de la criatura*, Sánchez González de Herrero, M^a Nieves y M^a Concepción Vázquez de Benito (eds.), Repositorio documental de la Universidad de Salamanca, [s.d.] <http://hdl.handle.net/10366/21662> (consultado por última vez 12/04/2014), p. 16.

origine la enfermedad de las convulsiones [*tašnaġ*]¹⁰⁴⁷. Esta recomendación corrobora lo que se viene apuntando sobre la creencia en la capacidad involuntaria de maleficio por parte de la mujer -la fascinación-, transmitiéndose por medio de sus fluidos, aunque desde un punto de vista fisiológico, y aplicado a objetivos obstétricos. La misma causa, aunque conectada con el universo mágico, se encuentra en la creencia en los *ġunūn* de la que venimos hablando, como describe el *Libro de dichos*:

”Del homenaje de Abrūm, la madre de los moçuelos -y es la nuga-, aquel homenaje que fizo Sulaymān y el conjuramento y firmitud [...]. Pues quien escribirá este homenaje y lo meterá sobre el moçuelo de la nuga, no se le acercará la madre de los moçuelos, aquella que se les figura y les espanta”¹⁰⁴⁸.

Encontramos, pues, los dos niveles de los que se ha hablado en relación al tratamiento de la epilepsia en la terapéutica árabe: el precedente del pensamiento médico galénico y otro propiamente creencial, en la prevención de la enfermedad de las convulsiones que afecta a las mujeres embarazadas y a la primera infancia.

7.5. Conclusiones

Hasta ahora se ha visto cómo la figura de Salomón se asocia a prácticas numerológicas y cabalísticas como la ciencia de los Nombres de Dios y, en la literatura mágica europea, al tipo de magia con recurso a seres espirituales tal como se refleja en la *Clavicula*. El Sello de Salomón nucleariza la disensión entre empirismo mágico y filosofía natural, y esto se realiza por medio de la representación de las nociones científicas y sanadoras asociadas a su nombre desde los textos canónicos hasta los tratados de magia modernos.

Según la literatura exorcística árabe y aljamiada, la *ġinniyya* conocida como al-Ḥabība fue uno de los más agresivos de los seres infrahumanos, cuya acción sobre la población requería una especial capacidad del agente mágico para la conjuración debido a la violencia particular de su acción sobre la gestación. Los remedios asociados a la acción de esta *ġinniyya* por la comunidad morisca consistían en terapias farmacológicas y performativas cuyo prestigio era reconocido por la comunidad cristiano-vieja y se vinculaban, incluso, a un tipo especial de tratamiento que era desarrollado por las hechiceras y hechiceros moriscos en la España moderna.

¹⁰⁴⁷ ‘Arīb b. Sa’īd, *El libro de la generación*, p. 106.

¹⁰⁴⁸ *Libro de dichos*, p. 43.

En el próximo capítulo veremos que el patronazgo de Salomón sobre los secretos de la naturaleza y del arte del exorcismo se vincula, asimismo, a las artes esotéricas como la alquimia cuyo conocimiento está en la base de las nociones científicas sobre las cualidades de la materia. El carácter empírico de las elaboraciones talismánicas, que pueden estar reflejándose en el símbolo del Sello de Salomón, conglomeró la experiencia mágica de cuño musulmán tal como se percibía en la España moderna.

Capítulo 8. En los límites de la ciencia: el Sello de Salomón y las artes talismánicas

La vida del cosmos se refleja claramente en la hierba y los árboles, que son como el cabello del cuerpo que es la tierra; también se revela en las piedras y los metales, que son los dientes y los huesos de este cuerpo; así, circula en los caparazones vivos de la tierra, que se adhieren a las rocas.

(Marsilio Ficino, *De Vita coelitus comparanda*)

Como sello de esta tesis, en el último capítulo vamos a explorar la conexión entre la astrología y la alquimia, ambas componentes del arte de elaborar talismanes, y su contexto en el entramado de creencias que se vivía en el último periodo de permanencia morisca en España. Esta conexión engloba el pensamiento hermético, que estuvo presente en los primeros tiempos de la química moderna, junto con la cosmología griega que sigue vigente en la astrología, a los cuales se unía el componente mítico que opera en la ciencia antigua. Se quiere, así, elucidar la posible intervención de algunas creencias religiosas y nociones herméticas en torno a la figura mítica de Salomón durante los comienzos de la experimentación científica, ya que el contenido mágico de los textos andalusíes y mudéjares-moriscos se adaptó y proyectó hacia varios ámbitos de la experiencia humana.

Desarrolladas en España a partir de la traducción de tratados andalusíes de magia astral, las artes esotéricas se diversificaron en multitud de variantes, siendo algunas de sus técnicas las que se han ido exponiendo a lo largo de esta tesis. Como no podía ser menos, las fuentes de las cuales se nutrían eran de procedencia oriental y, vehiculadas por tratados árabes de alquimia, astrología y lapidarios, se atribuían a personajes míticos. La magia morisca, por lo tanto, fue depositaria de la ciencia esotérica de época andalusí, aunque también se debe tener en cuenta el ‘reflujo’ de conocimientos que, partiendo de las traducciones alfonsíes de los tratados árabes, revertían en las producciones peninsulares después de pasar por Europa.

Como ya señalaba Francis Yates, la noción de hermetismo se vincula directamente con el redescubrimiento y traducción, en el siglo XV, del canon de obras atribuidas al mítico Hermes Trimegisto en Europa, y este hecho seguía en el tiempo a una primera introducción en al-Andalus del pensamiento hermético a partir de las fuentes árabes. Este hermetismo árabe parte de la introducción de obras esotéricas y del desarrollo del arte de la alquimia filtrada por la magia astral de *Gāyat al-ḥakīm*, que menciona a

Hermes Trimegisto como una de sus autoridades¹⁰⁴⁹. Es decir, la magia hermética desarrollada en al-Andalus a partir de fuentes de magia árabes se habría adelantado al descubrimiento y traducción del *Corpus Hermeticum*, suponiendo un precedente en la configuración de la ciencia moderna cuyas consecuencias aún restan por elucidar.

El papel de Salomón en el esoterismo morisco se plantea, de modo similar al de Hermes, como una referencia de autoridad que garantizaba la autenticidad de un conjunto de técnicas destinadas al desvelamiento del lado oculto de la naturaleza. Y su figura, que en el medio árabe conserva unos tintes místicos en los que domina la idea de su poder taumatúrgico, pasará a significar, en el mundo latino, la personificación del *ars goetia*, destinada a fines materiales. La Europa moderna verá multiplicarse los tratados de magia atribuidos a Salomón mientras, en España, el significado de su patronazgo alcanzaba límites desconocidos con la recurrencia a su figura por parte de los cronistas y humanistas de la época de Felipe II, y su enigmática aparición en los Plomos del Sacromonte donde el rey sabio y su insignia adquieren un cariz especial¹⁰⁵⁰.

Los Plomos del Sacromonte, hallados en las postrimerías del siglo XVI en la colina granadina, son veintidós libros formados de planchas de plomo escritas en árabe, utilizando en su composición los caracteres salomónicos y en las que abunda la imagen del Sello. En ellos sus autores pretendieron realizar una síntesis de creencias que permitiera la permanencia del Islam en forma atenuada, de manera que no chocase con el Catolicismo. Así, los libros contienen un evangelio apócrifo que supuestamente habría sido revelado por la Virgen María a sus discípulos, árabes cristianos. Estos habrían llegado con el apóstol Santiago a España, donde sufrirían martirio, convirtiéndose en los primeros cristianos árabes de la Península.

Las planchas, por tanto, pretenden ser antiguos textos cristianos en lengua árabe, que había sido prohibida en 1567 como vehículo de la revelación¹⁰⁵¹. Presentaban una versión del Cristianismo depurada hasta hacerla compatible con el Islam, sin mencionar puntos como la Trinidad o la calidad divina de Jesucristo, obligaban a variar la identificación de la lengua árabe con el Islam y, por lo tanto, a considerarla importante

¹⁰⁴⁹ Yates, Frances A., *Giordano Bruno*. Sobre los inconvenientes a su tesis, que ha sido contestada y ampliada en un fructífero debate, se puede ver la bibliografía que incluye Brian P. Copenhaver en notas, Copenhaver, Brian P., "Natural magic hermetism and occultism in early modern science", en David C. Lindberg y Robert S. Westman (eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge: University Press, 1990, pp. 261-302, 277 y 285.

¹⁰⁵⁰ García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español*, pp. 186-187 y 222-223.

¹⁰⁵¹ García-Arenal, Mercedes, "The religious identity of the Arabic language and the affair of the Lead Books of the Sacromonte of Granada", *Arabica* 56/6 (2009), pp.495-528.

para entender mensajes cristianos. Obligaba también a considerar a los moriscos como descendientes del primer cristianismo de la Península, ‘naturales’ de la tierra a quienes no se debía expulsar.

Durante mucho tiempo y por muchos eruditos, incluidos eclesiásticos y teólogos de peso, fueron considerados textos auténticos, es decir, como parte de la revelación, como un mensaje cristiano y antiguo que no contenía nada que fuera en contra de la fe católica. Pero también aparecieron detractores que demostraron su falsedad basándose en su carácter sincrético, lleno de huellas islámicas o islamizantes, y en el anacronismo de su lenguaje¹⁰⁵². La elaboración de las falsificaciones implicaba una intencionalidad por parte de los autores y su proceso de hallazgo describe un itinerario que, como veremos, no era desconocido entre los eruditos que se dedicaron a su interpretación. Las figuras de algunos de los estudiosos moriscos que actuaron como traductores de los Plomos, y como diplomáticos al servicio de la Monarquía, cobran relevancia en esta última etapa de nuestro estudio en su calidad de intermediarios entre las culturas morisca y cristiano-vieja, ya que, como hemos visto hasta ahora, son el último eslabón de la cultura árabe que se desintegraba a causa de la política unificadora de la monarquía católica¹⁰⁵³. Es necesario subrayar el papel del médico Alonso del Castillo, así como el de Miguel de Luna, también médico, en la traducción y en la posible falsificación de las láminas, lo cual ya ha sido sugerido en los estudios actuales sobre el mencionado *affaire*¹⁰⁵⁴ y la figura de al-Ḥayārī o Diego Bejarano, de quien hablaremos más extensamente en este capítulo. Las circunstancias históricas que acompañaron la

¹⁰⁵² Los dos volúmenes monográficos dedicados al estudio de los libros plúmbeos amplían estos presupuestos desde una doble perspectiva historiográfica y filológica, Barrios Aguilera, Manuel y Mercedes García-Arenal (eds.), *Los plomos del Sacromonte: Invención y tesoro*, Granada-Valencia: Universidad de Granada-Universitat de València, 2006; Ídem, *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada: Universidad, 2008.

¹⁰⁵³ García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, “De Diego de Urrea a Marcos Dobelio, intérpretes y traductores de los Plomos” en Manuel Barrios y Mercedes García-Arenal (eds.) *Los Plomos del Sacromonte*, pp. 297-334.

¹⁰⁵⁴ Del primero existe el extenso y documentado acercamiento del Padre Cabanelas Rodríguez, Darío, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 1991, pp. 273-274. La labor de polemista de Miguel de Luna incluye, por cierto, una defensa de las costumbres higiénicas relacionadas con las propiedades benéficas de los baños árabes, frente a la costumbre de aplicar la sangría, propia de la medicina escolástica, García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, “Médico, traductor, inventor: Miguel de Luna, cristiano árabe de Granada”, *Chronica Nova* 32 (2006), pp. 187-231, esp. 193-197. Por último, la autoría de Luna en la fabricación de los plomos ha sido demostrada en García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente Español*, cap. 6, “Miguel de Luna”, esp. pp. 190-192. Véase también García-Arenal, Mercedes, “Miguel de Luna y los moriscos de Toledo: “No hay en España mejor moro””, *Chronica Nova* 36 (2010), pp. 253-262 y García-Arenal, Mercedes, “Alonso del Castillo, Miguel de Luna y otros moriscos: Una propuesta para la autoría de los Plomos”, en M^a Julieta Vega *et alii* (eds.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte. IV Centenario Fundacional (1610-2010)*, Granada: Fundación Euro-Árabe, 2011, pp. 145-169.

aparición de los Plomos, el levantamiento y posterior aplastamiento de los habitantes de la Alpujarra, y la dispersión de los moriscos granadinos evidencian los difíciles momentos por los que atravesaba la minoría. El sentido de las falsificaciones debe entenderse, por tanto, a la luz de los acontecimientos adversos de que eran víctimas, como una refundición erudita del bagaje cultural morisco.

A partir de todo lo que se ha ido exponiendo en páginas anteriores sobre la magia morisca, se va a intentar mostrar que el Sello de Salomón aún en su simbolismo, a través de sus múltiples representaciones desde los manuscritos aljamiados hasta los Plomos, un abanico de técnicas asociadas al arte de fabricar talismanes, como se desarrolló en al-Andalus y después, en los reinos hispánicos. Sus numerosas apariciones en los manuscritos aljamiados de magia muestran que su efectividad reposaba en la extendida creencia sobre el poder otorgado por la divinidad al portador del anillo que lo contenía. Pero, además, lo que va a revelar el análisis del hermetismo salomónico asociado a la sanación es que el valor asignado al símbolo del Sello, desde la práctica mágica, se inserta en los paradigmas de la ciencia médica que se aplicaban en la España moderna¹⁰⁵⁵.

8.1. El papel de la astrología y la alquimia en la medicina moderna

El vínculo entre la ciencia y las artes esotéricas, correspondiente a los primeros momentos de la experimentación científica puede ser elucidado con la dimensión religiosa del concepto de ‘magia natural’¹⁰⁵⁶. Esta noción está en estrecha relación con la categorización de las entidades espirituales que se venía estableciendo desde la teología medieval, y que tiene su punto álgido en los tratados de filosofía natural como *De vita coelitus comparanda* de Marsilio Ficino (1489)¹⁰⁵⁷.

Pero la defensa de las artes talismánicas que hizo este autor en su tratado, cuyo objetivo central fue el de explicar los beneficios de su práctica sobre la salud, estuvo directamente marcada por el comienzo de la represión de la magia por parte de la Iglesia. Esto planteaba un dilema a la clase erudita europea, por la nueva prohibición en el uso de ciertas prácticas a partir de lo contenido en la bula de Inocencio VIII, de 1478. Aquí se condenaba cualquier manifestación mágica, incluida la astrología que, hasta entonces, había sido objeto de estudio en las universidades y parte integrante del saber

¹⁰⁵⁵ Wieggers, Gerard A., “Moriscos y estudios árabes en Europa”, *AQ* 31/2 (2010), pp. 587-610, 598-600.

¹⁰⁵⁶ Zambelli, Paola, *White magic, black magic*, pp. 18-19.

¹⁰⁵⁷ Ficino, Marsilio, *Three books on life (De vita libri tres)*, Carol V. Kaske y John R. Clark (eds.), Tempe: The Renaissance Society of America, 1998.

médico para la emisión del diagnóstico, y se había permitido por ser una práctica de gente culta¹⁰⁵⁸. Este hecho marcó las propias producciones de los autores herméticos que tuvieron que sujetarse, a partir de ese momento, a una parcial autocensura o cubrir sus obras de un aura apologetica para defenderlas de la condena de la Inquisición.

Lo cierto es que el desarrollo de las ciencias herméticas, vinculado a la noción de conocimiento antiguo, mantenía la consideración de ‘oculto’ en el sentido de esotérico (ἔσωτερικός), como algo inaccesible a la vista, susceptible de desvelar los secretos de la naturaleza, cuyos significados eran descifrables por medio de signos reconocibles en base a analogías¹⁰⁵⁹. Las analogías entre, por ejemplo, un individuo y el planeta regente en el momento de su nacimiento podían determinar las enfermedades que aquel iba a sufrir durante su vida y se reconocían, incluso, en sus rasgos físicos. Los signos que visibilizaban estas analogías eran, además, equiparables a las señales que el médico interpretaba en su diagnóstico, las cuales respondían a un sistema cosmológico bien articulado¹⁰⁶⁰.

El hecho de que la medicina y la astrología aparecieran conectadas en la consideración y tratamiento de la enfermedad se debía, en parte, a la sujeción de ambas al signo externo, correspondiente al síntoma que el médico percibe usando sus sentidos mediante el reconocimiento del paciente y su entorno¹⁰⁶¹. En el fundamento del paradigma del diagnóstico moderno, la vista se alza como el sentido más idóneo para el conocimiento del mundo sensible, mediante la aplicación de un método, pues “la actividad diagnóstica del médico consiste en combinar metódicamente la recta visión de lo que puede verse con una razonable figuración imaginativa de lo que podría verse y de hecho no se ve”¹⁰⁶², es decir, de unir el signo visible a su causa.

Esto tenía, además, la ventaja de remitir a un corpus de conocimientos estructurados, en que las correspondencias de las partes del cuerpo y las esferas celestes estaban basadas en la *Física* aristotélica¹⁰⁶³. Las ciencias participaban de la concepción aristotélica sobre los seres celestes que fue el centro de un debate teológico, y cuya

¹⁰⁵⁸ Monter, William, *Ritual, myth and magic in early modern Europe*, Brighton: The Harvester Press, 1983, pp. 31-32.

¹⁰⁵⁹ Lemay, Richard, “L’Islam historique”, p. 23; Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p. 30.

¹⁰⁶⁰ “La utilización de la analogía en el diagnóstico por parte de Galeno no es sólo expresión de la limitación que todo clínico experimenta ante el enfermo concreto, sino algo más profundo que afecta a la estructura misma del diagnóstico científico preconizado por Galeno. La analogía la convierte en criterio de verdad”, García-Ballester, Luis, “Experiencia y especulación en el diagnóstico galénico”, p. 221.

¹⁰⁶¹ Ídem, pp. 210-212.

¹⁰⁶² Lain Entralgo, Pedro, “Los orígenes del diagnóstico médico”, *Dynamis* 1 (1981), pp. 3-16, 10-11.

¹⁰⁶³ French, Roger, “Astrology in medical practice”, en Luis García-Ballester *et alii* (eds.), *Practical medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge: University Press, 1994, pp. 30-59, 35.

influencia en el hermetismo europeo se adaptaba al sentido de la búsqueda del conocimiento de los secretos de la naturaleza¹⁰⁶⁴.

El debate discurría alrededor de las causas de los movimientos de los planetas, con las principales figuras de la escolástica latina, Alberto Magno y Tomás de Aquino. El problema del movimiento implicaba la definición de la naturaleza de los espíritus intermediarios entre las esferas celestes y los seres humanos, y adelantó los nuevos planteamientos filosóficos en torno a la existencia de Dios como causa última que se establecieron con el auge del Neoplatonismo renacentista¹⁰⁶⁵.

Por tanto, el debate medieval sobre el significado de las leyes naturales y su compatibilidad con la Divina Providencia tenía parte en uno más amplio sobre la naturaleza de Dios que se unía, en el pensamiento neoplatónico, al de la naturaleza de las inteligencias divinas. La teología cristiana establecía una distinción entre la potencia absoluta de Dios, sin intervención en el orden creado, y su *potentia ordinata*, por la cual actuaba según su providencia y bondad, posibilitando la especulación acerca del dominio de lo sobrenatural más allá de las certezas procedentes de la experiencia y demostración filosóficas:

“El Dios de Abraham y de la Teología cristiana, en su acto de creación de un mundo absolutamente distinto de él mismo, era libre e inescrutable al hombre excepto en el caso de que eligiese revelar su plan providencial a través de los patriarcas y los profetas o de Cristo y su Iglesia”¹⁰⁶⁶.

Debido a esta intervención directa de la Providencia en el plan divino, desde la teología cristiana se tuvo que hacer un esfuerzo de adaptación para integrar el corpus de las ciencias procedentes del paganismo griego, donde la noción aristotélica de causalidad era determinante, lo cual ya había ocurrido con la *Física* en el siglo XIII¹⁰⁶⁷.

Según la jerarquía de los espíritus de las sustancias animadas, y siguiendo la doctrina aristotélica, existía un intelecto para cada uno de los movimientos de los planetas que podían ser entendidos como ángeles o demonios, según los autores¹⁰⁶⁸, idea que se acercaba peligrosamente al paganismo. La ambivalencia en relación a la noción

¹⁰⁶⁴ Eamon, William, *Science and the secrets of nature. Books of secrets on medieval and early modern culture*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1994, p. 42.

¹⁰⁶⁵ Weisheipl, James A., “The celestial movers in medieval physics”, en *The dignity of science. Studies in the philosophy of science presented to W. H. Kane*, Washington: The Thomist Press, 1961, pp. 150-190.

¹⁰⁶⁶ Crombie, Alistair C., *Science, art and nature in medieval and modern thought*, Londres: The Hambledon Press, 1996, pp. 79-80.

¹⁰⁶⁷ French, Roger, “Astrology in medical practice”, p. 31.

¹⁰⁶⁸ Weisheipl, James A., “The celestial movers”, pp. 170-171.

aristotélica y neoplatónica sobre la existencia de inteligencias separadas se vislumbra ya en Tomás de Aquino, para el cual la noción de causalidad incluye la intervención de los astros celestes en los cuerpos elementares tanto como en la reproducción animal. En la *Suma Teológica* admitía la existencia de seres incorpóreos que administraban el curso de los astros, los cuales se corresponden con la existencia del intelecto como virtud separada de los sentidos¹⁰⁶⁹.

La cosmología oriental transmitida por Avicena, al-Gazālī o Maimónides, sin embargo, consideraba a los ángeles como independientes de los cuerpos celestes, lo cual se va a ver reflejado en el pensamiento renacentista a partir de Alberto Magno¹⁰⁷⁰. Este último, en su *Speculum Astronomiae* (1260), asumía que los talismanes, en cuya elaboración intervenía la invocación de los espíritus celestes, no contradecían el libre albedrío¹⁰⁷¹, lo cual no será del todo asimilado por los filósofos naturales. Este es el caso de Ficino que, mediante un ejercicio apologético, y movido por las circunstancias adversas que rodeaban el ejercicio del hermetismo, intenta articular el contenido de la ciencia astrológica con los motivos de la teología:

“El cosmos está animado exactamente igual que todas las cosas animadas y de forma más efectiva como prueban no sólo los argumentos platónicos sino también el testimonio de los astrólogos árabes. En estas obras, los escritores árabes también prueban que, por medio de la aplicación de nuestro espíritu en el espíritu del cosmos, conseguido por aplicación de la ciencia o por nuestros afectos, los bienes celestiales se posan en nuestro cuerpo y alma. Esto ocurre por medio de nuestro espíritu que es un mediador, fortificado por el espíritu del cosmos, y desde lo alto por medio de los rayos de los planetas que actúan en favor de nuestro espíritu, el cual no sólo es similar a los rayos por su naturaleza, sino que así se hace a sí mismo más parecido a los entes celestes”¹⁰⁷².

En esta descripción acerca de la acción de los seres celestes, donde se aplica la archiconocida doctrina árabe de al-Kindī (s. IX) sobre las radiaciones universales, según la cual cada estrella posee una naturaleza propia que comunica al mundo circundante a través de sus rayos, el papel del espíritu humano se presenta como mediador de la fuerza celeste que anima a los astros¹⁰⁷³. No se alude, aquí, a la existencia de inteligencias

¹⁰⁶⁹ Ídem, pp. 73 y 164.

¹⁰⁷⁰ Ídem, p. 162

¹⁰⁷¹ Couliano, Ioan P., *Eros and magic*, p. 142.

¹⁰⁷² Ficino, Marsilio, *Three books on life*, p. 255.

¹⁰⁷³ Sólo existe una traducción latina anónima del siglo XII del *Kitāb al-Šu'ā'āt*, traducido como *De radiis*, a pesar de la gran influencia que ha tenido en la historia de la ciencia, Matton, Sylvain, *La magie arabe*, pp. 71 ss.

separadas de estos, ni siquiera a un *pneuma* (espíritu o aire vital) individual que los anime pues, en su intento de defender la ‘magia natural’, Ficino se apoyaba en argumentos que remitían a los filósofos neoplatónicos, los cuales afirmaban la existencia de conexiones entre los astros y el hombre que podían ser activadas por el mago¹⁰⁷⁴.

Sin embargo, su tratado está colmado de alusiones a los *daemones* (‘espíritus’, ya se estuviera refiriendo a ángeles o demonios), lo cual le supondría la necesidad de refutar algunas prácticas, como la de la fumigación -el sahumero de los moriscos- de las imágenes de los planetas, con el objeto de la invocación espiritual. En su descripción del sahumero remite a una práctica muy común de invocación planetaria derivada de la magia hermética contenida en los tratados árabes desde *Rasā’il Ijwān as-Safā’* hasta *Gāyat al-ḥakīm*:

“Los árabes y egipcios asignan tal poder a las estatuas e imágenes elaboradas en base al arte mágica y astronómica que piensan que son capaces de encerrar los espíritus de los planetas. Así hay quien considera los espíritus de los planetas como fuerzas celestiales maravillosas, mientras que otros las consideran demonios que habitan en uno u otro planeta. Y piensan que los espíritus de los planetas -los que quiera que sean- se introducen en las estatuas y talismanes del mismo modo que los demonios suelen hacer cuando toman posesión de los cuerpos humanos y hablan, se mueven y hacen otras cosas como obrar prodigios por medio de ellos”¹⁰⁷⁵.

Como se ve, a pesar de que Ficino no prescinde absolutamente de la teoría de los mediadores, que según su descripción residen en el espíritu individual, intenta eliminar de su obra, dedicada a la medicina astral, la temida presunción de idolatría. Este punto, junto con el problema del libre albedrío, suponía uno de los principales objetivos de ataque de la práctica astrológica desde la doctrina de la Iglesia por lo que, a partir de la bula de Sixto V, *Coeli et Terrae*, en 1585, la persecución contra la astrología se recrudecería¹⁰⁷⁶.

¹⁰⁷⁴ Copenhaver, Brian P., “Natural magic”, p. 271.

¹⁰⁷⁵ Ficino, Marsilio, *Three books on life*, p. 351.

¹⁰⁷⁶ Todo lo cual se corrobora en las “Cartas acordadas sobre la manera de proceder contra los astrólogos”, a partir de las bulas papales, que se conservan en los archivos de la Inquisición española, AHN, Inq. Libs. 1231 y 1234.

8.1.1. La medicina astrológica

A pesar de la interacción de la astrología en el campo de la medicina, que se venía produciendo desde el siglo XII gracias a las traducciones árabes del sur de Europa, su mayor impacto en ella no llegó a ocurrir hasta el siglo XIV en que se introdujo la teoría de las conjunciones en la determinación de la causa de las plagas. La medicina siguió entonces su tendencia a la astrologización en toda Europa, a la vez que se añadía al corpus de saberes inscritos en el aprendizaje de la filosofía, como un aspecto del estudio de la astrología o una de sus aplicaciones¹⁰⁷⁷.

La astronodia (astrología-astronomía aplicada a la técnica) ya colaboraba en el arte de construir talismanes, por medio de la doctrina de los días críticos, en la misma medida que lo hacía en el dominio de la medicina para la administración de remedios. En un ejemplo procedente del texto de las mansiones lunares, el *Selendromio* de David y Salomón, con la inclusión de ómenes (predicciones), se recoge que:

“En el día vigésimo séptimo, los hijos de Israel salieron de Egipto. El mismo [día] es bueno para cualquier acción, para vender, comprar, casarse. El nacido es de corta vida si es de género masculino; si es de género femenino [estará lleno] de vida. Y quienquiera que esté enfermo, sanará rápidamente. El sueño se hará realidad”¹⁰⁷⁸.

Estos textos eran muy comunes y establecían una suerte de calendario de días críticos inspirados en el nacimiento de dioses o figuras mitológicas que, con el tiempo, se fueron cristianizando¹⁰⁷⁹. El tratado de supersticiones de Ciruelo ya advierte sobre lo pernicioso de estas prácticas, que debían de ser corrientes entre la población¹⁰⁸⁰, y que se podían encontrar en el género de los calendarios entre los cuales, remontándonos a al-Andalus, el más conocido es el *Kitāb al-Anwā'* o *Calendario de Córdoba*, obra de 'Arīb ibn Sa'īd, que ofrece informaciones de medicina, agricultura, zootecnia y astronomía, además de incluir las festividades cristianas¹⁰⁸¹.

Las obras árabes de magia utilizaban fundamentalmente el ciclo lunar como guía para la fabricación de talismanes, lo cual se reflejaba también en la inclusión de las

¹⁰⁷⁷ French, Roger, “Astrology in medical practice”, pp. 45-48 y 35-37.

¹⁰⁷⁸ Torijano, Pablo A., “Un lunario judeo-griego”, p. 182.

¹⁰⁷⁹ Ídem, p. 177.

¹⁰⁸⁰ Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones*, pp. 97-99.

¹⁰⁸¹ López, Ángel C., “Vida y obra del famoso polígrafo cordobés del s. X 'Arīb ibn Sa'īd” en Expiración García Sánchez (ed.), *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus: Textos y estudios*, Granada: CSIC, 1990, v. I, pp. 317-347, 342. La mejor edición del Calendario hasta ahora sigue siendo la debida a Charles Pellat, que se acompaña de traducción francesa, Ibn Sa'īd, 'Arīb, *Le calendrier de Cordue*, Charles Pellat (ed.), Leiden: Brill, 1961.

descripciones de las propiedades de las casas lunares, en que se basaba la composición de los lapidarios antiguos¹⁰⁸². Sin embargo, en ninguna de las descripciones de las mansiones lunares que aparecen en el texto árabe de *Gāyat al-ḥakīm*, así como en el *Picatrix* latino, se incluyen las efemérides bíblicas¹⁰⁸³. Por lo tanto, esa mención a la huida de Egipto, que se encuentra también en la relación de días críticos del *Libro de dichos maravillosos*, se debe atribuir a la interferencia de versiones cristianizadas de los lunarios: “El día vintiseiseno. Es bueno. En él abrió Dios la mar a Moisés, la paz sea sobre él. Quien casará en él, espartirá Dios entr’ellos asi como abrió Dios la mar a los israelitas”¹⁰⁸⁴. Esta versión de la astronodia, en relación con el calendario religioso, se adaptó al cómputo de los ciclos agrícolas y formaba parte de un conocimiento popular ampliamente extendido.

Por otro lado, la astrología, en su vertiente matemática, como era enseñada en los principales centros de saber, sufrió el mismo ataque que la demonomagia por las autoridades religiosas. Por ello, comenzó a diferenciarse una astrología natural, “a la cual llaman los matemáticos modernos astronomía”¹⁰⁸⁵, mientras que la otra “tracta de las naturalezas, propiedades y efectos de los cuerpos superiores, a la cual llaman astrología”¹⁰⁸⁶, tal como describía en su manual Gabriel Serrano (1593), desde su cátedra en Salamanca. Las más representativas de las ramas de la astrología ‘prohibida’ eran la astrología judiciaria, que se utilizaba como un sistema para erigir cartas natalicias, y también la medicina astrológica, que fue ampliamente practicada por el estamento médico en la época moderna¹⁰⁸⁷.

La idea de las influencias planetarias sobre el temperamento fue determinante en la elaboración del diagnóstico médico, desde donde se erigió como la aportación más importante de la ciencia árabe medieval a la medicina escolástica. Así, en el diario del médico morisco y traductor de los Plomos Alonso del Castillo, a quien el estudio del

¹⁰⁸² Oliveras, Marc, “El *De imaginibus caelestibus* de Ibn al-Ḥātim”, *AQ* 30 (2009), pp. 171-220, 180.

¹⁰⁸³ Fernández Fernández, Laura, “El ‘arte mágica’ en el *scriptorium* alfonsí”, p. 79. En efecto, el *Picatrix* latino incluye una primera descripción de las mansiones con las coordenadas astronómicas de cada una de las casas en su libro I, capítulo IV, mientras que, casi al final de la obra, se insertan las mansiones de Plinio más cercanas a la composición de los *Zoologia*, de los que hemos visto un ejemplo en el lunario griego, aunque en ninguna de las dos versiones se mencionan las efemérides cristianas, *Picatrix: Un traité de magie medieval*, pp. 54 ss. y 370 ss.

¹⁰⁸⁴ *Libro de dichos*, p. 124.

¹⁰⁸⁵ Lanuza Navarro, M^a Carmen, *Astrología, ciencia y sociedad en la España de los Austrias*, Universidad de Salamanca, 2005 (tesis inédita), p. 114.

¹⁰⁸⁶ *Íbidem*.

¹⁰⁸⁷ *Ídem*, p. 115. Una relación de casos contra médicos procesados por la Inquisición, ya en el siglo XVII, se encuentra en Sarrión Mora, Adelina, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Cuenca: Universidad de Castilla la-Mancha, 2006, esp. “Médicos y astrología”, pp. 79-114.

Padre Cabanelas ya señaló como uno de los autores de las falsificaciones¹⁰⁸⁸, se encuentra un tratado de fisiognomía titulado “Capítulo del escrito de Masīh Ibn Ḥakīm, relativo a las cosas de la fisiognómica”. Tratándose de un fragmento de una obra médica oriental muy utilizada por al-Rāzī, incluye la mención de los signos del zodíaco, observaciones sobre el astrolabio y los nombres de los meses lunares en castellano¹⁰⁸⁹. El caso de este morisco, a quien se denominaba ‘cristiano árabe’, atestigua la excepcionalidad del acceso de la minoría a la enseñanza médica reglada, y es la prueba de que la escolástica latina y la ciencia médica árabe pudieron confluir en un punto de su historia, para desaparecer poco después junto con el galenismo arabizado. Como ya apuntó García-Ballester, el caso de Castillo es interesante puesto que conserva un conocimiento médico medieval procedente de su bagaje árabe con el cual los médicos renacentistas castellanos y europeos se ufanaban de haber roto¹⁰⁹⁰.

Ya hemos visto que la medicina recurría a pronósticos basados en los días críticos en los cuales las posiciones de la luna, en caso de enfermedad, tenían efecto en la sangre que, como humor cardinal, era determinante de la salud del enfermo. Pero, además, para establecer el momento idóneo de aplicación de las sangrías en combinación con los días críticos, también se tenían en cuenta las correspondencias de los signos y los planetas con las partes del cuerpo¹⁰⁹¹. Este procedimiento, propio de la medicina astrológica, asignaba un planeta o signo zodiacal a cada parte del cuerpo e incluía la administración de medicamentos según las casas lunares. Los físicos (médicos) como Castillo o Ficino, en sus tratados de medicina astral, describían esta doctrina denominada *melothesia* que se basaba en los principios de la *iatromathematica* hermética, según la cual los remedios dependen de la composición de lo alto para determinar, en razón de los planetas y signos que gobiernan la parte del cuerpo en un momento concreto, el uso de la apropiada medicina¹⁰⁹².

El proceso de ‘cosmización’ del ser humano comenzaba, sin embargo, durante la gestación del embrión, lo cual se manifestó en ciertas doctrinas que estuvieron vigentes desde la Edad Media, como la influencia planetaria en los meses de la gestación o la de las siete estancias en que se divide el útero¹⁰⁹³.

¹⁰⁸⁸ Cabanelas Rodríguez, Darío, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 1991.

¹⁰⁸⁹ García Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina*, pp. 31 y 93.

¹⁰⁹⁰ Ídem, p. 30.

¹⁰⁹¹ French, Roger, “Astrology in medical practice”, pp. 41-42.

¹⁰⁹² Couliano, Ioan P., *Eros and magic*, pp. 139-140. Ficino, Marsilio, *Three books on life*, p. 287.

¹⁰⁹³ Park, Katherine, *Secrets of women*, p. 105.

Junto con esto, los pronósticos sobre el parto, sexo de la criatura o posible malformidad de los fetos procedían de la creencia de que los planetas ejercían su influencia sobre cada uno de los meses en que transcurre la gestación, de acuerdo con el carácter del regente de cada mes¹⁰⁹⁴. Siguiendo lo contenido en el tratado obstétrico de ‘Arīb ibn Sa‘īd, cada uno de los astros tenía un efecto en el desarrollo del feto, siendo el planeta Saturno sobre el octavo mes de gestación quien provocaba graves alteraciones y, en el caso de los octomesinos, incluso la muerte:

“En cuanto a los magos que opinan sobre la influencia de los astros o la influencia de las estrellas, evidentemente ellos dicen que el feto en el primer mes cuando el esperma no ha cohesionado, está bajo la influencia (o gobierno) de Saturno que es una estrella de naturaleza fría y seca y corrupta. Por esto es el esperma una masa congelada sin percepción ni movimiento. En el segundo mes el feto está bajo la influencia de Júpiter que es de naturaleza caliente y húmeda, en él comienza el desarrollo y crecimiento y se convierte en un pedazo de carne y si es varón su color será blanco con forma redondeada. Si es hembra será de color rojo con forma de plátano. En el tercer mes el feto está bajo el gobierno de Marte que es por naturaleza cálida y seca. Se convierte el esperma en un pedazo de carne cortada con nervio apareciendo en él la sangre. En el cuarto el feto está bajo influencia del Sol, que es cálido y seco y gobierna la formación de las criaturas, y se inicia el movimiento manifestándose la formación del sexo de una manera completa. Durante el quinto mes el feto está influenciado por Venus que es frío formándose su cerebro, huesos y piel. Está en el sexto mes bajo la influencia de Mercurio que está equilibrado entre el calor y la sequedad. Entonces se forma la lengua y el oído del feto. Está en el séptimo mes bajo la influencia de la Luna la que le da movimientos rápidos. Se perfecciona el feto, moviéndose para salir. Si nace en este mes vive quizás porque ya se completó su formación bajo la influencia de las siete estrellas. Y si permanece en el útero vuelve en el octavo mes bajo la influencia de Saturno, frío, seco, corruptor. Se aquieta en el útero y enferma, y si nace en este mes no vive. Luego vive en el noveno mes bajo la influencia de Júpiter también que es cálido, húmedo: es un periodo de vida y desarrollo. Y si nace en él el feto vive y del mismo modo en el mes décimo”¹⁰⁹⁵.

¹⁰⁹⁴ El proceso de desarrollo de los miembros del embrión en correspondencia con el influjo de las esferas planetarias, que fue del conocimiento común de los médicos, podía incluso cobrar un sentido místico en el área de la filosofía, como en las enseñanzas sufíes de Ibn al-Arabī, Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought*, Albany: State University of New York Press, 1992, p. 31.

¹⁰⁹⁵ Ibn Sa‘īd, ‘Arīb, *El libro de la generación*, pp. 80-81. Véase cap. 6, pp. 285-287.

La evolución que seguía el desarrollo del feto en el útero tenía correspondencia con el temperamento de cada planeta; por tanto, se establecía el siguiente esquema de las etapas de la gestación:

Saturno	Frío y seco	Primer mes	Esperma
Júpiter	Caliente y húmedo	Segundo mes	Carne
Marte	Caliente y seco	Tercer mes	Nervios y sangre
Sol	Caliente y seco	Cuarto mes	Sexo
Venus	Frío y húmedo	Quinto mes	Cerebro, huesos, piel
Mercurio	Caliente y seco	Sexto mes	Lengua, oído
Luna	Fría y húmeda	Séptimo mes	Movimiento
Saturno	Frío y seco	Octavo mes	Aquietamiento
Júpiter	Caliente y húmedo	Noveno mes	Desarrollo final

En la medicina moderna, además, donde las teorías sobre la generación y la gestación seguían los presupuestos de la astrología árabe, su vertiente matemática se aplicaba al cálculo de la duración de la gestación. El tratado de astrología obstétrica titulado *Kalām fi l-naymūdār li-taṣṣīḥ tawālī' al-mawālīd* de Ibn al-Kammād muestra que, ya en el siglo XII, existía un cálculo basado en los meses lunares y otro en los solares. Asimismo, la posición de la luna en relación al sol era utilizada para establecer un cómputo más exacto de la duración de la gestación, con lo que se pronosticaba el resultado del mismo y las posibles malformaciones del feto¹⁰⁹⁶.

Las técnicas aplicadas al cálculo de la duración del embarazo debían quedar siempre a mano del médico andalusí, como también del resto de los médicos europeos, y procedían, por tanto, de fuentes astrológicas, aunque las operaciones matemáticas se encontraran simplificadas en los tratados de obstetricia y de prognosis médica¹⁰⁹⁷. El pensamiento médico, tal como se aprecia, consideraba indispensable el conocimiento de la influencia planetaria en la determinación del sexo de la criatura, de la duración y del éxito del embarazo y, además, según las cartas natalicias, se podían inferir las vicisitudes por las que atravesaría en su vida.

El significado astrológico de las etapas de la gestación, que debió estar ya al alcance de los médicos latinos, iba acompañado de un buen número de prácticas mágicas y

¹⁰⁹⁶ Vernet, Joan, “Un tractat d’obstetricia astrológica”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 22 (1949), pp. 69-96.

¹⁰⁹⁷ French, Roger, “Astrology in medical practice”, pp 52-53.

talismánicas como algunas de las que ya se han descrito en páginas anteriores. Aunque no es seguro que el sentido astrológico de todas ellas fuera conocido por el común de la población, su aparición en los textos revela que estuvieron muy extendidas. Un ejemplo es el ya mencionado cuadrado de tres que aparece en buena parte de los tratados de magia y sanación árabes, hebreos y aljamiados dedicados a la magia sanadora. Al parecer, el mismo cuadrado mágico, pero con letras hebreas, se encuentra en el prólogo de la traducción de la obra *De imaginibus caelestibus* de Ibn al-Ḥātim (s. X), un texto sobre la construcción de talismanes bajo la influencia de las mansiones lunares (*Zoologium*) que se vertió al latín en el siglo XV, especificándose su utilidad para facilitar el parto¹⁰⁹⁸. No olvidemos que el cuadrado de tres se encontraba tanto en los manuscritos aljamiados de magia y sanación como en la obra de medicina de mujeres que se inserta en el manuscrito hebreo del siglo XV, *Sefer Ahavat našīm*¹⁰⁹⁹. El significado del cuadrado de tres, ya explicado en el capítulo sexto de esta tesis, estaba asociado al carácter del planeta Saturno y, según la lógica del pensamiento hermético, su uso debía destinarse a retener los temidos partos octomesinos, puesto que la fuerza asociada al planeta era la retentiva, aunque parece que su uso se generalizó para hacer menos penosas las labores del alumbramiento.

El papel del planeta nefasto en el proceso de alumbramiento era compartido y participaba en un sentido alquímico en el fenómeno de sublimación. Partiendo de la teoría galénico-hipocrática de los humores y de la conexión que opera en el hermetismo entre todos los ámbitos de la Creación, la relación entre la medicina y la alquimia parece conllevar un trasvase de imágenes que enlaza con el significado de la idea de sublimación y de transmutación de los metales en la comprensión del proceso de sanación. Las teorías genésicas aplicadas a la práctica talismánica adquieren sentido por su referencia a los procesos alquímicos los cuales están imbuidos de nociones trasladadas de la religiosidad islámica y cristiana.

8.1.2. La alquimia

La conexión de la medicina con las ciencias ocultas se explicitaba en el uso de la astrología en la diagnosis y la prognosis como en el caso de la *iatroquímica*, derivada de la alquimia árabe (كيمياء). El conocimiento del arte alquímica, al igual que el de la astrología, procedía del trasvase científico hasta los centros europeos que se realizó

¹⁰⁹⁸ Oliveras, Marc, “El *De imaginibus caelestibus*”, pp. 182-183.

¹⁰⁹⁹ Véase cap. 6, pp. 289-291.

principalmente a través de al-Andalus. Aquí, habría sido previamente desarrollada y difundida por medio de la obra de Maslama, *Rutbat al-ḥakīm*, que hasta hoy permanece sin un estudio y edición, y cuyo principal cometido era la transmutación de los metales por medio de la experimentación de laboratorio¹¹⁰⁰.

El arte de la alquimia va a tener incidencia en la medicina no solo en el plano de la técnica, aportando mecanismos de destilación y composición de remedios o la fabricación de quintaesencias y alcoholes, sino también como marco teórico, ya que su objetivo es el perfeccionamiento y sanación del cuerpo que se opera en la transmutación de la materia durante el proceso alquímico¹¹⁰¹. Los procedimientos que intervenían en las operaciones alquímicas y el arte de transmutar metales, esencias y licores estaban en estrecha relación con la idea de la extracción de la esencia divina o superior, aunque alterando las cualidades (*jawāṣṣ*) de los minerales y las sustancias. Ibn Jaldūn describía este arte como la búsqueda de la sustancia que consigue la obtención de los metales preciosos, oro o plata, denominando a esta sustancia ‘elixir’ (الإكسير)¹¹⁰², o ‘piedra filosofal’, noción que comprendía interpretaciones místicas así como mágicas y astrológicas, de las que se fue poco a poco deshaciendo al aplicarse de forma cada vez más técnica y preparando el camino a la química occidental con Arnau de Vilanova, Paracelso y otros¹¹⁰³.

El ejemplo del paracelsismo es significativo de un estado de la alquimia en que las nociones místicas están aún presentes ya que, a pesar de su participación en la noción de empirismo, se daban vínculos fuertes entre ciencia y creencia¹¹⁰⁴. Las características de la ciencia médica de la época en España, y un parcial bloqueo ante las tendencias europeas, impedían la adopción de los presupuestos de la química paracelsiana en los círculos de la nueva ciencia química española que, al parecer, se apoyaron mayormente en los textos de Vilanova y Raimundo Lulio¹¹⁰⁵. Pero el arte de destilar quintaesencias, derivado de la alquimia, fue también fomentado y reglamentado por Felipe II, desde su

¹¹⁰⁰ Samsó, Julio, *Las ciencias de los antiguos*, pp. 257-261.

¹¹⁰¹ Barthélemy; Pascale, “Les liens entre alchimie et médecine. L'exemple de Guillaume Sedacer”, en Chiara Crisciani y Agostino Paravicini Bagliani (eds.), *Alchimia e medicina nel medioevo*, Florencia: Sismel, 2003, pp. 109-134.

¹¹⁰² Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal*, p. 1024.

¹¹⁰³ Ullmann, Manfred, “Al-Kīmiyā’ ”, pp. 110-115.

¹¹⁰⁴ Paracelso, además, lideró una corriente de oposición al galenismo paralela a la de la medicina escolástica. Entre lo poco que dejó escrito como constancia de su paso por España, y de su contacto con los mecanismos nigrománticos usados aquí, se conserva una anécdota que describe un ritual nigromántico de invocación de espíritus llevado a cabo en Granada, con la utilización de un instrumento semejante a una campana, López Piñero, José M^a, *Medicina moderna y sociedad española: siglos XVI-XIX*, Valencia: Instituto de Historia de la Medicina, 1976, pp. 20-21.

¹¹⁰⁵ Ídem, p. 28.

farmacia de El Escorial¹¹⁰⁶ e, incluso, se llegó a crear en Valencia la cátedra *De remediis morborum secretis et eorum usu* en 1591 que funcionó sólo un año y donde, de nuevo, el término ‘secreto’, ahora aplicado a remedios químicos, remite a un conocimiento sobre la dimensión oculta de la naturaleza¹¹⁰⁷.

La correspondencia entre los mundos celeste y terrestre con que se concierta la interacción de la astrología y de la alquimia en los comienzos de la ciencia moderna ya en términos neoplatónicos planteaba, por tanto, que los planetas están animados por entes que “confirman y fortifican en nuestros espíritus, y sus cuerpos en nuestros cuerpos, las fuerzas de aquellos siete dones dados por Dios desde el principio e incesantemente”¹¹⁰⁸.

Cada uno de los planetas, según la doctrina hermética de las correspondencias, confería una cualidad al hombre, que se veía fortificada por las posiciones favorables o desfavorables de estos en el momento de su nacimiento, lo cual matizaba la anterior afirmación de Ficino sobre la agencialidad del espíritu humano en la manipulación de las fuerzas celestes:

“Saturno fortifica el don de la contemplación por medio de los demonios saturnianos. Júpiter, el poder para gobernar y mandar con el servicio de los demonios jovianos. Marte, la grandeza de espíritu por medio de los demonios marciales. El Sol con la ayuda de los demonios solares la claridad de los sentidos y de la opinión de donde se deriva la predicción. Venus inspira amor por los venusianos. Mercurio aumenta con la intervención de los mercurianos la habilidad en la dicción y la interpretación. La Luna, finalmente, con la contribución de los lunares, favorece el ejercicio de la generación”¹¹⁰⁹.

Los presupuestos de los filósofos naturales sobre la mecánica de la influencia planetaria en el espíritu humano tenían su correlato más palpable en el mundo material en la sustitución de los planetas por metales, tal como se practicaba en la elaboración de los talismanes. Cada uno de los metales remitía al carácter de su planeta correspondiente, fomentando en el hombre las cualidades que se le asignaban, o bien disminuyendo las cualidades contrarias a la suya.

El esquema que resumía la configuración de las analogías cósmicas formadas por la correspondencia de los planetas con todos los elementos de la naturaleza conformaba un manual de instrucciones que se podía aplicar sin necesidad de tablas astronómicas ni

¹¹⁰⁶ Ídem, p. 36.

¹¹⁰⁷ Ídem, pp. 41-42.

¹¹⁰⁸ Ficino, Marsilio, *De Amore*, p. 28.

¹¹⁰⁹ Íbidem.

demasiados conocimientos técnicos. A los siete planetas y sus metales relacionados se les asignaba un día de la semana, y se podían sumar otras coordenadas como la hora del día a partir del sistema de las horas planetarias, la fase aproximada de la luna, o los ángeles y demonios regentes de cada día o cada hora¹¹¹⁰:

Oro	Plata	Hierro	Mercurio	Estaño	Cobre	Plomo
Sol	Luna	Marte	Mercurio	Júpiter	Venus	Saturno
domingo	lunes	martes	miércoles	jueves	viernes	sábado

Estas correspondencias eran profusamente utilizadas, como se ha ido viendo a lo largo de este trabajo, en los encantamientos realizados por las hechiceras, en su forma de echar la suerte de las habas, invocar seres espirituales o administrar remedios aun cuando se aplicaran aleatoriamente o se desconociera el significado concreto de las mismas¹¹¹¹. También aparecían, ya con los elementos propios de la idiosincrasia musulmana, en los signos que componían el sello del Nombre Inefable del tratado de al-Būnī¹¹¹². La importancia de respetar estas coordenadas en la fabricación de talismanes incidía en la creencia de que el universo estaba animado por entes espirituales, mediadores entre las esferas celestes y el mundo terrestre, noción clave en las ideas sobre los seres intermedios, propias del hermetismo.

Dentro del desarrollo de la ciencia alquímica en España, el papel de Salomón parece haber sido de relevancia, con la vinculación de su figura al conocimiento de los secretos de la naturaleza. Los conocimientos del arte alquímica asociados a la figura de Salomón parecían estar extendidos entre la población ya en el siglo XV, como expresa el predicador Juan de Figuerola cuando advierte a los mudéjares sobre el peligro de los embustes a los que inducen los falsos alquimistas: “Dice [el Corán], que David y Salomón hacían alquimia es, a saber, tomaban el metal y convertíanlo en oro y plata: y los demonios lo tomaban y hacían imágenes dello”¹¹¹³. La mención es interesante, además, por la aparición de otras figuras de la época sobresalientes en esta materia:

¹¹¹⁰ Newman, William R. y Anthony Grafton (eds.), *Secrets of nature. Astrology and alchemy in early modern Europe*, Londres-Cambridge: MIT, 2001, pp. 18-19.

¹¹¹¹ Respecto al uso de los talismanes de metal, un ensayo de catalogación de talismanes andalusíes, entre los que se deben incluir posiblemente piezas de la época moderna, ha sido llevado a cabo por Gonzalbes Cravioto, Carlos, “Un ensayo para la catalogación de los amuletos de plomo andalusíes”, *Boletín de Arqueología Medieval* 12 (2005), pp. 7-17.

¹¹¹² Véase cap. 7, p. 324.

¹¹¹³ Figuerola, Joan, *Luz de lumbre contra el Alcorán*, BRAH, Ms. Gay. 1922/36, f. 183r.

“Muchos celebres doctores de auctoridad tienen por cierto se puede hacer [transmutar metales]: y es el uno francés Ximenez [Eiximenis] en el primero o segundo de sus libros; Arnau de Vilanova que de facto la hizo. Sancto Thomas y Alberto Magno su maestro; mestre Ramon Lull y Rocasizo [Rupescissa?] y Joannes Ocham y otros tienen que se puede hacer: pero no por recetas falsas que van por el vulgo”¹¹¹⁴.

Todos estos autores -algunas cuyas menciones, sin embargo, resultan algo equívocas- remiten a la autoridad con que la práctica de la alquimia revestía a los filósofos, ya que se decía que un buen filósofo debía ser alquimista. Pero, como se ve, a pesar de la oposición de las autoridades religiosas, este conocimiento ya no se mantenía reservado dentro de círculos restringidos, sino que alcanzaba a todos los niveles de la población.

Por su posibilidad de fusión de creencias religiosas, y basándose en unos principios inalterables sobre el cosmos en correspondencia con el ser humano, la alquimia resultó ser un principio general de explicación del mundo, ya que permitía dar con las sustancias fundamentales y proporcionaba un método universal que hacía de ella un modelo de las artes¹¹¹⁵. El papel que Salomón representó en el desarrollo de las técnicas alquímicas para la transmutación de metales y el significado simbólico de su Sello, podría elucidarse a partir de las representaciones del mismo en las elaboraciones talismánicas.

8.2. El Sello de Salomón y las artes talismánicas

Como hemos podido ver hasta ahora, la dimensión hermética influyó en muchos momentos de la formación de la ciencia médica moderna en sus diferentes vertientes: anatómica, terapéutica, farmacológica, y estaba asimismo en la base del pensamiento mágico. Pero, además, la magia podía revestir formas religiosas, como se ha demostrado a propósito de los procedimientos moriscos destinados a tratar a los cristianos-viejos.

Esta habilidad, que desarrollaron los moriscos en su coexistencia con la cultura cristiana, de imbricar conceptos procedentes de su bagaje cultural con nociones traídas de la práctica mágica y religiosa en medio cristiano-viejo dio lugar a formas nuevas de religiosidad en el contexto de la España moderna. La diferencia entre una religiosidad

¹¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹¹⁵ Sobre el papel de la alquimia como arte mecánica en el sistema de clasificación de las artes y las ciencias se puede ver Mandosio, Jean-Marc, “L’alchimie dans les classifications des sciences et des arts à la Renaissance”, en Jean-Claude Margolin y Sylvain Matton (eds.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, París: Vrin, 1993, pp. 11-41.

institucional y una religiosidad local, que ha tenido sus detractores en el campo teórico, adquiere sentido con la dimensión morisca al encontrarse entre ellos la grieta ineludible de su carácter foráneo a los cánones que se defendían en el Catolicismo¹¹¹⁶.

La variedad de producciones a las que daba forma la magia morisca aún tendrá la más sofisticada de sus piezas, mediante la interacción de las artes alquímica y astrológica pasadas por el tamiz de la religión, en el símbolo del Sello de Salomón el cual “por una vertiginosa combinación de correspondencias, simboliza la síntesis de los opuestos y la expresión de la unidad cósmica, reduciendo la diversidad de la materia de lo múltiple al uno”¹¹¹⁷.

El significado del Sello de Salomón alcanzó una dimensión inaudita en esta época en que las reminiscencias de la cultura islámica adquieren contornos híbridos en su confluencia con la religiosidad cristiana. Pero, antes de describir los matices de hibridismo mágico y religioso en torno al Sello, es necesario enfatizar su función sanadora, pues las numerosas apariciones de este símbolo en los manuscritos y talismanes manifiestan que el poder taumatúrgico del rey sabio estuvo especialmente dirigido a este fin.

8.2.1. El Sello de Salomón y los talismanes para la sanación mágica

El paso de nociones astrológicas al ámbito de la medicina ocurría por medio del uso de la *melothesia* pero también del cálculo matemático asociado a la ciencia de las letras, dominios de las artes esotéricas, junto con la alquimia, que enriquecieron la ciencia médica como hemos visto en las páginas precedentes.

La aparición del Sello en los manuscritos aljamiados forma parte de ese esoterismo popularizado entre los siglos XIII y XVI que acompañó la extensión de la cábala práctica. Anteriormente, hemos planteado un posible desciframiento de la cualidad humoral de las letras y símbolos mágicos que aparecen en las recetas de los tratados aljamiados. En aquella interpretación se conjugaban los dos sistemas funcionales en la medicina de la época moderna: el recurso a las explicaciones con referencia a la cualidad humoral y el significado espiritual del fenómeno de la enfermedad.

¹¹¹⁶ Sobre el tema de la religiosidad local ya se ha mencionado la obra de William A. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Sin embargo, este es un campo de estudio donde la historiografía española no ha profundizado, a pesar de los primeros acercamientos procedentes de las incursiones en algunos motivos de la escuela sociológica francesa, Domínguez Ortiz, Antonio, “Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca”, en Pierre Cordoba, Jean-Pierre Etienne y Elvira Ruiz Bueno (eds.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada: Casa de Velázquez-Universidad, 1990, pp. 9-20, 10.

¹¹¹⁷ Roisse, Philippe, “La *Historia del Sello de Salomón*”, p. 148.

Tanto en el sistema árabe como en el latino, las clasificaciones de los seres espirituales participan de ambas concepciones para explicar el efecto operado por los talismanes. Lo hemos visto en el caso de Ficino y también lo afirmaba Ibn Jaldūn:

“La verdadera realidad del talismán y su influencia reside, según aclaran quienes se dedican a esto, en las fuerzas espirituales de las sustancias dotadas de poder, que ejercen una acción dominadora y poderosa, a través de lo que de ellas se halla en el talismán, basada en los secretos de las esferas celestes, las relaciones numéricas y los vapores que atraen las fuerzas espirituales que en el talismán se hallan concentradas, con lo que se consigue la unión de las naturalezas superiores con las inferiores. Es, según dicen, como un fenómeno compuesto por elementos terrestres, aéreos, acuáticos e ígneos, todos contenidos en él, con el que se cambia y transforma aquello en lo que penetra, en su esencia y en la modificación de su aspecto”¹¹¹⁸.

Al parecer, según Ibn Jaldūn, el origen del poder del talismán reside precisamente en que recoge el carácter de las fuerzas de la naturaleza según son explicadas por las artes esotéricas y ciencias herméticas en boga: astrología, alquimia, numerología o Cábala. Estos conocimientos son precisamente los que se adscriben a la figura de Salomón, como ha sido expuesto en el primer capítulo de esta tesis, y en su conjunto engloban el concepto antiguo de ‘sabiduría’¹¹¹⁹.

Por otro lado, la literatura salomónica más extendida estaba casi enteramente dedicada a la elaboración del anillo mágico, con lo cual el Sello de Salomón se podía considerar un talismán en el sentido teúrgico. La conveniencia, para los practicantes de las ciencias talismánicas, de la denominación y aplicación de la noción de ‘magia natural’, como propugnaba Ficino, habría permitido que Salomón se mantuviese en su trono de garante del conocimiento de los secretos de la naturaleza. Y esto convertía su sello en un signo que autentificaba el procedimiento mágico como una prueba de la eficacia de las fórmulas que validaba su impronta como un uso adoptado de procedimientos administrativos¹¹²⁰.

El Sello de Salomón aparece en numerosas ocasiones al final de las recetas de los manuscritos aljamiados, corroborando la validez y eficacia de las mismas. En este sentido es interesante resaltar la analogía -o confusión, en la opinión de Cristina

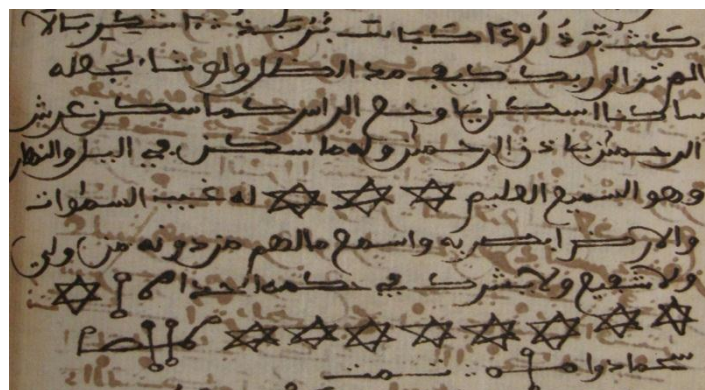
¹¹¹⁸ Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal*, p. 981.

¹¹¹⁹ Véase cap. 1, p. 72.

¹¹²⁰ Respecto a este trasvase entre los procedimientos administrativo y mágico, que se aprecia en el uso del Sello de Salomón, se puede ver el volumen monográfico dedicado al tema en Regulski, Ilona *et alii* (eds.), *Seals and sealing practices in the Near East. Developments in administration and magic from prehistory to the Islamic period. Orientalia Lovaniensia Analecta, 219*, Lovaina: Peeters, 2012.

Álvarez- de las recetas mágicas respecto a la composición y presentación de los remedios en los tratados de *muḡarrabāt* (experiencias médicas) árabes. La mención a la expresión ‘*muḡarrab*’ (probado), al final de las recetas de medicina práctica, aparece en numerosos manuscritos aljamiados de magia¹¹²¹. La expresión indica que el remedio puede ser aplicado sin miedo a un efecto indeseado, dando validez a la puesta por escrito del contenido de la terapia. La función del Sello al final de las recetas mágicas, junto a esta expresión, las dota de una efectividad asociada a la autoridad de la orden que Salomón sella con su estampa. A continuación, proponemos un ejemplo tomado del tratado de magia terapéutica contenido en el manuscrito 59 de la Junta, donde aparece numerosas veces el Sello de Salomón:

“Nota. Caso para dolor de cabeza. Probado. Escríbele: ‘¿No ves cómo hace tu Señor que se deslice la sombra? Si quisiera, podría hacerla fija’ [Cor. 25: 45]. Detente, dolor de cabeza, como se detiene el trono del Clemente con el permiso del Clemente’. ‘A Él pertenece lo que sucede de noche y de día. Él es Quien todo lo oye, todo lo sabe’ [Cor. 6: 13] [siguen tres estrellas de seis puntas]. ‘Suyo es lo oculto de los cielos y de la tierra. ¡Qué bien ve y qué bien oye! Fuera de Él, los hombres no tienen amigo. Y él no asocia a nadie en su decisión’ [Cor. 18: 26] [siguen nueve estrellas de seis puntas y signos anteojados]. *Sahāmadū* [signo anteojado]. Acabó”¹¹²².



En esta receta se combinan la magia coránica con los Nombres de Allah, *Samī* (El que escucha) y ‘*Alīm* (Sabio), y el motivo del Sello más la marca de la efectividad de la experiencia médica, mediante la expresión ‘probado’. De esta forma, los dominios de la

¹¹²¹ De ahí la confusión a la que se hace alusión en la categorización de algunos manuscritos de medicina, Álvarez Millán, Cristina, “The case history in medieval Islamic medical literature”, *Medical History* 54 (2010), pp. 195-214, 199-200.

¹¹²² الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اسكن يا وجع الراس كما سكن عرش الرحمن باذن الرحمن وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم له غيب السموات والارض ابصر به واسمع ما لهم من دونه من ولي ولا شفيع ولا يشرك في حكمه احدا بسحمدوا تمت. Ms. árabe-aljamiado J59, BTNT, f. 217r. Véase también el anexo III, p. 454.

medicina, la magia y la religión parecen encontrar una perfecta síntesis en la receta aljamiada.

La función del Sello en la práctica médica está, por lo tanto, vehiculada por las artes esotéricas de cuño islámico. Asimismo, el uso de las cualidades mágicas de los Nombres, ya estuvieran asociadas a la *sīmiyā'*, al uso talismánico del Corán o a la construcción de cuadrados mágicos para la sanación, se llevaba a cabo por medio de una 'gracia' o *baraka* concedida por Dios a sus elegidos. La *baraka*¹¹²³ se asociaba a la espiritualidad sufi, que se desarrolló en hermandades del Norte de Marruecos desde el siglo XIII en adelante, cuando pudo haberse extendido al Reino Nazarí. En el siglo XVII, las hermandades jugaban un papel importante en la historia política de Marruecos donde las principales órdenes derivaban de al-Ŷazūlī (m. 1465), discípulo de al-Šadīlī (m. 1258), fundador de una principal hermandad mística, la *šadīliyya* y autor de la obra *Dalā'il al-jayrāt*, una difundida guía de oración sobre el profeta Muḥammad que estableció los principios de la mencionada corriente mística¹¹²⁴.

La cualidad divina que le otorga el don de la sanación como depositario, al estilo de los místicos magrebíes, es lo que parece dar a entender sobre sí mismo uno de los traductores del contenido del Pergamino de la Torre Turpiana¹¹²⁵: al-Ḥayārī, diplomático, polemista y un experto en farmacéutica, quien relacionaba en su tratado el pasaje coránico en que Salomón demanda la ayuda de Dios con las propiedades de los Nombres¹¹²⁶.

El autor fue un ardiente defensor del mensaje del Pergamino y los Plomos cuya difusión continuó incluso después de su traslado en el Norte de África, donde fue secretario y traductor del sultán marroquí Mulay Zaydan¹¹²⁷ y dedica un largo capítulo de su *Kitāb Nāṣir al-dīn*, a la vez *riḥla* o relato de viajes y autobiografía en clave de polémica religiosa, a los acontecimientos y avatares de las falsificaciones desde su 'descubrimiento' hasta sus intentos de traducción. Allí nos ofrece, también, la mayoría de las informaciones con las que contamos para conocer su personalidad, aunque la

¹¹²³ Colin, George S., "Baraka", *El. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. I, p. 1032. "Literalmente, *baraka* significa bendición, en el sentido de favor divino. Pero, aparte de este significado nuclear, especificando y delimitándolo, agrupa un gran número de ideas asociadas: prosperidad material, bienestar físico, satisfacción corporal, suerte, plenitud, y el aspecto más subrayado por los escritores occidentales, ansiosos por forzarlo a caer en la misma red que el *mana*, poder mágico", Geertz, Clifford, *Islam observed*, apud. Crapanzano, Vincent, *The Ḥamadsha*, pp. 19-20.

¹¹²⁴ Íbidem.

¹¹²⁵ Véase cap. 2, p. 87.

¹¹²⁶ Véase cap. 7, pp. 323.

¹¹²⁷ Boyano Guerra, Isabel, "Al-Hayari y su traducción del pergamino de la Torre Turpiana", p. 148.

información respecto a la etapa anterior a su salida de la Península es escasa. A finales del siglo XVI se convierte en una persona eminente en círculos moriscos, cercano a Alonso del Castillo y al mismo arzobispo de Granada, Pedro de Castro, quien le encarga la traducción del Pergamino, en 1588, y, más adelante, se convierte en defensor del contenido de los Plomos desde una interpretación acorde a unos principios supuestamente compartidos por el Islam y el ‘Cristianismo puro’¹¹²⁸.

Antecediendo en varios años al hallazgo de las primeras planchas de plomo, que ocurre en 1594, la aparición en 1588 de este Pergamino que contenía una profecía sobre el final de los tiempos anticipaba algunas nociones teológicas que después se encontrarían en las láminas. El contenido del Pergamino, que supuestamente se remontaba al siglo I de la era cristiana, constaba de una profecía atribuida a San Juan Evangelista que estaba escrita siguiendo la técnica de la cuadrícula con el emplazamiento de las letras que componían el mensaje profético en latín y romance y glosas en árabe, así como letras griegas acotando sus márgenes, explicando las reliquias que lo acompañaban¹¹²⁹.

Un reciente estudio sobre las características lingüísticas del contenido del Pergamino de la Torre Turpiana señala que las pruebas de su falsificación se pueden encontrar en la gramática y vocabulario empleados y, a través de su interpretación por Miguel de Luna, se señala a este como autor del mismo¹¹³⁰. La formación de Luna en ciencias médicas y su procedencia de uno de los linajes nobles de moriscos granadinos apoya el bagaje erudito que era necesario para la reelaboración y adaptación de conceptos teológicos cristianos.

Sin embargo, el Pergamino también presentaba una evidente similitud con las técnicas mágicas y predictivas más utilizadas por los moriscos, lo cual no han sido suficientemente subrayado. El tratado de al-Ḥaḡarī muestra que las técnicas de composición de cuadrados mágicos no eran desconocidas entre la élite morisca. El autor consideraba que su capacidad de sanar era un don que le proporcionaba su conocimiento de los Nombres de Dios, el cual utilizaba tanto con musulmanes como con cristianos. Su descripción sobre el uso del arte de la combinatoria evidencia una familiaridad con la

¹¹²⁸ Véase estudio introductorio en Al-Ḥaḡarī, *Kitāb Nāṣir al-dīn*, esp. p. 26.

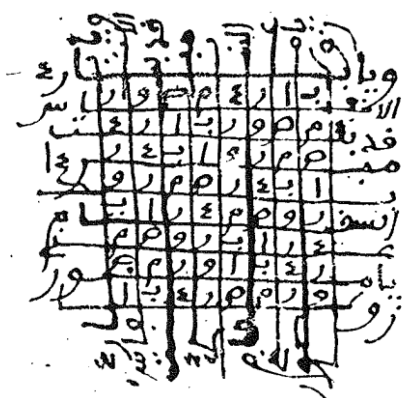
¹¹²⁹ Boyano Guerra, Isabel, “Al-Ḥaḡarī y su traducción del pergamino de la Torre Turpiana”, p. 157.

¹¹³⁰ Koningsveld, Pieter S. van, “Le parchemin et les livres de plomb de Grenade: Ecriture, langue et origine d’une falsification”, en M^a Julieta Vega et alii (eds.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte. IV Centenario Fundacional (1610-2010)*, Granada: Fundación Euro-Árabe, 2011, pp. 173-196, 181-183.

técnica de elaboración de cuadrados mágicos, a la vez que aporta una valiosa información sobre el método de confección de estos talismanes:

“Una bendición que el Gran Dios obró por mí a través de sus Nombres Más Bellos fue aquella de una mujer que sufría tres enfermedades. La parte de atrás de su mano y dedos estaban cubiertos de verrugas. Yo escribí un diagrama de letras para ella con ocho casillas horizontales y verticales. En él escribí dos de los Nombres Bellos de Dios, Bāri’ [Creador] y Muṣawwir [Definidor]. Esto lo combiné con las palabras de un verso de Al-Dimyāfi: ‘Oh, Creador de Almas, pues retorné después de recobrar me de mi enfermedad gracias a ti, oh, Definidor de Cuerpos, ¡haz que desaparezca este mal!’ Lo puse sobre ella y en seis días no le quedó ni rastro de verrugas en las manos. Dios también la curó de su segunda enfermedad. Y respecto a la tercera, mejoró ligeramente”¹¹³¹.

El cuadrado mágico que describía al-Ḥaḡarī se construía con los trazos rectos de las palabras del verso mencionado formando una retícula donde se insertaban las letras que forman los Nombres de Dios: Bāri’ [Creador] y Muṣawwir [Definidor]:



1132

Para apoyar la extensión entre los moriscos del uso de este tipo de cuadrículas contamos también con la existencia de un ejemplar de ajedrezado en un pergamino encontrado en Ocaña junto a un lote de manuscritos árabes y aljamiados datando, posiblemente, de finales del siglo XV¹¹³³. En él se insertan aleyas coránicas en el interior de cada una de las cuadrículas que se alternan a dos colores, seguramente

¹¹³¹ Al-Ḥaḡarī, *Kitāb Nāṣir al-dīn*, p. 237.

¹¹³² La leyenda del cuadrado زولا يامصور عني يامصور بك السقم. Oya Bara' al-Anfas qd bnt mbr'a bk al-sqm. Al-Ḥaḡarī, *Kitāb Nāṣir al-dīn*, p. 238. Doutté, Edmond, *Magie et religion*, pp. 193-194. Junto a él, la imagen del Pergamino de la Torre Turpiana, donde se aprecia la similar técnica de distribución de las letras por cuadrícula.

¹¹³³ Martínez Ruiz, Juan y Joaquina Albarracín Navarro, “Libros árabes, aljamiado mudéjares y bilingües descubiertos en Ocaña (Toledo)”, *Revista de Filología Española* 55 (1972), pp. 61-64.

utilizadas para ‘echar las suertes’ o para la predicción, lo cual indica que este tipo de producción talismánica era conocida entre los moriscos¹¹³⁴.

Sin duda, los métodos de construcción de cuadrados fueron muy variados y aparecían consignados en numerosos tratados divulgativos sobre las propiedades de las letras y los Nombres de Dios¹¹³⁵. El tratado de al-Būnī reúne un compendio de las numerosas técnicas talismánicas del acervo islámico en la versión amplia de su *Šams al-ma'ārif*, posiblemente producto de añadidos sucesivos a la obra original¹¹³⁶. Aquí, el poder asociado al símbolo se encuentra supeditado a la técnica matemática y combinatoria pero, en las producciones que encontramos en la España moderna, la dimensión matemática ha perdido ya casi todo su valor para dar lugar a combinatorias basadas en el sentido adscrito a la palabra como signo y su poder visual, o al mensaje coránico de las aleyas.

Para la construcción del cuadrado de valor ocho al-Ḥaṣṣarī decía haber seguido las instrucciones dadas por Ibn al-Ḥāyḥ quien se trataba, sin duda, de Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥāyḥ al-Tilimsānī, de quien ya se ha comentado un extracto de su tratado sobre las costumbres religiosas y ritos mágicos que realizó durante su viaje por el Egipto mameluco¹¹³⁷. También fue autor de un tratado de magia coránica muy divulgado en el Magreb, *Šumūs al-anwār*, situado en la tradición del egipcio al-Būnī, aunque incluyendo la aplicación de remedios herborísticos¹¹³⁸. Aunque desconocemos los vínculos de al-Ḥaṣṣarī con la vida mística del Norte de África sus propias referencias apuntan hacia posibles conexiones con el esoterismo magrebí que, a su vez, se ven reflejadas en las prácticas talismánicas de los moriscos y en las mismas falsificaciones granadinas.

A pesar de que al-Ḥaṣṣarī no lo menciona, la aparición de al-Būnī en las opiniones que vierte Miguel de Luna sobre la composición de los libros, en concreto sobre la

¹¹³⁴ Agradecemos a Joaquina Albarracín que nos haya indicado la localización de este pergamino en los fondos del Archivo Histórico del Patronato de la Alhambra y Generalife, al cual hemos tenido acceso y hemos podido confirmar su utilización de la magia coránica en la utilización de aleyas tanto dentro la cuadrícula como en los dobles trazos de sus bordes.

¹¹³⁵ Coullaut, Jaime, “La *sīmiyā*’ en al-Andalus”, pp. 455 ss. Véase lo expuesto en el cap. 2 respecto de esta doctrina, pp. 78-87.

¹¹³⁶ Ya se ha mencionado la tesis doctoral sobre la versión larga, Coullaut Cordero, Jaime, *El Kitāb Šams al-ma'ārif al-kubrā (al-ḡuz' al-awwal) de Aḥmad b. 'Alī al-Būnī: sufismo y ciencias ocultas*, Universidad de Salamanca, 2009 (tesis inédita). Queremos mencionar, asimismo, una recopilación de una treintena de talismanes, recaligrafiados por Saïd Benjelloun, recientemente aparecida: Al-Būnī, *Talismans. Le soleil de connaissances*, Pierre Lory y Jean-Charles Coulon (eds.), París: Éditions Orients, 2013.

¹¹³⁷ Véase cap. 6, p. 257.

¹¹³⁸ Este tratado venía inaugurado por la mención coránica sobre la cualidad terapéutica del Corán (17: 82) que se encuentra también en el tratado sobre combinatoria de al-Yafī'ī. Hamès, Constant, “La notion de magie dans le Coran”, p. 43. Véase también la anterior mención a al-Yafī'ī en el cap. 7, p. 323.

naturaleza de los signos enigmáticos o escritura salomónica, muestra que era conocido entre la élite cultivada de los moriscos: “Preguntado sobre quiénes eran esos árabes doctos, Luna contestó que ‘Tantam y el Boni y Melich, Benisac y el Xamri sobre la *Clavícula de Salomón*, y que está uno en El Escorial, en San Lorenzo el Real”¹¹³⁹. Es de notar que Miguel de Luna menciona la *Clavicula* junto a algunos de los más reconocidos autores árabes en materia de teología y ciencias esotéricas a pesar de que la obra encuentra su denominación en las versiones latinas de la misma. Mientras, el origen de la obra árabe se debe buscar, como ya se ha comentado, en los misceláneos de magia árabes y moriscos que circulaban clandestinamente.

El significado que adquirió en Europa el Sello de Salomón durante el desarrollo de las ciencias esotéricas y su centralidad tanto en los manuscritos aljamiados como en tratados como la *Clavicula* supone uno de los principales intereses de nuestro trabajo y es lo que se va a exponer a continuación.

8.2.2. El Sello de Salomón como símbolo místico y alquímico

Las técnicas de composición de talismanes con sellos y cuadrados mágicos no sólo se destinaban a la sanación y a la adivinación, sino que servían también al recordatorio de fórmulas místicas útiles para la meditación y el trance. En este tipo de prácticas las dimensiones escrita y oral forman una sola unidad y el símbolo mágico parece condensar la plenitud de la experiencia extática a la que induce su contemplación.

Ya hemos visto aparecer la representación del Sello en una receta del manuscrito 59 de la Junta para el dolor de cabeza. Aparte de su uso recurrente en las recetas sanadoras el mismo parece haberse destinado a un tipo de práctica sufí: el *dikr*. Este se trata de un ejercicio de adiestramiento místico por medio de la contemplación de símbolos y la repetición de los atributos divinos o angélicos, expresados, en ocasiones, onomatopéyicamente¹¹⁴⁰. Las fórmulas que aparecen en el ejemplo del Sello que aparece en el manuscrito árabe-aljamiado J59 se encuentran inscritas en los márgenes de sus brazos y debían acompañar a los ejercicios espirituales de alguna comunidad mística en la España moderna.

El Sello se encuentra encabezando los únicos cuatro folios escritos en árabe de todo el tratado, dedicado a las temáticas mágica y médica, como una guía mnemotécnica de

¹¹³⁹ Miguel de Luna y Diego de Urrea, en su descripción de los caracteres enigmáticos de los Plomos hacen referencia a esta obra, que debía estar muy extendida. García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español*, pp. 182-183.

¹¹⁴⁰ Gardet, Louis, “Dhikr”, *Et. New Ed.*, Leiden: Brill, 1983, v. 2, pp. 223-227.

recitación para uso místico. En la imagen del hexagrama se encuentra la inscripción de las leyendas que aparecen en cada una de sus seis puntas:

“No hay más Dioses que Allāh, Muḥammad es su Profeta.

Poseedor del reino y la soberanía *īl, īl, īl*.

Allāh detenta el poderío, la ubicuidad, la gloria y la soberanía *ah, ah, ah*.

Allāh es el Viviente, el Eterno *yāh, yāh, yāh*.

Allāh es el Magnífico que te asegura todas las cosas *anūh, anūh, anūh*.

Allāh es el Único, el Subyugador *a'ūy, fayūh, dī'ūh*.

Protégeme de mis enemigos por medio de la Gloria, la Fuerza y la Persistencia, con el Poder, la Potencia, la Soberanía y el Reino, por el Viviente, Eterno, que nunca muere.

Allāh es el detentor de la fuerza, el Digno y el Glorioso, no hay más Honorable que él, y su Honor está en quien porte su sello y le rinda obediencia, y no hay más Poder ni más Fuerza que en Allāh, el Alto, el Magnífico”¹¹⁴¹.

En el folio a continuación se encuentra la descripción del contenido de las inscripciones en extenso, a lo que sigue una recitación para el ‘tomado por el genio’, también en árabe. Esto permite suponer que el símbolo y sus leyendas formaban parte de las instrucciones para realizar un ritual exorcístico. Entre los contenidos en árabe que se insertan en los folios siguientes, también se encuentran recetas y fórmulas para encontrar tesoros, así como procedimientos astrológicos para calcular las mansiones de la luna o procedimientos onomatománticos aplicados a la astrología¹¹⁴².

El vínculo del Sello de Salomón con la espiritualidad morisca, como se refleja en el misceláneo, acompañado de las fórmulas mágicas para la extracción de metales presenta un interés múltiple. Una de las vertientes de la práctica exorcística estuvo asociada a búsqueda de tesoros, que fue una práctica común entre moriscos por medio de lo cual demostraban conocer la escritura salomónica y los símbolos mágicos¹¹⁴³. En el caso del manuscrito J59 los procedimientos están también imbuidos de magia propiamente islámica, como Nombres de Dios y fórmulas coránicas. Un ejemplo en que la búsqueda

1141

لا اله الا الله محمدا رسول الله
ذي الملك والسلطان ايل ايل ايل
ان الله تفرد بالقدرة والمكان والعزة والسلطان اه اه اه
ان الله حي قيوم ياه ياه ياه
ان الله خير قدير يطبع لك كل شيء انوح انوح انوح
ان الله الواحد القهار اعوج فيوح ديعوح

حصني من اعدائي تحصنت بذى العزة والجبروت واعتصمت بالحول والقوة والملك والملكوت بالحي الدائم الذي لا يموت
ان الله ذو الجلال والاکرام وعزيز لا عزيز غيره وعزيز من لبسته خاتمي ووقفته لطاعتي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

Manuscrito árabe-aljamiado J59, f. 224r-224v. Véase también anexo III, pp. 468-469.

¹¹⁴² Manuscrito árabe-aljamiado J59, ff. 225r-228r. Véase también anexo III, pp. 470-476.

¹¹⁴³ Véase cap. 2, pp. 108-109.

de tesoros se combinaba con prácticas criptomusulmanas lo encontrábamos ya en la “Declaración de Juan Bautista, de nombre moro Amet, natural del Cairo, vecino de Sallent”, acerca de los acontecimientos ocurrido en Benalguacil¹¹⁴⁴.

La búsqueda de tesoros se relaciona directamente con la extensión de la literatura salomónica y también con la corriente islámica de los Nombres de Dios dada la confluencia de ambas prácticas, la *s̄miyā’* y el exorcismo, en la magia moderna. Por ello, en el caso del manuscrito árabe-aljamiado J59, donde los procedimientos exorcísticos y las menciones de los Nombres preceden a las recetas para encontrar tesoros, no resultaría extravagante sugerir que nos encontramos ante lo que podría ser la versión árabe de la *Clavicula Salomonis* y de la que habrían derivado las versiones latinas y vernaculares. De ser así, el único ejemplar conservado hasta ahora del tratado que mayor extensión conoció de todos los atribuidos a Salomón, se encontraría inserto en el manuscrito árabe-aljamiado 59 de la Junta, formando parte del lote hallado en Almonacid de la Sierra (Zaragoza). El hecho de que el Sello, como fórmula mística, aparezca junto a instrucciones para la búsqueda de tesoros puede deberse al carácter misceláneo de los folios donde se encuentra, pero podría tratarse igualmente de una imagen que ilustra los ritos exorcísticos destinados a apaciguar a los *yūnūn* que custodian las riquezas. La magia salomónica que se encuentra contenida en la *Clavicula* y demás obras atribuidas a Salomón, y practicada en Europa, debió ser un calco de la dimensión ritual del misticismo sufí, con más o menos ingredientes de hermetismo andalusí o alejandrino.

De esta forma se aplicaban los ritos exorcísticos para la extracción de tesoros los cuales solían estar guardados por un *yīnn*, como se ve en el proceso de Juan de Túnez, esclavo bautizado cuyos conocimientos aplica tanto a la sanación como a la búsqueda de riqueza. Como se contiene en la acusación fiscal, Juan asegura a varios testigos el emplazamiento de un tesoro perteneciente a un rey moro:

“Llevándole un día a cierta parte desta ciudad [Toledo] porque decía que allí había tesoro, para que viese si lo había, entró dentro diciendo que en un madero estaba escrito en lengua arábica que en dos cámaras que estaban debaxo del madero había más de cincuenta mil ducados en plata y luego miraron un brocal de un pozo y dixo que estaba escrito que en otro pozo había oro y piedras preciosas muy grandes, que cada piedra valía más de dos mil ducados. Y decía Juan de Túnez que en otro brocal dentro de la misma

¹¹⁴⁴ Véase cap. 7, p. 314.

casa en un rinconcito había veinte y cinco mil ducados y en otro cabo había diez mil ducados diciendo que aquella casa era de un biso [vice] rey de moros que por eso había tantas monedas. Y decía que en las letras que estaban en el brocal del pozo decía que todo aquel tesoro estaba encantado y que era menester tomar un cabrito todo negro que no tuviese cosa ninguna blanca ni de otra color e ciertas medicinas del boticario que era aceite de lentisco y aceite de almendras y aceite de ruda y clavos y azafrán y agua de cebada y agua rosada y triaca y nueces moscadas y el día del viernes se había de sacar el tesoro antes de las nueve de la noche por aquella hora”¹¹⁴⁵.

En cuanto a la incorporación de elementos procedentes de la magia hermética, los procedimientos mágicos dedicados a la búsqueda de tesoros fueron adquiriendo una complicación extrema, como se muestra en algunos de los procesos inquisitoriales expuestos por Tausiet alrededor de las prácticas cristianas. En ellos, era casi siempre un clérigo el encargado del mecanismo ritual, o una persona preparada física y espiritualmente a base de ayunos y meditación. O bien, se recurría a individuos araboparlantes por la citada facilidad que se adscribía a su origen para la manipulación de los seres espirituales, los ‘demonios familiares’, como se les denominaba en la España moderna¹¹⁴⁶. La recurrencia al sacerdote y al ‘moro’ para objetivos como el desenterrar tesoros se ve también claramente en el proceso del clérigo milanés y judicario (astrólogo) Pedro Bramosellas, el cual tiene acceso en Madrid a la *Clavicula* y otras obras de magia así como lunarios. A él recurrió otro italiano, que “le dijo como tenía en su poder un moro llamado Java que se había huido de su amo el cual sabía dónde estaban algunos tesoros y que para ello necesitaban de persona que supiese desencantarlos y que por la noticia que tenía de su persona y letras acudía a él”¹¹⁴⁷. Lo tardío de esta última cita evidencia que la práctica exorcística derivada de los conocimientos librescos contaba, ya en el siglo XVII, con un alto grado de contenido hermético y alquímico.

El precedente de estos rituales destinados a la búsqueda de tesoros, por tanto, se remonta a las obras aljamiadas de magia exorcística y talismánica como el manuscrito J59. Es más, la aparición del ritual místico, en las leyendas que aparecen en los brazos del sello, junto con el objetivo de la extracción de metales y las coordenadas astrológicas, cuadran bien con los mecanismos utilizados por el clérigo milanés, a partir

¹¹⁴⁵ AHN, Inq. Leg. 198, nº 10, años 1541-1545, sin foliación.

¹¹⁴⁶ Tausiet, María, *Abracadabra Omnipotens*, esp. cap. 2, “Círculos mágicos y tesoros encantados”, pp. 39 ss.

¹¹⁴⁷ AHN, Inq. Leg. 88/II, nº 14, años 1660-1663, sin foliación.

del contenido de la *Clavicula*, para el mismo fin. En su proceso se especifica el mecanismo del sahumero en el cual, sin embargo, se debía invocar a Júpiter tras la confección de una estatua de estaño:

“Pidióle una persona hiciese juicio para saber si en el prado de viveros había algún tesoro y este reo le hizo y dixo era verdad había allí un tesoro grande, y que era fácil de sacarle por que no estaba encantado pero que era necesario hacer una vela y una estatua para descubrirle y la estatua había de ser de Júpiter”¹¹⁴⁸.

En este ejemplo se reconoce ya la intervención de nociones traspasadas de contenidos imbuidos de ritualismo hermético -el ya comentado ‘reflujo’ de conocimientos-, precisamente en la mención a las estatuas de los planetas, como mencionaba Ficino al condenar las prácticas de los ‘egipcios’ y los árabes. Lo que difería de las prácticas de ‘los árabes y egipcios’, puesto que estos no procedían ya a invocar a los astros y figuras celestes sino a los seres del inframundo, o *ÿunūn*¹¹⁴⁹.

En adición a todo lo expuesto, el sentido esotérico del Sello y la búsqueda de tesoros enlaza con las doctrinas alquímicas en boga, con la idea de transmutación alquímica como forma de alcanzar un estado de sublimación comparable a la extracción de riqueza del subsuelo.

8.3. El sentido esotérico del Sello de Salomón en los Plomos del Sacromonte

La imagen del Sello se encuentra con gran profusión en los Plomos del Sacromonte y, tal y como aparece en el frontispicio de uno de los libros, lo reproduce al-Ḥaḡarī en su tratado, *Kitāb Nāṣir al-dīn*, como veremos. Durante el periodo moderno, en que las relaciones entre el sultán de Marruecos y la Monarquía española alcanzan importantes acuerdos diplomáticos, al-Ḥaḡarī (Diego Bejarano) y el médico Alonso del Castillo ofrecen sus servicios de traducción a la consecución de términos convenientes a la Corona, al tiempo que realizan la traducción del Pergamino y los Plomos.

El sentido del Sello en su aparición en las falsificaciones granadinas alcanzaba una significación inaudita y su carisma a los ojos de la población podría proceder del

¹¹⁴⁸ Íbidem.

¹¹⁴⁹ Efectivamente, el contenido del *Testamento de Salomón*, un texto producido en el contexto judío helenístico en el que se ha visto un posible precedente de la magia exorcística contenida en los tratados árabes, introducía las pautas astrológicas en un esquema de invocación mediante la correlación de los entes espirituales con las coordenadas celestes. Una recensión de este volumen del siglo XII o XIII indica ya un giro desde el objetivo de la sanación al enriquecimiento personal, y una equiparación de los 36 decanos astrológicos con las figuras de los demonios, Butler, Elizabeth M., *Ritual magic*, Cambridge: University Press, 1947, p. 33.

contexto de creencias moriscas que rodeaba las producciones, lo cual se torna evidente en el relato inserto en el libro llamado *Historia del Sello de Salomón* donde se retrata lo contenido sobre el profeta Salomón en los relatos de *qiṣaṣ*¹¹⁵⁰. Sin embargo, para comprender totalmente el sentido esotérico de las fórmulas y los símbolos que se ilustran en los Plomos, a nuestro parecer, se debe observar el proceso en que salieron a la luz.

En primer lugar es significativo el modo en que las circunstancias en que se realiza el descubrimiento del Pergamino, que precede a los hallazgos del Sacromonte¹¹⁵¹, parecen adecuarse a los procedimientos para la búsqueda de tesoros. El hallazgo del Pergamino de la Torre Turpiana junto al manto de la Virgen inaugurando la serie de reliquias granadinas evidencia también el empleo de las técnicas de codificación y de elaboración de cuadrados mágicos de la tradición esotérica islámica. Tal como describe el mismo al-Ḥaḡarī, su traductor, siete años después del hallazgo del Pergamino un hombre de Jaén trajo hasta Granada unos escritos que le habían sido enviados por unos cautivos desde Marruecos, en los cuales se especificaban distintas localizaciones de riquezas en la colina de Valparaíso. Siguiendo las indicaciones expresadas en tales papeles, se encontraron las reliquias de San Cecilio, el primer mártir cristiano en la Península, y las primeras planchas de plomo, debajo de una roca¹¹⁵².

La mecánica con que se produjeron estos hallazgos y la alusión al metal de las planchas refleja un conocimiento implícito de los fundamentos de la ciencia alquímica por sus autores-calificadores que se evidencia en la perplejidad de los descubridores ante el material desconocido del que están fabricados, en palabras de Miguel de Luna:

“Respecto a los libros encontrados en la cueva de *Jandaq al-Ŷanna* [Valparaíso], eran veintidós. Sus hojas consistían, como dije anteriormente, en *asrab*, es decir, plomo [sic]. El arzobispo llamó al platero y a los mezcladores para dar con la manera en que se había podido producir un metal de ese tipo, pero de ninguna manera fue posible. De ahí se concluyó que el plomo había sido mezclado con un material que desconocían”¹¹⁵³.

¹¹⁵⁰ Wieggers, Gerard, “Moriscos y estudios árabes en Europa”, pp. 598-599.

¹¹⁵¹ Efectivamente, el descubridor de las primeras láminas se trataba de un reconocido buscador de tesoros que había creído reconocer, en la colina de Valparaíso, la descripción de una antigua mina de oro de la época del rey don Rodrigo, García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español*, p. 33.

¹¹⁵² Al-Ḥaḡarī, *Kitāb Nāṣir al-dīn*, p. 70.

¹¹⁵³ García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, “Médico, traductor, inventor: Miguel de Luna”, p. 83.

El plomo, uno de los componentes metálicos del que están fabricados y que acabó designando a los hallazgos sacromontanos, participa de las analogías celestes que se han descrito, las cuales podrían haber sido significativas para la intención de sus autores. El material y técnica de composición, además de la lengua, en opinión de Luna, demostraban la antigüedad de las falsificaciones, cuyas técnicas de elaboración le parecían difícilmente emulables¹¹⁵⁴.

Asimismo, es importante señalar la correspondencia del metal que está en la base de la transmutación operada en alquimia, el plomo, con el planeta Saturno, como se ha especificado anteriormente, y con las teorías sobre la generación. Como símbolo alquímico, es la base primordial equivalente a la tierra, fría y seca, donde tienen lugar las transformaciones de los metales en materiales nobles. Al igual que la materia primera de la que se forma el feto, también es el material donde se estampa el sello y que otorga la forma a la materia, coincidiendo con las nociones modernas sobre la impresión de imágenes en el cerebro y la capacidad imaginativa¹¹⁵⁵. Esas imágenes configuraron el pensamiento hermético en un nivel profundo y estuvieron presentes en más de un marco del saber.

La búsqueda del paradero subterráneo de las reliquias, a partir del primer hallazgo, les dotaba de un sentido de premio o tesoro, junto con el significado hermético derivado de haber sido encontradas bajo tierra lo cual, en el plano espiritual, corresponde a la primera etapa de transmutación de la materia o estado embrionario. La mecánica de los hallazgos subterráneos se corresponde, en este sentido, con el funcionamiento del *ars alchemiae* como el proceso de formación de los metales en el interior de la tierra, que el hombre puede imitar en su matraz¹¹⁵⁶. Este proceso conecta, además, con las teorías genésicas sobre el desarrollo del ser humano en el interior del cuerpo femenino según la ciencia moderna de la misma forma en que la tierra puede considerarse la matriz donde se generan los metales.

De esta forma, el sentido de los hallazgos llegaría a adquirir una dimensión mística derivada de la interacción de la simbología alquímica con la religiosidad local y se debe leer también como el intento de dotar a la ciudad de un material devocional acorde con la composición de su población. El sentido esotérico que se plasma en los Plomos y que

¹¹⁵⁴ García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español*, pp. 183-184.

¹¹⁵⁵ Sobre la influencia de la imaginación en la formación de las teorías genésicas véanse cap. 5, pp. 213-214 y cap. 7, p. 307.

¹¹⁵⁶ López Pérez, Miguel, *Asclepio renovado. Alquimia y medicina en la España moderna (1500-1700)*, Madrid: Corona Borealis, 2003, p. 46.

emana del contexto de creencias moriscas vendría, al mismo tiempo, avalado por las técnicas matemáticas y jeroglíficas que se adscriben a los mecanismos mágicos con los cuales se asociaba la figura de Salomón.

Tal como se ha observado, la escritura salomónica parece ser conocida y utilizada por los autores y los traductores de las falsificaciones. Asimismo, es significativa la fórmula con que se abre el episodio de su desciframiento: “Oh, estudioso del acertijo, ¡combina! ¡Si no combinas, no alcanzarás a desentrañar el misterio!”¹¹⁵⁷, lo cual parece remitirse a lo dicho en Reyes 1: 6: “Para entender proverbio y epigrama, las palabras del sabio y sus acertijos”, en referencia al conocimiento esotérico de Salomón y su ascendencia sobre el conocimiento de las técnicas adivinatorias¹¹⁵⁸. En el caso del Pergamino de la Torre Turpiana se muestra claramente una habilidad en las técnicas de confección de cuadrados mágicos, en la combinación del ajedrezado romance con las glosas árabes, y ambos con las letras griegas de los laterales¹¹⁵⁹.

El ejercicio de combinatoria que requería la traducción de la profecía del Pergamino, y la habilidad en su uso por los moriscos, están ilustrados en la explicación del sentido equívoco que les otorgaba la escritura árabe a los ‘jofores’, o profecías que acompañaron el levantamiento de la población alpujarreña en las palabras de Mármol Carvajal. El cronista citaba al intérprete de la Inquisición, del Castillo, cuando afirmaba:

“La lengua árabe es tan equívoca, que muchas veces una mesma cosa, escrita con acento agudo o luengo, significa dos cosas contrarias; y lo mismo hace estando escrita con un acento y con una ortografía en diversas oraciones; y no es de maravillarse que los moriscos, que no usaban ya de los estudios de la gramática árabe, sino ora a escondidas, leyesen y entendiesen una cosa por otra”¹¹⁶⁰.

Antes de la rebelión que ocurre en la Alpujarra y la aparición de las profecías y reliquias sacromontanas habían surgido personajes que se reconocían como portadores

¹¹⁵⁷ Al-Ḥaṣṣārī, *Kitāb Nāṣir al-dīn*, p. 77.

¹¹⁵⁸ Torijano, Pablo, *Solomon, the esoteric king*, p. 21. Hay que notar también aquí el sentido compartido que, según Torijano, ocurre entre parábola (proverbio) y conjunción en el término griego παραβολή, lo cual da pie a pensar en la combinación del contenido de los Plomos en un sentido astronómico, a la vez que lingüístico, Ídem, p. 32.

¹¹⁵⁹ Una interesante aportación sobre el análisis de las técnicas combinatorias que aplican los intérpretes en la calificación del pergamino y los Plomos se encuentra en los dos últimos capítulos del citado volumen monográfico dedicado a las falsificaciones sacromontanas, que se acompañan de un útil apéndice documental, por Koningsveld y Wiegers: M^a Julieta Vega et alii (eds.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte. IV Centenario fundacional (1610-2010)*, Granada: Fundación Euro-Árabe, 2011.

¹¹⁶⁰ Mármol Carvajal, Luis del, *Historia de la Rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Granada: Universidad, 1996, v. I, p. 178.

de mensaje profético aunque en ellos la lengua árabe no adquiriría una dimensión tan abarcadora como en los acontecimientos granadinos. La existencia de predicciones y augurios con anterioridad a las reliquias sacromontanas, como las que refiere Mármol Carvajal y su manifiesta capacidad para modificar el curso de la Historia, fue uno de los motivos, además de las noticias sobre el paso de Cecilio y los otros mártires por la Península, que hicieron de los hallazgos un objeto de culto y reconocimiento tanto por la población como por las autoridades religiosas¹¹⁶¹.

El modo de escritura de los Plomos del Sacromonte requería un procedimiento de desciframiento similar al de los ‘jofores’ lo cual daba lugar a múltiples posibilidades de interpretación. Del mismo modo, la dificultad de interpretación de los caracteres enigmáticos en las obras de magia era determinante a la hora de vetar el acceso excepto a los iniciados, puesto que el sentido de los textos se multiplican *ad infinitum*, lo cual suponía un peligro en caso de llegar al conocimiento de la población ignorante¹¹⁶². Pero la impenetrabilidad del mensaje profético se extremaba en el caso de los caracteres del libro de la *Esencia del Evangelio* donde, se suponía, estaba el verdadero mensaje profético de los Plomos¹¹⁶³. El libro de la *Esencia del Evangelio* o *Libro mudo*, el más enigmático de los libros de plomo, presentaba un carácter diferente del resto de los libros plúmbeos dada su complicada escritura, resultando impracticable su interpretación y, por lo tanto, según se encontraba mencionado en la *Historia de la Esencia del Evangelio*, otro de los libros de plomo, no sería interpretado hasta el final de los tiempos. No obstante, la grafía que usaban las leyendas inscritas en los brazos del hexagrama que abría el *Libro mudo*, en forma de escritura salomónica, daban este resultado, según la interpretación de al-Ḥaṣṣārī:

“No hay más Dios que Allāh, Jesús es el Espíritu de Allāh.

La esencia del Evangelio, en un signo invertido, de gran poder.

La palabra del Glorioso, de sublime grandeza, que conforta.

Que conduce a la prosperidad y a la eterna glorificación de la recompensa.

Para quien extrae luz de las brasas de esta gracia es más espléndido que el sol.

¹¹⁶¹ La dimensión escatológica de los hallazgos se inaugura con las predicciones expresadas en el pergamino, “preludio de uno de los asuntos con más repercusión política y cultural de finales del siglo XVI y del XVII, el de los Plomos del Sacromonte, que culminaría con la publicación del breve condenatorio del papa Inocencio XI en 1682”, Boyano Guerra, Isabel, “Al- Ḥaṣṣārī y su traducción del pergamino”, p. 139.

¹¹⁶² Zambelli, Paola, *White magic, black magic*, p. 76.

¹¹⁶³ Wiegers, Gerard A., “El contenido de los textos árabes de los Plomos: El *Libro de los misterios enormes* (*Kitāb al-Asrār al- 'aẓīma*) como polémica islámica anticristiana y antijudía”, en M^a Julieta Vega et alii (eds.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte*, pp. 197-214, 202.

Salvación de las almas, aquel que lo mantenga será dichoso en cuerpo y alma.

Será salvado de los castigos del día de la Resurrección, ante la presencia del Santísimo”¹¹⁶⁴.



1165

La aparición de los signos diacríticos de la grafía árabe en las leyendas del Sello que aparecía en el frontispicio del *Libro Mudo* posibilitaba la transcripción más fiel de su contenido a diferencia de lo que solía ocurrir con la escritura salomónica, que aparecía sin puntuación en talismanes, escritos mágicos, y en el resto del contenido de los Plomos¹¹⁶⁶. Sin embargo, el uso que se hace del arte de la combinatoria, de los caracteres enigmáticos o de la escritura salomónica en el Pergamino y en los Plomos los pone inmediatamente en relación con las elaboraciones mágicas de los moriscos tal y como se muestra en la literatura aljamiada, a pesar de la negativa a admitir este hecho por parte de Luna¹¹⁶⁷.

Las artes combinatorias, que fueron tan del gusto popular en la época moderna, sobre todo aplicadas por moriscos, parecían haber dado lugar a la reinterpretación, a un nivel

¹¹⁶⁴ Según lo extracta la edición inglesa, que hemos traducido al español, Al-Haṣārī, *Kitāb Nāṣir al-dīn*, pp. 85-87. El mismo al-Haṣārī propone que hay diversas formas de combinar las frases, pudiendo resultar distintas interpretaciones de las leyendas.

¹¹⁶⁵

حقيقة النجيل مقلوبة كبيرة القدر
كلمة الجليل جليلة العظمة يسرا على يسر
تهدي الى السبيل لليمني والاقامة لتعظيم الاجر
فهي للمقتبوس من جمهر الكرامة ابها من الشمس
فلاح للنفوس يسعد من اقامه بالروح والنفس
تنجيه من النحوس في مشهد القيامة لحضرة القدس

Al-Haṣārī, *Kitāb Nāṣir al-dīn*, pp. 85-87.

¹¹⁶⁶ Véase cap. 2, p. 93.

¹¹⁶⁷ García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez-Mediano, *Un Oriente español*, pp. 183-184. Dobelio, como ya ha sido mencionado, admitía la relación entre los Plomos y las obras árabes de magia encontradas en medio morisco, García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, “Los libros de los moriscos y los eruditos orientales”, pp. 619-622.

de especulación teológica y filológica en torno a los Plomos, de algunos de los elementos crípticos que aparecían en los documentos aljamiados. El nivel de imbricación que alcanzaron, en la cultura morisca, los principios del Cristianismo oficial con los del Islam, y ambos con las ciencias herméticas transmitidas en al-Andalus, se puede ver reflejado en el uso de estos mecanismos que, derivados de antiguos cultos orientales, habían captado la atención de un gran número de eruditos en Europa. Estos textos pretendidamente cristianos, tal y como demuestran sus técnicas de elaboración y proceso de hallazgo, fueron realizados por moriscos, pero su repercusión continuó más allá de su anatemización por el Vaticano en 1682.

8.4. El hibridismo del Sello

La presencia de símbolos y fórmulas místicas en los manuscritos aljamiados junto a los procedimientos de elaboración de cuadrados mágicos de los tratados árabes ofrecen una fuente única para el estudio del carácter esotérico que cubre el hallazgo de los Plomos. Sin embargo, desde el punto de vista de su contenido, las falsificaciones ofrecen algo más que procedimientos combinatorios para el ejercicio profético. En este sentido, es importante también resaltar el sincretismo religioso de los Plomos, que no contienen el único ejemplo de hibridismo islamocristiano que encontramos en la España moderna en torno al Sello de Salomón.

Vamos a exponer ahora otro caso en que se aúnan las artes talismánicas en torno a la producción de ‘la cruz de Salomón’, elaborada en Granada, que incorpora la estrella de seis puntas junto con el símbolo cristiano de la cruz, en plena efervescencia de la polémica sobre la autenticidad de los Plomos del Sacromonte.

Su descripción se encuentra en el proceso al platero Pedro Arce Cabeza de Vaca¹¹⁶⁸, acusado en 1626 de elaborar unas cruces en plata e insertar en ellas la imagen grabada del Sello de Salomón, cuya reproducción empezaba a ser prohibida, siguiendo las indicaciones aportadas por el maestro platero Juan de Piédrolas. Su función era la de proteger del hierro (es decir, de los ataques a espada), procurar amor, evitar naufragios y reducir el dolor. Al parecer, las cruces habían sido elaboradas siguiendo unas coordenadas astrológicas acordes con las instrucciones para la fabricación de talismanes. A continuación, se transcribe el contenido del proceso de los resúmenes de causa de la Inquisición de Granada:

¹¹⁶⁸ AHN, Inq. Leg. 1952, nº4I, #18, año 1626, sin foliación.

“Don Pedro de Arçe de Cabeza de Vaca vecino de la villa de Sedan a ocho leguas de Burgos estante en esta ciudad en una comisión de las minas de [bórax] fue testificado por tres testigos que había hecho hacer ocho cruces de plata señaladas con rayas y ciertos caracteres como en triángulo encontrados unos con otros y la cruz se llamaba cruz de Salomón. La cual dixo tenía muchas virtudes y propiedades precediendo primero el hacer las dichas cruces en viernes santo mientras se cantaba la pasión y habían de estar en dos misas nuevas y a un evangelio dicho en luna menguante. Y las dichas cruces se habían de hacer diciendo estas palabras: ‘tente león fuerte en tu ira que primero vino al mundo Cristo que María’. Esto lo dice sólo un testigo de los dichos, y que la virtud de las dichas cruces hechas con las dichas circunstancias era que tocando tres veces con ellas una mujer se le ganaba la gracia y el amor y tocando a un hombre haría lo mismo y en la mar tocadas las aguas en tiempo de tempestad se quietaba y el que la trujese no moriría a fuego ni hierro ni agua ni en batalla y tocando a un árbol sin fruto le hacía llevar fruto”¹¹⁶⁹.

El talismán, que incorpora algunos usos paradigmáticos de la magia profiláctica, participa de la síntesis de creencias que se opera en el dominio de la magia por medio del hibridismo entre el símbolo cristiano de la cruz y la estrella de seis puntas como se ha visto aparecer en los Plomos, pero también de las correspondencias celestes en comunión con las simbologías cristiana y astrológica. Esto último se expresa sobre todo en la indicación sobre las coordenadas de fabricación de las cruces, en Viernes Santo, y la lectura del evangelio en luna menguante. Curioso hibridismo, como decimos, puesto que el planeta correspondiente al viernes, es decir Venus, es uno de los benefactores y, combinado con la luna menguante, hacía de esta una conjunción propicia para los objetivos especificados en la descripción.

En cuanto a la posibilidad de la aparición de la simbología hermética en las informaciones sobre la elaboración del talismán, la mención del león, que se inserta a modo de encantamiento en compañía de las figuras de Cristo y María: “Tente león fuerte en tu ira que primero vino al mundo Cristo que María”, podría ser significativa. Junto a las dos figuras más representativas de la fe cristiana aparece, por tanto, el animal que representa la constelación de Leo el cual, dicho sea de paso, ya aparecía en un talismán perteneciente al famoso sello que habría usado el médico Vilanova sobre el

¹¹⁶⁹ *Ibidem*.

papa Bonifacio VIII en la sanación de su litiasis¹¹⁷⁰, una afección del riñón para la cual el *Liber Picatrix* recomienda un talismán en la misma forma:

“Algunos dicen que, si se imprime [la forma de Leo] sobre almáciga [resina] cuando el sol esté en Leo, se le deja en remojo el tiempo necesario, durante diez días, en vino y se bebe todo, curando toda enfermedad del riñón derecho para todo el año”¹¹⁷¹.

Además, en un sentido alquímico y operacional, el león representa el azogue o mercurio, el cual aplicado en los metales nobles hace obtener su esencia pura. Su mención, en las instrucciones para elaborar la cruz de Salomón, podría estar sugiriendo el sentido de la transmutación alquímica en la elaboración talismánica. La mención a la luna menguante junto a Venus, que inducen en la materia un estado de humedad limitada, favorece la transmutación de su metal correspondiente, la plata, de la que estaban realizadas las cruces, moderando el calentamiento producido por la aplicación del azogue y operándose, así, la extracción del metal puro, a partir del plomo.

Se trata de la operación que llevaba a cabo el alquimista para la extracción de los metales nobles, como ejemplifica el texto siguiente que describe el proceso para la extracción de plata:

“En un vaso ancho de vidrio, o piedra sin poros, que esté con algún calor, à agua caliente. Lo primero se echen dos partes de azogue, preparado, y limpio con antimonio, porque se hace caliente, y húmedo, como se dispone la tierra, que es para sembrar. Lo segundo se añaden tres partes de pella de plata, o masa primera hecha de plata muy fina limada, o batida con azogue preparado, porque esta [la plata] retiene la calidad del elemento del agua, y es medio entre la del de a tierra, y aire [...]”¹¹⁷².

La teoría alquímica del azogue-mercurio sobre el origen de los metales, que fue definitivamente formulada en el texto árabe de la *Rutbat al-ḥakīm* consistía, a grandes rasgos, en la consideración de la potencialidad áurea de los metales que, mediante las operaciones pertinentes, se dejan extraer su esencia sin ser todos ellos más que oro imperfecto¹¹⁷³. Esta imagen del león-mercurio devorando al oro-sol, se encuentra en el

¹¹⁷⁰ Paniagua, Juan A., “Notas en torno a los escritos de alquimia atribuidos a Arnau de Vilanova”, en *Studia arnaldiana. Trabajos en torno a la obra médica de Arnau de Vilanova, c. 1240-1311*, Barcelona: Fundació Uriach, 1994, pp. 451-464, 458.

¹¹⁷¹ *Picatrix: Un traité de magie medieval*, p. 166.

¹¹⁷² Berrio de Montalvo, Luis, *Informes para obtener plata y azogue en el Mundo Hispánico*, Manuel Castillo Martos (ed.), Granada: Universidad, 2008, p. 111.

¹¹⁷³ Holmyard, Eric J., “Maslama al-Majrīfī and the *Rutbatu'l-ḥakīm*”, *Isis* 6 (1924), pp. 293-305, 301-302. Parece existir un tratado latino anónimo titulado *De aluminibus et salibus*, del siglo XII, atribuido a al-Rāzī, autor muy citado en la *Rutba*, donde esta teoría se combina con informaciones sobre la existencia

Rosarius Philosophorum (1550), obra alquímica atribuida a Vilanova donde se describen las veinte etapas del ‘verdadero arte’ que consiste en una unión sagrada que da lugar a la piedra filosofal:



Como estamos viendo, la invocación y los elementos religiosos que se describen en las instrucciones del testimonio de uno de los implicados en el proceso responden a la simbología alquímica que interviene en la purificación del metal y reproducen las experiencias de laboratorio dedicadas a este fin. Recordemos, también, que al mercurio sublimado o ‘azogue’, en su uso cosmético como blanqueador, se le conocía con el nombre de solimán, una castellanización del nombre árabe de Salomón, es decir, Sulaymān¹¹⁷⁵.

El lenguaje y el simbolismo alquímicos hacían uso de códigos que sólo podían conocer los iniciados en el arte, pero que estaban conectados con el sistema cosmogónico tal como era representado por la astrología y la Física y, en este caso, imbricados con la imaginería religiosa. La alquimia, en la cual algunos estudiosos han visto una versión no ortodoxa de religiosidad¹¹⁷⁶, puede probar en este ejemplo que, efectivamente, existió una identificación en su simbología con las figuras cristianas de Cristo y María, que podrían simbolizar el oro y la plata resultantes de la transmutación alquímica, en una curiosa cristianización del significado de los metales preciosos.

de yacimientos minerales a lo largo de la Península, Ruska, Julius, “La participación de España en el desarrollo de la alquimia”, *Investigación y progreso* 6 (1933), pp. 284-287.

¹¹⁷⁴ Paniagua, Juan A., “Notas en torno a los escritos de alquimia”, p. 455. Un ejemplar de la obra impresa se puede encontrar en los fondos digitales de la biblioteca de la UCM: http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=X533801787&idioma=0 (consultado por última vez 14/05/2014).

¹¹⁷⁵ Véase cap. 4, pp. 163-164.

¹¹⁷⁶ Maillard, Christine, “Alchimie et hétérodoxie: critiques et mises en cause du ‘christianisme chymique’ dans l’espace germanique au XVII^e siècle”, en Claire Kappler y Suzanne Thiolier-Mejean (eds.), *Alchimies: Occident-Orient*, París: L’Harmattan, 2006, pp. 159-188, 163-164.

Extrapolado al contexto del hallazgo de las planchas de Plomo, la extracción del oro y la plata en sentido místico, sería resultado de una operación alquímica, como la de extraer el verdadero mensaje de los contenidos de las profecías de las planchas, lo cual parece insinuar la leyenda del sello que abre el *Libro Mudo*: “Para quien extrae luz de las brasas de esta gracia, es más espléndido que el sol”¹¹⁷⁷.

Esto apoya el argumento del redescubrimiento, reinención o renovación de la doctrina cristológica a la luz de las teorías filosóficas y herméticas renacentistas, que parten de la traducción del *Corpus Hermeticum*, contando con el bagaje esotérico procedente de la magia de ascendencia árabe vehiculada por la práctica morisca, en torno a los Plomos y a la figura de Salomón.

Para concluir con el simbolismo del talismán en un sentido astrológico, como decíamos, la constelación de Leo se relaciona con el Sol representando tanto el poder real como la riqueza material como vimos mencionar a Jerónimo Espinel, haciendo alusión al contenido de la *Clavicula*¹¹⁷⁸. Asimismo Ibn Jaldūn incluía, en su exposición sobre las artes talismánicas, el ‘sello del león’, sobre el cual decía:

“Aseguran que quien lo posee adquiere poder sobre los sultanes, tiene trato íntimo con ellos, forma parte de su servicio y puede hacer que actúen en favor suyo en una medida indescriptible. Y de la misma manera los sultanes logran con él una fuerza y un poder semejantes sobre quienes están bajo su autoridad. Quienes se dedican a estas cosas, lo mencionan en *al-Gāya* y en otras obras, y está atestiguado por la experiencia”¹¹⁷⁹.

Todo ello, unido a los usos que se adscriben a la cruz de Salomón, parece apuntar a que se trata de un caso paradigmático de producción talismánica de ascendencia árabe. La conjunción de los usos apotropaicos de la elaboración de la cruz de Salomón se encuentran, así, formando parte de las producciones talismánicas árabes, de las cuales es muy representativo un cuadernito con breves instrucciones para realizar talismanes, de procedencia igualmente granadina: Se trata del “Tratado del modo de construir alhirzes o talismanes”, posiblemente de finales del siglo XV, procedente de los fondos de la Real Academia de la Historia que contiene, en primer lugar, el llamado ‘talisman del visir’, *Hirz al-wazīr* (talisman del visir), un mecanismo talismánico muy extendido en los tratados de magia y jurisprudencia que se usaba para entrar en las audiencias con el

¹¹⁷⁷ Véase supra, p. 377.

¹¹⁷⁸ Véase cap. 2, p. 108.

¹¹⁷⁹ Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal*, p. 970.

sultán o alguna otra autoridad¹¹⁸⁰. Su principal objetivo era favorecer al portador en las audiencias con el rey y, como se especifica también en el ejemplo de la cruz de Salomón, el combate con el enemigo o el encuentro con personas maliciosas, la travesía marítima y como facilitador de las labores del parto:

“Talismán del visir que procede de la época del rey al-Manṣūr, quien extendió sus favores y beneficios largamente. Su relato es extenso y la gracia del talismán es conocida en Oriente y Occidente para la audiencia con el rey, para los sediciosos, los envidiosos e hipócritas. También [es bueno] para librarse de los opresores, beneficia a la hora de hacerse a la mar, así como facilita el parto a cualquier mujer”¹¹⁸¹.

A continuación, en el mismo cuaderno, se encuentra otro *hirz* atribuido a Ya‘far b. Muḥammad al-Ṣādiq¹¹⁸², para librarse del hierro, al igual que lo especificado en la cruz de Salomón y, cerrando sus cuatro folios, la imagen del cuadrado de tres para favorecer el parto¹¹⁸³.

En el caso de la cruz de Salomón, por tanto, la simbología astral parece haber sido suplantada por las menciones cristológica y mariana sustituyendo a los metales nobles, así como la división del año religioso se introduce en lugar del cómputo astrológico. En los procedimientos talismánicos que se desarrollaron en el mundo islámico, como el ejemplo que se acaba de presentar, el poder de los mecanismos mágicos residía en la palabra escrita más que en las figuras astrológicas, con excepciones como la representada en *Gāyat-al-ḥakīm*, cuya introducción de los principios astrales y los símbolos herméticos acabaría influyendo en los manuscritos aljamiados. El arte talismánica derivada del encuentro cultural musulmán y cristiano consigue su producto más logrado, ya entrado el siglo XVII, en la cruz de Salomón, como una síntesis multiconfesional que conjuga el arte religioso cristiano, la alquimia y el hermetismo árabe. La aplicación de las virtudes paradigmáticas de los talismanes andalusíes, en una elaboración cristiana que incorporaba el Sello de Salomón junto con la cruz, demuestra

¹¹⁸⁰ Otro ejemplo de este talismán se encuentra en el manuscrito árabe 1223 de la BNF, posiblemente de origen morisco.

¹¹⁸¹

حرز الوزير الذي كان على عهد الملك المنصور الذي شهرت فضائله ومنافعه كثيرة والقصة طويلة. وايات الحرز مشهورة شرقاً و غرباً للدخول على السلطان وللداء والحساد وأهل البغي ورد الظالمين وينجع لدخول البحر ولعسر النفاس لكل امرأة

“Tratado del modo de construir alhirzes o talismanes”, BRAH, Col. Gay. Caja 271, n° 41, f. 1r. Véase también el anexo IV, p. 481.

¹¹⁸² Algunos talismanes atribuidos a este imām ismā‘īlī se encuentran, asimismo, en el manuscrito árabe 1224 de la BNF, probablemente de origen andalusí, Sacy, Silvestre de, “Notice de deux manuscrits arabico-espagnols” en *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, París: Imprimerie Nationale, 1796, v. 4, pp. 626-647.

¹¹⁸³ Véase cap. 6, pp. 288-291.

que la figura de Salomón, por medio de su sello, llegó a concentrar un significado extraordinario en el desarrollo de las artes talismánicas.

Pero no sólo esto, sino que el fenómeno de renacimiento mágico que ocurría en la España moderna trasladó en términos cristianos algunos de los rasgos con que se conocía a Salomón en los círculos herméticos, como su capacidad para el exorcismo. Asimismo, el desarrollo de las teorías genésicas en conexión con la imagen cristiana del nacimiento, la divinidad de Cristo y la virginidad de María, parecen dan sentido a la invocación contenida en el talismán. Como se puede observar en este último ejemplo, la combinación de las simbologías salomónica, cristológica y mariana acaba por conferir el carisma de sus figuras, en perfecta comunión, a la producción mágica.

8.5. Conclusiones

Las escrituras enigmáticas, tanto como la simbología alquímica aplicada a la astrología, son elementos que estuvieron claramente integrados en los sistemas semióticos de la literatura hermética del Renacimiento y fueron del uso de individuos con un cierto nivel de cultura o una capacidad de acceso a obras de literatura prohibidas por los índices. Aunque, como he señalado, algunos de estos símbolos y la nomenclatura astrológica eran percibidos en sus matices básicos por una parte de la población, como en el caso de los moriscos, cuya literatura muestra el alto nivel de conocimientos herméticos que se adscribe a su bagaje mágico.

Esto se debe a que los conocimientos esotéricos plasmados en los tratados mágicos andalusíes y mudéjares fueron puestos en práctica y se adaptaron al carácter secreto de la literatura aljamiada. Sus códigos y su simbología, procedentes o insertos en los sistemas cosmológicos, van a jugar un papel importante en la cultura morisca. Pero el interés por llegar a conocimientos velados al común de la humanidad también se mantendría en continua expansión en Europa, mediante la popularización de los mecanismos mágicos como los que se encuentran en los tratados para la confección de talismanes árabes y aljamiados.

Para proceder a conectar los hallazgos del Sacromonte con las concepciones vigentes en el pensamiento esotérico musulmán, sus calificadores indagaron el nivel de introducción de las ciencias esotéricas en los documentos mágicos y en las prácticas de los moriscos. Entre los elementos que componen el carácter esotérico de las falsificaciones sacromontanas hemos visto que se encuentra el Sello de Salomón, un símbolo compartido por las culturas presentes en España durante el Medievo:

Cristianismo, Judaísmo e Islam, los tres grupos religiosos mayoritarios. Pero, además, fue un emblema que concentró los anhelos y alivió la carga de los moriscos que vivían, con diversa intensidad, sus angustias en el medio cristiano-viejo¹¹⁸⁴. Con la representación de la cruz de Salomón damos por finalizado este trabajo que pretende ser, asimismo, una síntesis de los conocimientos y las prácticas mágicas tal como se representaban en el imaginario popular a partir de la participación de todos los niveles culturales que formaban la sociedad moderna española.

¹¹⁸⁴ Sobre la representatividad del sello en las tres religiones de Iberia y sus distintos usos y soportes, incluyo mi propia contribución en el anuario del Netherlands-Flemish Institute del Cairo, Fernández Medina, Esther, “The Seal of Solomon: From magic to messianic device”, ya citado.

9. Final considerations

The complex nature of the magical universe in modern Spain is somewhat difficult to depict in a doctoral thesis, but the overwhelming ocean of data and the multiplicity of experiences inherent in magical practices, hide a treasure. A fundamental portion of the modern mentality is rooted in the amalgamation of magical elements examined in the preceding pages. As this study has shown, there was a synchronicity of magical beliefs, religious forms and scientific disciplines in the early modern period.

The most recent works on modern magic have focused on the role of the social context in shaping magical thought. Because of this current in cultural history and the need for a sociological approach to the phenomenon of magic this study has rescued these beliefs from their apparent amorphousness, attempting to elucidate a little bit more than what has been established to date. In this regard, the inquisitorial testimonies associated with the literary sources are particularly interesting in their ability to shed light on the human experiences surrounding magical practices.

The study's focus on the Morisco community, which initially could have been somewhat limited, instead broadened the perspective of the cultural analysis with greater possibilities for interpretation. First of all, it was essential to address the status and categorization of magic in Islamic normative sources, since they shape the cultural background of the Moriscos. However, in this initial step in the research process, the experience of magic was isolated from the referentiality present in everyday life, especially regarding women with Muslim and Morisco backgrounds. The information taken from legal and normative codes does not discuss magical experiences in the domestic or private spheres. For that reason, it was necessary to access female magical practices through inquisitorial testimonies, which reveal the interconfessional exchanges that framed all these practices.

The role of Morisco women in their communities, which because of their Muslim background differed from Old Christian communities, was an axis around which many of the conceptions regarding magical practices formed. Even though this study does not examine gender *per se*, an emphasis on the practices of women reinforces the idea that history cannot only be understood from chronicles, which generally ignore women, but is implied in their performances and silences, in the accusations that channel frustrating emotions or confessions, where silence implies consent.

The cultural treatment of the female body regarding medicine and magic is relevant in the current social and political contexts due to the legal involution resulting from the recent reform of the abortion laws. This reform distorts the historical continuity of contraceptive practices. The legal control mechanisms applied during the Middle Ages and modern period in the Muslim world differ positively from contemporary prescriptions regarding abortion. In the Christian world, despite the absence of any legal codification, contraceptive practices fluctuated from absolute scarcity to more advanced Arab medicine and the practices of midwifery. However, the legal lacunae of the time permitted the cruellest attacks by religious authorities on the female practitioners of magic and midwifery even though they made use of suitable formal medical elements and introduced their own innovations in women's medicine.

An examination of magical healing applied to sexuality and reproduction as one specific part of the wide spectrum of magical practices raises the issue of the emerging midwifery trade in the early modern period. Midwifery practices profited from constant earlier cultural exchanges that led to the configuration of modern medicine. Those exchanges refined and developed the understanding and treatment of female ailments, even when midwives' performances were controlled and subjected to the hegemonic interests of the medical and ecclesiastical classes.

The problems that surrounded the female use of contraceptive techniques in the field of medicine worsened due to the marginal conditions of the practitioners, the interference of censorship and the accusations of witchcraft. However, this did not prevent midwives from being promoted inside their communities, thanks to the prestige they acquired because of their skills. The examination of Arab medical sources reveals the existing birth control methods available to women in the early modern period, notwithstanding religious censorship and the medical monopoly. At the same time, the connections and networks resulting from female practices of magic and healing gave meaning to their everyday experiences related to love and maternity. The leeway given to these women in the treatment of female diseases at times eventually led to the recognition of their work by the medical authorities and educated elites.

Nevertheless, it was in those scientific and educated circles where magical ideas developed on the basis of hermetic philosophy, hieroglyphic codes and alchemical symbols. The focus on the Morisco community and its particular cultural configuration and Arab background has worked to the benefit of this study.

The hallmark of the Morisco experience is seen in the three major factors explored in this work: firstly, the cultural Arab and Islamic background; secondly, the social context of Christian domination, which resulted in clandestine religious and magical practices; and finally, the historical continuity of cultural Islamic-Christian contacts, explaining the hybrid quality of the Morisco creations. Some of those factors were also common to the Jewish-convert population and to under-recognized magical practices used in all of the different ethno-religious communities. Therefore, the study of Morisco magical beliefs and practices provides information about the perspective of a larger part of modern Spanish society.

Exchanges between religious communities -taking into account the crypto-Muslim component resulting from the conversion of the Moriscos- entailed a multitude of legal and political difficulties that triggered a series of open conflicts and revolts. However, with regards to the cultural and socio-religious spheres, Aljamiado literature and the inquisitorial testimonies show a continuous inter-community dialogue. Inter-religious contacts were fluid and rich in experiences, even though they sometimes had tragic outcomes. These experiences show that the transfer of knowledge about magical procedures not only occurred via Latin medieval translations of Arab treatises, but that the continuous contacts between religious communities were also a particularly strong route of transmission. These inevitable connections wove the social tissue of modern Spain and were responsible for the originality of Morisco magical practices, their spread and their interaction with the rest of the population.

As the study shows, the semantics of the word 'magic' cover a number of meanings from the rhetoric of the game of love to the spiritual forces that energize the power of the celestial spheres. Its meaning can also be found integrated into the symbolic codes of the art of alchemy. During the medieval era and up to the modern era, this concept was in a phase of legal definition, while it was inspired by learned and hermetic contributions, although these contributions considerably dulled modern awareness of how magic was used in daily life.

The complex reality of modern magic, combined with the dualities which form the basis of the historical qualification of the phenomenon, have been major obstacles that this study has had to overcome. Creating a distance from traditional distinctions 'natural magic' versus 'demonic magic', or educated opinions versus popular superstitions-, has resulted in a richer understanding of procedures and meanings. Despite the unsystematic nature of the magical phenomenon, it is possible to distinguish some constants that

underwent mutations according to the historical conditions of the medieval and modern periods.

The first is the relative dependency of magical practices on literary sources. This is confirmed in written encoding, magical symbolism and cabalistic elements, but also in pharmacological and botanical literature. For example, healing magic made use of botanical and *khawāṣṣ* (properties) sources. Descriptions of the wonderful attributes of the natural 'simple' elements found in those sources were passed on in medical treatises. Their application then spread throughout every level of society, where they eventually used in apotropaic magic.

Some other literary genres like the astral magic treatises associated with mythical figures and ancient pantheons were also incorporated into the imagery of love magic and theurgy. The fabrication of talismans and other magical and healing procedures made use of the astrological coordinates known from Arab astral treatises. The more generalized justification of the use of magic was to heal, ward off evil or relieve pain.

On the other hand, love magic was mostly practiced by women, as the inquisitorial documents show. This type of magic had only a minor correlation in literary sources, although they contain many procedures intended for love. Female magical practices around affairs of the heart lacked the components that inform the esoteric sciences and cabalistic elements found in those treatises. Nevertheless, the inquisitorial examples show that some sorceresses had rudimentary skills that they had taken from magical sources. Therefore, this area of female practice provides a revealing look at some innovative tendencies in the development of modern magic.

The continuous exchange of magical and healing remedies between practitioners is the second constant and is especially remarkable in the female sphere. This constant exchange was eventually depicted in cosmetic and medical sources which contained the practical know-how circulating for the treatment of physical and emotional disabilities. The oral quality of female magical and healing practices supported interactions between religious communities, as the contents of charms and prayers invoking the figures of saints and the Virgin show.

Those exchanges reveal the social and cultural dynamics framing magical procedures and devices. They also point to the specific level of acculturation that some local Morisco communities acquired and the status that some of their members enjoyed outside their original groups. The conservative tendencies of the Moriscos were most notable in areas where the crypto-Muslim element and Arabic language were strongly

maintained, such as Granada and Valencia. This contrasted with more acculturated areas, like some parts of La Mancha where, despite the emergence of nuclei of cultural resistance, magical developments that contained some degree of hybridity were more readily found.

On the other hand, Morisco rituals exemplified by Aljamiado magical treatises spread into the Old Christian population following a trend that started in the first half of the sixteenth century and intensified with the Morisco dispersion after the uprising in the Alpujarras in 1568-1571. The role of the Moriscos in shaping the new profile of practitioners of magic, the *hechicero* or *hechicera* was significant, as a good number of inquisitorial testimonies reveal. Many Old Christian sorceresses spoke of learning from a *mora* or *granadina*, suggesting the possibility of a specific cultural background for their practices.

The third main constant in modern magic was the empirical component that merged its methods with the scientific concepts of the time. Official medicine in modern times was not merely a discipline with an absolute scientific status but rather a field that nourished itself with religious, philosophical and technical elements. As García-Ballester has noted, Morisco medicine was a product of the degradation of the medical science of the Arabs. Beginning in the medieval period, their methods and texts had been progressively adapted to be used by Jewish and Mudejar communities. Meanwhile, scholastic medicine confronted the principles of 'Arabized Galenism' and the social recognition of Morisco healers spread, even though society's demands relegated them to maleficent matters such as charms, possessions and the evil eye.

There were significant problems related to using the information contained in the inquisitorial documents and whether or not they faithfully reflected the use of magic by the Moriscos. Only a small portion of their practices appears in those documents, as the rituals performed inside the Morisco community were not recorded. The inquisitorial documents reveal a stereotyping of magical Morisco procedures with regards to the Old Christians and for that reason, certain features in their magic differ from what is contained in the Aljamiado codices. The magical universe of the Moriscos probably contained many more elements than what appears in the inquisitorial documents. Neither is the interaction between communities well depicted in the inquisitorial sources. The *mise-en-scène* of the inquisitorial trials obscures many of the elements that comprised the experience of magic, due to institutional pressure on the complainant.

The various limitations related to the most important sources for this study that were used to draw conclusions from a cultural and historical point of view were always in the foreground. While it was impossible to find testimonies about how magical rituals were performed in the Morisco community particularly, the magical procedures and devices from the most Arabized zones in the Peninsula, Valencia and Granada, it is clear that not only were they closer to the Islamic sources than the rest of the territory, but they were also derived from contemporary magical trends from western Maghreb. While exact insight into how magical devices were produced is elusive, this information can eventually be gathered from manuscripts, testimonies and, occasionally, chronicles and theological literature.

Considering the above and the examples of magical activities pertaining to healing, exorcism, divination and charms to inspire love or subdue wills, other nuances related to the marginality of magical agents exist. In many instances, the popular use of magic complemented some other forms of relief such as the recourse to saints or official medicine. However, in both cases those activities were carried out by men and women, side by side with their everyday activities. Many inquisitorial testimonies report that a number of Old Christian women were compelled to practice magic due to a lack of resources. As for the practices of the Jewish-converts and the Moriscos, the main challenge was to objectively justify their social value, since they were always informal though widely recognized.

Furthermore, given that marginality is a characteristic that cannot be completely desegregated from the study of witchcraft, the women-to-women transfer of knowledge seems to have drawn upon cooperation networks beyond religious boundaries. The spread of magical Morisco practices reached levels that caused concern for the authorities, particularly when people were uprooted from their original community, as shown in the trial of Lucía de Toledo. It is paradoxical that the sorceresses' prestige grew increasingly with the suspicion of the tribunal. In this way the Inquisition contributed to the spread of the fame of some of these women throughout modern Spain.

As explained above, Morisco magical practices presented in inquisitorial testimonies are filled with Christian elements, while Aljamiado literature contains much more Islamized magical material. Additionally, Morisco sorceresses professed apparent ignorance or dissimulation of their cultural Islamic references in their confessions. They referred to the acquisition of skills from other specialists, which suggests the existence

of multichannel sources in their training. The connection with practitioners from other communities must have been a constant pattern with female magical practices, permitting the exchange of remedies between them and leading the Moriscas to acquire a Christian religious background. However, at the same time, the loss of cultural references was a fact.

Despite the acquisition of concepts from the Christian background, the magical practices of the Moriscos lay on a fine line between prestige and condemnation. This study has looked at some cases of healing religious personalities such as Cardinal Cisneros. He also ordered all Arab texts except medical and philosophical treatises to be burned in Granada, showing the high esteem in which these branches of Arab science were held. The recognition of the Arab medicine connected with popular religiosity, then, allowed attenuated forms of the Islamic faith to spread through magical devices and healing practices.

This study ends with a paradigmatic example of magic: the Seal of Solomon and its meaning regarding magical and healing practices. It came to be the hallmark of the forgeries known as the *Plomos del Sacromonte* (Lead Books of Sacromonte), which became enveloped in a mystical halo. The most fashionable magic trends coming from the revitalization of hermetic magic in educated European circles played a role in their production. Here magical Morisco practices came into contact with the most common beliefs about celestial spirits and alchemy or, more accurately, Christological alchemy.

The translators of the contents of the forgeries were Morisco members of the elite who had been educated during the first attempts at conversion sponsored by Hernando de Talavera. He used the Arabic language, showing some degree of tolerance toward the cultural forms of the Moriscos. Those translators and physicians were important because of their expertise in healing techniques related to the Islamic science of the Names of God, and cabalistic and mathematical magic. Their knowledge was also useful to understand the mechanics of the magical devices existing in the upper and ecclesiastical classes of Christian society. At the same time, they acted as mediators between the Morisco community and the Christian authorities trying to maintain their cultural Arab traits in spite of the acculturation process they were experiencing.

But the Morisco culture as depicted in literary sources and inquisitorial testimonies was not the exclusive product of Arab and Islamic written sources and authorities. Its members instead invoked the name of the Virgin Mary to ease childbirth labour and obtained the most popular medical recipes from the *Dioscorides* translated into Castilian

by Andrés Laguna. Most of them certainly complied with some of the basic duties of their original religions, such as Ramadan fasting or ritual ablutions, in a rudimentary way, before going into secret mosques to pray. But in everyday life, which they shared with the OldChristian population, the Moriscos ended up accepting the Christian influence on their cultural expressions.

10. Bibliografía

Fuentes primarias

Abū l-‘Alā’ Zuhr, *El Kitāb al-Jawāṣṣ de Abū-l-‘Alā’ Zuhr: Materiales para su estudio*, Cristina Álvarez Millán (ed.), Madrid: CSIC, 1994.

Abū l-Jayr al-Iṣbīlī, *Kitābu ‘Umdati ṭṭabīb fī ma‘rifati nnabāt likulli labīb (Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto)*, Joaquín Bustamante et alii (eds.), Madrid: CSIC, 2007, 2 vols.

Abubéquer de Tortosa, *Lámpara de los príncipes*, Maximiliano Alarcón (ed.), Madrid: Instituto de Valencia Don Juan, 1930-1931, 2 vols.

Aldebrandin de Siena, *El régimen del cuerpo*, Dulce M^a González Doreste y M^a Pilar Mendoza Ramos (eds.), La Laguna: Universidad, 1998.

Alfonso X, *Astromagia*, BNE, Ms. Facs. 1029(1).

Alfonso X, *Astromagia: Ms. Reg. lat. 1283a*. Alfonso D’Agostino (ed.), Nápoles: Liguori, 1992.

Barrientos, Lope de, *El “Tractado de la Divinança”: La magia medieval en la visión de un obispo de Cuenca*, Paloma Cuenca Muñoz (ed.), Cuenca: Instituto Juan de Valdés, 1994.

Bautista Pérez, Juan, “Parecer del obispo de Segorbe D. Juan Bautista Perez sobre las planchas de plomo que se han hallado en Granada, escritas con nombres de algunos santos este año 1595”, en Jaume Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España*, Madrid: Imprenta Real, 1803-1852, v. 3, pp. 259-280.

Berrio de Montalvo, Luis, *Informes para obtener plata y azogue en el Mundo Hispánico*, Manuel Castillo Martos (ed.), Granada: Universidad, 2008.

al-Būnī, *El Kitāb Šams al-ma‘ārif al-kubrā (al-ŷuz’ al-awwal) de Aḥmad b. ‘Alī al-Būnī: Sufismo y ciencias ocultas*, Jaime Coullaut Cordero (ed.), Universidad de Salamanca, 2009 (tesis inédita).

al-Būnī, *Talismans. Le soleil de connaissances*, Pierre Lory y Jean-Charles Coulon (eds.), París: Éditions Orient, 2013.

Carbón, Damián, *Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños*, Daniel García Gutiérrez (ed.), Zaragoza: Anubar, 2000.

Castañega, Martín, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Fabián A. Campagne (ed.), Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Ada V. Ebersole (ed.), Valencia: Albatros, 1978.

Díes de Calatayud, Manuel, *Flos de Medicines o Receptes del Tesor de Beutat, ms. 67 de la Biblioteca de Barcelona*, Oriol Comas (ed.), Barcelona: Liberduplex, 1981.

Dioscórides, *De la Materia Médica. Español. Estudios y traducción del manuscrito de Salamanca*, Antonio López Eire *et alii* (eds.), Salamanca: Universidad, 2006.

Dioscórides. *La Materia Médica de Dioscórides: Transmisión medieval y renacentista*, César Dubler, Elías Terés y Gregorio Marañón (eds.), Barcelona: Emporium, 1953-1959, 6 vols.

El Corán, Julio Cortés (ed.), Barcelona: Herder, 2002.

El libro de amor de mujeres, Una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino, Carmen Caballero Navas (ed.), Granada, Universidad, 2003.

El libro de las suertes: Tratado de adivinación por el juego de azar, Karl I. Kobbervig (ed.), Madrid: Gredos, 1987.

Ficino, Marsilio, *De Amore: Comentario a "El Banquete" de Platón*, Rocío de la Villa Ardura (ed.), Madrid: Tecnos, 1986.

Ficino, Marsilio, *Three books on life (De vita libri tres)*, Carol V. Kaske y John R. Clark (eds.), Tempe: The Renaissance Society of America, 1998.

Figuerola, Joan, *Luz de lumbre contra el Alcorán*, BRAH, Col. Gay. Ms. 1922/36.

Fuentelapeña, Fray Antonio de, *El ente dilucidado. Tratado de monstruos y fantasmas*, Madrid: Editora Nacional, 1978.

Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo musulmán (siglos XI-XII), Miguel Asín Palacios (ed.), Madrid-Granada: CSIC, 1943.

al-Haḡarī, Aḡmad b. Qāsim, *Kitāb Nāṣir al-dīn 'ala-l-qawm al-kafirīn (The supporter of religion against the infidel)*, Pieter S. van Koningsveld, Qāsim al-Samarrā'ī y Gerard A. Wieggers (eds.), Madrid: CSIC, 1997.

Hipócrates, *Tratados médicos. Sobre la enfermedad sagrada*, Carlos García Gual (ed.), Madrid: Gredos, 1990.

Ibn al-Bayṡār, *Kitāb al-Ÿāmi' al-mufradāt al-adwiya wa-l-agdiya (Colección de medicamentos y alimentos)*, Ana M^a Cabo González (ed.), Sevilla: Mergablum, 2002.

Ibn al-Bayṡār, *Traité des simples*, Lucien Leclerc (ed.), París: Imprimerie Nationale, 1877 (Ed. facs. París: Institute du Monde Arabe, 1987).

Ibn al-Durayhim al-Mawsilī, *Kitāb Manāfi‘ al-ḥayawān* (*El libro de las utilidades de los animales*), Carmen Ruiz Bravo-Villasante (ed.), Madrid: Fundación Universitaria Española, 1980.

Ibn Ḥabīb, ‘Abd al-Mālik, *Mujtasar fī l-ṭibb* (*Compendio de medicina*), Camilo Álvarez de Morales y Fernando Girón Irueste (eds.), Madrid: CSIC-ICMA, 1992.

Ibn Ḥabīb, ‘Abd al-Mālik, *Al-Ṭīb al-nabawī*, Muḥammad A. al-Barr (ed.), Damasco: Dār al-Qalam, 1993.

Ibn al-Ḥāyî, *Al-Madjal*, El Cairo: Dār al-Fikr, 1981, 4 vols.

Ibn Ḥazm, *El collar de la paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*, Emilio García Gómez (ed.), Madrid: Alianza, 1990.

Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal (al-Muqaddima)*, Francisco Ruiz Girela (ed.), Córdoba: Almuzara, 2008.

Ibn al-Jaṭīb, *El libro del ‘Amal man ṭabba li-man ḥabba*, Concepción Vázquez (ed.), Salamanca: Universidad, 1972.

Ibn al-Jaṭīb, *Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año o “Libro de higiene”*, Concepción Vázquez (ed.), Salamanca: Universidad, 1984.

Ibn Rušd, *Kitāb al-Kulliyāt fī l-ṭibb*, Jose M^a Fórneas y Camilo Álvarez de Morales (eds.), Madrid: CSIC, 1987, 2 vols.

Ibn Rušd, *Libro de las generalidades de la medicina*, Concepción Vázquez y Camilo Álvarez de Morales (eds.), Madrid: Trotta, 2003.

Ibn Sa‘īd, ‘Arīb, *Kitāb Khalq al-janīn wa-tadbīr al-h‘abālā wa‘l-mawlūdīn* (*Le livre de la génération du foetus et le traitement des femmes enceintes et des nouveau-nés*), Henri Jahier y Noureddine Abdelkader (eds.), Argel: Ferraris, 1956.

Ibn Sa‘īd, ‘Arīb, *El libro de la generación del feto, el tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos. Tratado de Obstetricia y Pediatría del Siglo X*, Antonio Arjona Castro (ed.), Sevilla: SPAO, 1991.

Ibn Sa‘īd, ‘Arīb, *Le calendrier de Cordue*, Charles Pellat (ed.), Leiden: Brill, 1961.

Ibn Wāfid, *El Libro de las medicinas particulares: versión catalana trescentista del texto árabe del Tratado de los medicamentos simples de Ibn Wāfid, autor médico toledano del siglo XI*, Luis Faraudo de Saint-Germain (ed.), Barcelona: Real Academia de Buenas Letras, 1943.

Ibn Wāfid, *Kitāb al-Adwiya al-mufrada* (*Libro de los medicamentos simples*), Luisa F. Aguirre de Cárcer (ed.), Madrid: CSIC, 1995, 2 vols.

Ibn Wāfid, *Kitāb al-Wisād fī ṭṭīb (Libro de la almohada, sobre medicina)*, Camilo Álvarez de Morales (ed.), Toledo: Diputación, 2006.

Ibn Wahšiya, *Al-filāḥa al-nabaṭiyya*, Toufic Fahd (ed.), Damasco: al-Ma‘had al-‘Ilmī al-Faransī lī-l-Dirāsāt al-‘Arabiyya, 1993-1995, 3 vols.

Ibn al-Ŷazzār, *On sexual diseases and their treatment: A critical edition of Zād al-musāfir wa-qūt al-ḥādir (Provision for the traveller and nourishment for the sedentary)*, Book 6, Gerrit Bos (ed.), Londres-Nueva York: Kegan Paul, 1997.

Ibn al-Ŷazzār, *Zād al-musāfir wa-qūt al-ḥādir*, Fuat Sezgin (ed.), Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1996, 2 vols.

al-Kisā’ī, Muḥammad b. ‘Abd Allāh, *Tales of the prophets (Qiṣaṣ al-anbiyā’)*, Wheeler M. Thackston Jr. (ed.), Chicago: Kazi, 1997.

La maternidad en las comunidades mudéjar y morisca según un manuscrito aljamiado-aragonés. Estudio y edición crítica (Códice T-8, BRAH), Emma M. Guijarro Hortelano (ed.), Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2010.

Laguna, Andrés de, “Contes a la première personne. (Extraits des livres sérieux du Doctor Laguna)”, *Bulletin Hispanique* 58/2 (1956), pp. 201-206.

Laguna, Andrés, *La Materia Médica de Dioscórides traducida y comentada por D. Andrés de Laguna*, Dubler, César E., Elías Terés y Gregorio Maraṇón (eds.), Barcelona: Emporium, 1955, v. 3.

Libro de dichos maravillosos. Misceláneo morisco de magia y adivinación, Ana Labarta (ed.), Madrid: CSIC-AECI, 1993.

Libro de las suertes, Rosa Navarro Durán (ed.), Madrid: CSIC, 1986.

Mancebo de Arévalo, *Tratado [Tafsira] del Mancebo de Arévalo*, M^a Teresa Narváez Córdova (ed.), Madrid: Trotta, 2003.

Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçetas muy buenas, Alicia Martínez Crespo (ed.), Salamanca: Universidad, 1995.

Mármol Carvajal, Luis del, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Granada: Universidad, 1996-1998, 2 vols.

Medicina, farmacopea y magia en el “Misceláneo de Salomón”, Joaquina Albarracín Navarro y Juan Martínez Ruiz (eds.), Granada: Universidad-Diputación, 1987.

Picatrix. El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar, Marcelino Villegas (ed.), Madrid: Editora Nacional, 1982.

Picatrix: Un traité de magie medieval, Béatrice Bakhouché et alii (eds.), Turnhout: Brepols, 2003.

Pizán, Cristina de, *La ciudad de las damas*, Marie-José Lemarchand (ed.), Madrid: Siruela, 1995.

Pseudo-Albertus, *Women's secrets. A translation of Pseudo-Albertus Magni's De secretis mulierum with commentaries*, Helen R. Lemay (ed.), Albany: State University of New York Press, 1992.

Pseudo-Mağrīfī: Das Ziel des Weisen. 1. Arabischer Text, Helmut Ritter (ed.), Leipzig: Teubner, 1933.

Pseudo-Mağrīfī: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrīfī, Hellmut Ritter y Martin Plessner (eds.), Londres: The Warburg Institute, 1962.

al-Rāzī, *Libro de introducción al arte de la medicina o "Isagoge"*, Concepción Vázquez (ed.), Salamanca: Universidad, 1979.

Río, Martín del, *Disquisiciones mágicas (La magia demoniaca: Libro II de las Disquisiciones mágicas)*, Jesús Moya (ed.), Madrid: Hiperión, 1991.

Sepher maphteah Shelomo (Book of the key of Solomon), Hermann Gollancz (ed.), Londres: Oxford University Press, 1914.

Sprenger, Jacob y Henri Kramer, *El martillo de las brujas para golpear con poderosa maza (Edición con imágenes facsímiles de la edición del Malleus Maleficarum de 1874)*, Miguel Jiménez Montesión (ed.), Valladolid: Maxtor, 2004.

al-Ta'labī, Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad, *'Arā'īs al-majālīs fī qiṣaṣ al-anbiyā' or "Lives of the Prophets"*, William M. Brinner (ed.), Leiden: Brill, 2002.

The book of women's love and Jewish medieval medical literature on women. Sefer ahavat nashim, Carmen Caballero Navas (ed.), Abingdon: Kegan Paul, 2004.

The key of Solomon the king (Clavicula Salomonis), Lidell Macgregor Mathers (ed.), Londres: Redway, 1889.

The Trotula. A medieval compendium of women's medicine, Monica H. Green (ed.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

Tratado de fisonomía. Tratado de la forma de la generación de la criatura, M^a Nieves Sánchez González y Concepción Vázquez (eds.), Repositorio documental de la Universidad de Salamanca, [s.d.]: <<http://hdl.handle.net/10366/21662>>

Un Kāma Sūtra español, López-Baralt, Luce (ed.), Madrid: Siruela, 1992.

Una cosmología ermetica. Il Kitāb Sīr al-ḥalīqa/ De secretis naturae, Pinella Travaglia (ed.), Nápoles: Liguori, 2001.

Vilanova, Arnau de, *Epístola de Reprobatione nigromantice fictionis (De improbatione maleficiorum)*, en Michael R. McVaugh *et alii* (eds.), *Opera Medica Omnia*, Barcelona: Fundació Noguera-Universitat, 2005, v. VII.1.

al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ŷamī' al-mugrib 'an fatawà ahl Ifrīqiyà wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, Muḥammad Ḥayyī (ed.), Rabat-Beirut: Wizarāt al-awqāf/Dār al-garb al-islāmī, 1981, 13 vols.

al-Zahrāwī, Abū-l-Qāsim, *Un tratado de estética y cosmética en Abulcasis*, Luisa M^a Arvide Cambra (ed.), Granada: Universidad, 2011.

al-Zahrāwī, Abū l-Qāsim, *Un tratado de oftalmología en Abulcasis*, Luisa M^a Arvide Cambra (ed.), Almería: Universidad, 2000.

al-Zahrāwī, Abū l-Qāsim, *Un tratado de polvos medicinales de al-Zahrawi*, Luisa M^a Arvide Cambra (ed.), Almería: Universidad, 1994.

Bibliografía general

Abboud-Haggar, Soha, “Ibn al-Ġazarī en la literatura aljamiado-morisca a través de los manuscritos J-LII y T-232”, *AEA* 14 (2003), pp. 21-29.

Albarracín Navarro, Joaquina, “Algunas joyas de las moriscas de Úbeda”, en Emilia J. García Wiedemann y M^a Isabel Montoya Ramírez (eds.), *Moda y sociedad. Estudios sobre educación, lenguaje e historia del vestido*, Granada: Universidad, 1998, pp. 31-38.

Albarracín Navarro, Joaquina, *Vestido y adorno de la mujer musulmana de Yebala (Marruecos)*, Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 2002.

Albarracín Navarro, Joaquina y Juan Martínez Ruiz, “El *kaff* de David y otros signos mágicos en un manuscrito árabe inédito de Ocaña (Toledo)”, *RFULL* 17 (1999), pp. 457-467.

Alcalde Arenzana, Miguel A., “La Navidad en los evangelios apócrifos y su repercusión artística”, en Fco. Javier Campos (ed.), *La Natividad: Arte, religiosidad y tradiciones populares*, El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2009, pp. 207-232.

Álvarez Millán, Cristina, “El *Kitāb al-Jawāṣṣ* de Abū-l-‘Alā’ Zuhr: Materiales para su estudio”, *Asclepio* 46/2 (1994), pp. 151-174.

Álvarez Millán, Cristina, “The case history in medieval Islamic medical literature”, *Medical History* 54 (2010), pp. 195-214.

Álvarez Millán, Cristina, “The clinical account in medieval Islamic medical literature: *Tajārīb* and *mujarrabāt* as source”, *Medical History* 54/2 (2010), pp. 195-214.

- Álvarez de Morales, Camilo, “Elementos mágicos y religiosos en la medicina andalusí”, *Ilu* 16 (2006), pp. 23-46.
- Álvarez de Morales, Camilo, “La sociedad de al-Andalus y la sexualidad”, en Mercedes García Pérez y Gracia López Anguita (eds.), *Conocer al-Andalus. Perspectivas desde el siglo XXI*, Sevilla: Alfar, 2010, págs. 43-76.
- Amri, Nelly, *La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l’hagiographie de ‘Aisha al-Mannūbiyya*, Arles: Sindbad, 2008.
- Anawati, Georges “Le Nom Suprême de Dieu (Ism Allāh al-A‘zām)”, en *Atti del terzo congresso di studi arabi e islamici*, Nápoles: Instituto Universitario Orientale, 1967, pp. 7-58.
- Arendt, Hannah, *El amor según San Agustín*, Madrid: Encuentro, 2001.
- Arjona Castro, Antonio, *La sexualidad en la España musulmana*, Córdoba: Universidad, 1990.
- Arvide Cambra, M^a Luisa, “Al-Zahrāwī y el *Kitāb al-Taṣrīf*”, *RIEM* 29 (1997), pp. 123-138.
- Arvide Cambra, Luisa M^a, “El capítulo de la letra wāw en el *Kitāb Muḡarrabāt al-jawāṣṣ*, de Abū l-‘Alā’ Zuhr”, *AAM* 3 (1995), pp. 171-179.
- Arvide Cambra, Luisa M^a, *Historias clínicas y consideraciones médico-filosóficas según el ms. Árabe 887 de la Biblioteca del Escorial (Resumen de tesis doctoral)*, Granada: Universidad, 1983.
- Arvide Cambra, Luisa M^a, “Las propiedades de la comadreja, la abeja y la hormiga según Abū-l-‘Alā’ ”, en Antonio Escobedo Rodríguez (ed.), *Homenaje a la profesora Elena Pezzi*, Granada: Universidad, 1993, pp. 13-17.
- Asad, Talal, *The idea of an anthropology of Islam. Occasional paper series*, Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.
- Ávila, M^a Luisa, “Women in Andalusí biographical sources”, en Randi Deguilhem y Manuela Marín (eds.), *Writing the feminine. Women in Arab sources. The Islamic Mediterranean*, Londres-Nueva York: Tauris, 2002, pp. 149-163.
- Balaney, Elisabeth, *Violencia civil en la Andalucía moderna (ss. XVI-XVII). Familiares de la Inquisición y banderías locales*, Sevilla: Universidad, 1999.
- Barbierato, Federico, *Nella stanza dei circoli: Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milán: Sylvestre Bonnard, 2002.
- Barceló, Carmen y Ana Labarta, *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana (1401-1608)*, Valencia: Universitat, 2009.

Barrios Aguilera, Manuel y Mercedes García-Arenal (eds.), *Los Plomos del Sacromonte: Invención y tesoro*, Granada-Valencia: Universidad de Granada-Universitat de València, 2006.

Barrios Aguilera, Manuel y Mercedes García-Arenal (eds.), *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada: Universidad, 2008.

Barthélemy; Pascale, “Les liens entre alchimie et médecine. L’exemple de Guillaume Sedacer”, en Chiara Crisciani y Agostino Paravicini Bagliani (eds.), *Alchimia e medicina nel medioevo*, Florencia: Sismel, 2003, pp. 109-134.

Bautista Pérez, Juan, “Parecer del obispo de Segorbe D. Juan Bautista Perez sobre las planchas de plomo que se han hallado en Granada, escritas con nombres de algunos santos este año 1595”, en Jaume Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España*, Madrid: Imprenta Real, 1803-1852, v. 3, pp. 259-280.

Beneito Arias, Pablo, “Un opúsculo de ensalmos y magia talismánica atribuido a ‘Abd Allah Ibn Salam’”, *AEA* I (1990), pp. 221-236.

Benito Ruano, Eloy, “Ámbito y ambiente de la ‘Escuela de traductores’ de Toledo”, *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval* 13 (2000), pp. 13-28.

Berque, Jacques, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb. XVII^e siècle*, París: Sindbad, 1982.

Birriel Salcedo, Margarita, “Guardianas de la tradición: algunas reflexiones sobre mujeres y género en la historiografía morisca”, en M^a Begoña Villar García (ed.), *Vidas y recursos de mujeres durante el Antiguo Régimen*, Málaga: Universidad, 1997, pp. 13-26.

Birriel Salcedo, Margarita, “Mujeres en el Reino de Granada: Historia y género”, en Manuel Barrios Aguilera y Ángel Galán Sánchez (eds.), *La historia del Reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*, Málaga: CEDMA, 2004, pp. 485-501.

Bladel, Kevin van, *The Arabic Hermes. From pagan sage to prophet of science*, Nueva York: Oxford University Press, 2009.

Blázquez Miguel, Juan, *Eros y Tánatos: Brujería, hechicería y superstición en España*, Madrid: Arcano, 1989.

Blázquez Miguel, Juan, *Hechicería y superstición en Castilla-La Mancha*, Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1985.

Blázquez Miguel, Juan, *Inquisición y criptojudasmo*, Madrid: Kaideda, 1988.

Blázquez Miguel, Juan, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Córdoba: Universidad, 1986.

- Boeglin, Michel, *Inquisición y Contrarreforma. El tribunal del Santo Oficio de Sevilla [1560-1700]*, Sevilla: Ayuntamiento-ICAS, 2006.
- Bohak, Gideon, *Ancient Jewish magic. A history*, Cambridge: University Press, 2008.
- Bousquet, Georges H., “Fiqh et sorcellerie”, *Annales de l’Institut d’Études Orientales* 8 (1949-50), pp. 230-244.
- Boyano Guerra, Isabel, “Al-Ḥayārī y su traducción del pergamino de la Torre Turpiana”, en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.), *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada: Universidad, 2008, pp. 137-157.
- Brachtel, Mirja M., *Ibn al-Jazzār’s Zād al-Musāfir and Constantinus Africanus’ Latin version Viaticum Peregrinantis: A comparative study*, International Islamic University Malaysia, 2005 (tesis inédita).
- Bruguès, Jean L., Guy Bedouelle y Philippe Becquart, *La Iglesia y la sexualidad*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Burke, Peter, *Hibridismo cultural*, Madrid: Akal, 2010.
- Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona: Paidós, 2005.
- Butler, Elizabeth M., *El mito del mago*, Madrid: Cambridge University Press, 1997.
- Butler, Elizabeth M., *Ritual magic*, Cambridge: University Press, 1947.
- Caballero Navas, Carmen, “Algunos ‘secretos de mujeres’ revelados. El *Še’ar yašub* y la recepción y transmisión del *Trotula* en hebreo”, *MEAH* 55 (2006), pp. 381-425.
- Cabanelas Rodríguez, Darío, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 1991.
- Cabré Pairet, Montserrat, “Las prácticas de la salud en el ámbito doméstico: Las recetas como textos de mujeres (s. XIV-XVII)”, en Begoña Crespo García, Inés Lareo Martín e Isabel Moskowich-Spiegel (eds.), *La mujer en la ciencia: Historia de una desigualdad*, Munich: Lincom, 2011, pp. 25-41.
- Caciola, Nancy, “Mystics, demoniacs, and the physiology of spirit possession in medieval Europe”, *Comparative Studies in Society and History* 42/2 (2000), pp. 268-306.
- Calero Secall, M^a Isabel, “Los manuscritos árabes de Málaga: Los libros de un alfaquí de Cútar del siglo XV”, en M^a Jesús Viguera (ed.), *Actas del congreso internacional “Los manuscritos árabes en España y Marruecos. Homenaje de Granada y Fez a Ibn Jaldūn”*, Granada: El Legado Andalusi, 2006, pp. 151-174.

Calvo Martínez, José Luis, “La magia en la Grecia arcaica y clásica”, en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Daímon Páredros. Magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*. Málaga: Ediciones Clásicas, 2002, pp. 79-106.

Callataÿ, Godefroid, “Magia en al-Andalus: *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’, Rutbat al-ḥakīm y Ghāyat al-ḥakīm (Picatrix)*”, *AQ* 34/2 (2013), pp. 297-344.

Callataÿ, Godefroid y Bruno Haflants, *On magic I. An Arabic critical edition and english translation of EPISTLE 52a*, Oxford: University Press-The Institute of Ismaili Studies, 2011.

Campagne, Fabián A., “Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVII: Un combate por la hegemonía”, *Dynamis* 20 (2000), pp. 417-456.

Canaan, Tewfik, “Arabic magic bowls”, *JPOS* 16/2-3 (1936), pp. 79-127.

Canaan, Tewfik, “The decipherment of Arabic talismans”, en Emilie Savage-Smith (ed.), *Magic and divination in Early Islam*, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 125-197.

Cano Ledesma, Aurora, *Indización de los manuscritos árabes del Escorial*, Madrid: Ediciones Escorialenses, 1996.

Cantón Delgado, Manuela, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona: Ariel, 2001.

Cardaillac, Louis, *Moriscos y cristianos: Un enfrentamiento polémico, 1492-1640*, Madrid-México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Cardaillac-Hermosilla, Yvette, *La magie en Espagne. Morisques et vieux chrétiens (XVIème et XVIIème siècles)*, Université de Lille, 1994 (tesis inédita).

Cardaillac-Hermosilla, Yvette, “Les rites magiques des morisques vus par les vieux chrétiens”, en Abdeljelil Temimi (ed.), *Actes du V^e symposium international d’études morisques sur le V^e centenaire de la chute de Grenade, 1492-1992*, Zaghuan: CEROMDI, 1993, v. I, pp. 177-208.

Cardaillac-Hermosilla, Yvette, *Los nombres del diablo. Ensayo sobre la magia, la religión y la vida de los últimos musulmanes de España: Los moriscos*, Granada: Universidad, 2005.

Cardaillac-Hermosilla, Yvette, “Quand les morisques se marient...”, *Sharq al-Andalus* 12 (1995), pp. 477-505.

Cardoner Planas, Antonio, “Seis mujeres hebreas practicando la medicina en el Reino de Aragón”, *Sefarad* 2 (1949), pp. 441-445.

Carlino, Andrea, "Medical humanism, rethoric, and anatomy at Padua, circa 1540", en Stephen Pender y Nancy S. Struever (eds.), *Rhetoric and medicine in early modern Europe*, Burlington: Ashgate, 2012, pp. 111-128.

Carmona Muela, Juan, *Iconografía cristiana*, Madrid: Akal, 1998.

Caro Baroja, Julio, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid: Alianza, 1994.

Caro Baroja, Julio, *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, Madrid: Galaxia Gutenberg, 1996.

Caro Baroja, Julio, "Introducción. III. Las *Disquisiciones*", en *Disquisiciones mágicas (La magia demoniaca: Libro II de las Disquisiciones mágicas)*, Madrid: Hiperión, 1991, pp. 47-53.

Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza, 2010 (1ª ed. 1969).

Caro Baroja, Julio, *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de historia social*, Madrid: Alianza, 2003 (1ª ed. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957).

Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid: Istmo, 1992, 2 vols (1ª ed. Madrid: Taurus, 1967).

Carol Rogers, Susan, "Woman's place: A critical review of anthropological theory", *Comparative Studies in Society and History* I (1978), pp. 123-162.

Callataÿ, Godefroid, "Magia en al-Andalus: *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, *Rutbat al-ḥakīm* y *Ghāyat al-ḥakīm (Picatrix)*", *AQ* 34/2 (2013), pp. 297-344.

Chartier, Roger, "Le monde comme représentation", *Annales* 44/6 (1989), pp. 1505-1520.

Christian, William A., *Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV-XVI)*, Madrid: Nerea, 1990.

Christian, William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid: Nerea, 1991.

Cirac Estopañán, Sebastián, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid: CSIC, 1942.

Clark, Stuart, "Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna", en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004, pp. 21-44.

Clark, Stuart, "Inversion, misrule, and the meaning of witchcraft", *Past and Present* 87 (1980), pp. 98-127.

Clark, Stuart, *Languages of witchcraft: Narrative, ideology and meaning in early modern culture*, Londres: McMillan, 2001.

- Clark, Stuart, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in early modern Europe*, Oxford: University Press, 2005.
- Clark, Stuart, *Vanities of the eye. Visions in early modern European culture*, Nueva York: Oxford University Press, 2007.
- Coelho, Adolfo, “Notas e paralelos folklóricos. Tradições relativas a S. Cypriano”, *Revista Lusitana* I (1887-89), pp. 166-174.
- Colin, George S., “Baraka”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. I, p. 1032.
- Comes, Mercè y Rosa Comes, “Los cuadrados mágicos matemáticos en al-Andalus. El tratado de Azarquiel”, *AQ* 30/1 (2009), pp. 137-169.
- Conde, Ana, *La répression de la sorcellerie par le Tribunal inquisitorial de Cuenca (fin du XV^e siècle-XVIII^e siècle)*, Université Paris-Sorbonne (Paris IV), 2005 (tesis inédita), 2 vols.
- Copenhaver, Brian P., “Natural magic hermetism and occultism in early modern science”, en David C. Lindberg y Robert S. Westman (eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge: University Press, 1990, pp. 261-302.
- Cordente Martínez, Heliodoro, *Brujería y hechicería en el obispado de Cuenca*, Cuenca: Diputación, 1990.
- Couliano, Ioan P., *Eros and magic in the Renaissance*, Chicago: University Press, 1987.
- Coullaut Cordero, Jaime, “La *sīmiyā* en Al-Andalus”, *El Futuro del Pasado* I (2010), pp. 451-463.
- Coullaut, Jaime, “La magia del nudo: a propósito de la expresión ‘anudar las lenguas’ en los textos de magia árabes”, *Hesperia* 15 (2010), pp. 199-209.
- Crapanzano, Vincent, *The Hamadsha. A study in Moroccan ethnopsychiatry*, Los Ángeles: University of California Press, 1973.
- Crombie, Alistair C., *Science, art and nature in medieval and modern thought*, Londres: The Hambleton Press, 1996.
- Cuffel, Alexandra, “From practice to polemic: shared saints and festivals as ‘women’s religion’ in the medieval Mediterranean”, *SOAS* 68/3 (2005), pp. 401-419.
- Dedieu, Jean-Pierre, *L’administration de la foi. L’Inquisition de Tolède XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid: Casa de Velázquez, 1989.
- Dedieu, Jean-Pierre, “Les causes de foi de l’Inquisition de Tolède (1483-1820): Essai statistique”, *Mélanges de la casa de Velázquez* 14 (1978), pp. 143-172.
- Dedieu, Jean-Pierre, “Les morisques de Daimiel et l’Inquisition: 1502-1526”, en *Les morisques et leur temps*, París: CNRS, 1983, 495-521.

Dedieu, Jean-Pierre, "The archives of the Holy Office of Toledo as a source for historical anthropology", en Gustav Henningsen y John Tedeschi (eds.), *The Inquisition in early modern Europe. Studies on sources and methods*, Illinois: Northern Illinois University Press, 1986, pp. 158-189.

Delaney, Janice, Mary J. Lupton y Emily Toth, *The curse: A cultural history of menstruation*, Urbana: University of Illinois Press, 1988.

Dols, Michael W., *Majnūn: The madman in medieval Islamic society*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

Domínguez Ortiz, Antonio, "Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca", en Pierre Cordoba, Jean-Pierre Etienvre y Elvira Ruiz Bueno (eds.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada: Casa de Velázquez-Universidad, 1990, pp. 9-20.

Domínguez Ortiz, Antonio y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid: Alianza, 2003 (1ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1978).

Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI, 1973.

Doutté, Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, París: J. Maisonneuve y P. Geuthner, 1984.

Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal, 1982.

Eamon, William, "Magic and the occult", en Gary E. Ferngren *et alii* (eds.), *The history of science and religion in the western tradition: An Encyclopedia*, Londres-Nueva York: Garland, 2000, pp. 533-540.

Eamon, William, *Science and the secrets of nature. Books of secrets on medieval and early modern culture*, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1994.

Eamon, William, "Physicians and the reform of popular culture in early modern Europe", *Acta Histriae* 17/3 (2009), pp. 615-626.

Eamon, William y Víctor Navarro Brotons, "Spain and the Scientific Revolution: Historiographical questions and conjectures", en *Más allá de la Leyenda negra. España y la Revolución científica*, Valencia: Universitat-CSIC, 2007, pp. 27-38.

El-Daly, Okasha, *Egyptology: The missing millenium. Ancient Egypt in medieval Arabic writings*, Londres: Library of Congress, 2005.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós, 2012.

Evans, Jennifer, "'Bewitched in their privities': Medical responses to infertility witchcraft in early modern England", *Societas Magica Newsletter* 27 (2012), pp. 1-5.

Evans-Pritchard, Edward E., *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona: Anagrama, 1976.

Evans-Pritchard, Edward E., *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid: Siglo XXI, 1995.

Fahd, Tawfiq, “Angeles, demons et djinns en Islam”, *Sources Orientales* 8 (1971), pp. 155-214.

Fahd, Tawfiq, *Études d’histoire et civilisation arabe et islamique. Analecta Isisiana, LVI*, París: Isis, 2001.

Fahd, Tawfiq, “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.

Fahd, Tawfiq, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l’Islam* (Thèse pour le doctorat ès-lettres présentée à la Faculté des Lettres de l’Université de Strasbourg), 1966.

Fahd, Tawfiq, “La magie comme “source” de la sagesse d’après l’oeuvre d’Al-Būnī”, *Charmes et sortilèges. Magie et magiciens. Res Orientales* 14 (2002), pp. 61-103.

Fahd, Tawfiq, “Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux”, en Mohammed Arkoun (ed.), *L’étrange et le merveilleux dans l’Islam médiéval. Actes du colloque tenu au Collège de France à Paris, en mars 1974*, París: Editions J.A., 1978, pp. 117-135.

Fahd, Tawfiq, “Sciences naturelles et magie dans *Gāyat al-ḥakīm* du Pseudo-Maḥrīḥ”, en Expiración García Sánchez y Camilo Álvarez de Morales (eds.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios*, Granada: CSIC, 1990, v. I, p. 11-21.

Fahd, Tawfiq, “Ṣābi’a”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 8, pp. 675-678.

Fahd, Tawfiq, “Siḥr”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 9, pp. 567-571.

Farhad, Massumeh (ed.), *Falnama. The Book of omens*, Londres: Smithsonian Institution, 2009.

Fernández Fernández, Laura, “El ‘arte mágica’ en el *scriptorium* alfonsí: Del *Picatrix* al *Libro de Astromagia*” en Yolanda Moreno Koch (ed.), *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispanomedieval: Entre la ciencia médica y la magia sanadora*, Cuenca: Ediciones de Castilla-la Mancha, 2011, pp. 73-109.

Fernández Medina, Esther, “The Seal of Solomon: From magic to messianic device”, en Iona Reguluski *et alii* (eds.), *Seals and sealing practices in the Near East. Developments in administration and magic from prehistory to the Islamic period. Orientalia Lovaniensia Analecta, 219*, Lovaina: Peeters, 2012, pp. 175-187.

Fierro, Maribel, “Batinism in al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964) author of the *Rutbat al-ḥakīm* and the *Ghāyat al-ḥakīm* (Picatrix)”, *Studia Islamica* 84 (1996), pp. 87-112.

Fierro, Maribel, “La magia en al-Andalus”, en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Daímon Páredros: Magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2002, pp. 245-273.

Fierro, Maribel, “The polemic about the *Kārāmāt al-awliyā*’ and the development of sufism in al-Andalus (fourth/tenth-fifth/eleventh centuries)”, *BOAS* 55 (1992), pp. 236-249.

Fierro, Maribel, “Women as prophets in Islam” en Randi Deguilhem y Manuela Marín (eds.), *Writing the feminine. Women in Arab sources. The Islamic Mediterranean*, Londres-NuevaYork: Tauris, 2002, pp. 183-198.

Foscari, Alessandra, “La scena del parto. Nascita del corpo e salvezza dell’anima tra religiones, medicina e ‘maiga’ nell’altomedioevo”, en Chiara Terranova (ed.), *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico*, Roma: Aracne, 2014, pp. 311-337.

Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité*, París: Gallimard, 1976, 3 vols.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid: Siglo XXI, 1997.

Fournel-Guérin, Jacqueline, “Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 15 (1979), pp. 241-259.

Fournel-Guérin, Jacqueline, “La femme morisque en Aragon”, en Louis Cardaillac (ed.), *Les morisques et leurs temps. Table ronde internationale (Montpellier, 4-7 juillet 1981)*, París: CNRS, 1983, pp. 523-538.

Fournel-Guérin, Jaqueline, “Une famille morisque de Saragosse: les Compañero”, *Awrāq* 4 (1981), pp. 179-184.

Frazer, James G., *La rama dorada: Magia y religión*, Buenos Aires: Leviatán, 1993.

French, Roger, “Astrology in medical practice”, en Luis García-Ballester *et alii* (eds.), *Practical medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge: University Press, 1994, pp. 30-59.

Galán Sánchez, Ángel, “Segregación, coexistencia y convivencia: Los musulmanes de la ciudad de Granada (1492-1570)”, en José A. González Alcantud y Manuel Barrios Aguilera (eds.), *Las tomas: Antropología histórica de la ocupación territorial del Reino de Granada*, Granada: Diputación, 2000, pp. 319-379.

Galmés de Fuentes, Álvaro, *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Legado Pascual de Gayangos)*, Madrid: RAH, 1998.

Gallego Burín, Antonio y Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, Granada: Universidad, 1996 (Ed. facs. 1968).

García Avilés, Alejandro, “Alfonso X y el *Liber Razielis*: Imágenes de la magia astral judía en el *scriptorium* alfonsí”, *Bulletin of Hispanic Studies* 74 (1997), pp. 21-39.

García Fuentes, José M^a, “Inquisición y sexualidad en el Reino de Granada en el siglo XVI”, *Chronica Nova* 13 (1982), pp. 207-229.

García Fuentes, Jose M^a, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI*, Granada: Diputación, 1981.

García Pedraza, Amalia, “El otro morisco: Algunas reflexiones sobre el estudio de su religiosidad a través de fuentes notariales”, *Sharq al-Andalus* 2 (1995), pp. 223-234.

García Sánchez, Expiración, “Comidas de mujeres en la sociedad andalusí”, en M^a Isabel Calero Secall (ed.), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*, Málaga: Universidad, 2006, pp. 201-222.

García Sánchez, Expiración y Camilo Álvarez de Morales (eds.), *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios*, Granada: CSIC, 1990-2008, 9 vols.

García Valenzuela, Hortensia, *Índices de los libros de cabildo del Archivo Municipal de Granada (1497-1518)*, Granada: Universidad, 1988.

García-Arenal, Mercedes, “A Catholic Muslim prophet. Agustín de Ribera, “the boy who saw angels””, *Common Knowledge* 18/2 (2012), pp. 267-291.

García-Arenal, Mercedes, “Alonso del Castillo, Miguel de Luna y otros moriscos: Una propuesta para la autoría de los Plomos”, en M^a Julieta Vega *et alii* (eds.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte. IV Centenario Fundacional (1610-2010)*, Granada: Fundación Euro-Árabe, 2011, pp. 145-169.

García-Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos: Los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid: Siglo XXI, 1978.

García-Arenal, Mercedes, “La Inquisición y los libros de los moriscos”, en VV.AA., *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: SECC, 2010, pp. 57-71.

García-Arenal, Mercedes, *Los moriscos*, Granada: Universidad, 1996 (Ed. facs. Madrid: Editora Nacional, 1975).

García-Arenal, Mercedes, “Miguel de Luna y los moriscos de Toledo: “No hay en España mejor moro””, *Chronica Nova* 36 (2010), pp. 253-262.

García-Arenal, Mercedes, “The religious identity of the Arabic language and the affair of the Lead Books of the Sacromonte of Granada”, *Arabica* 56/6 (2009), pp.495-528.

García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, “De Diego de Urrea a Marcos Dobelio, intérpretes y traductores de los Plomos” en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.) *Los Plomos del Sacromonte: Invención y tesoro*, Granada-Valencia: Universidad de Granada-Universitat de València, 2006, pp. 297-334.

García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, “Los libros de los moriscos y los eruditos orientales”, *AQ* 31/2 (2010), pp. 611-646.

García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, “Médico, traductor, inventor: Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada”, *Chronica Nova* 32 (2006), pp. 187-231.

García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, “Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada”, en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.), *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada: Universidad, 2008, pp. 83-136.

García-Arenal, Mercedes y Fernando Rodríguez Mediano, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de la Contrarreforma*, Madrid: Marcial Pons, 2010.

García-Ballester, Luis, “Experiencia y especulación en el diagnóstico galénico”, *Dynamis* I (1981), pp. 203-223.

García-Ballester, Luis, *Galen and galenism: Theory and medical practice from Antiquity to the European Renaissance*, Aldershot: Ashgate, 2002.

García-Ballester, Luis, *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*, Barcelona: Labor, 1984.

García-Ballester, Luis, *Medicina, ciencia y minorías marginadas: los moriscos*, Granada: Universidad, 1977.

García-Ballester, Luis (ed.), *Medicine in a multicultural society: Christian, Jewish and Muslim practitioners in the Spanish kingdoms, 1222-1610*, Aldershot: Ashgate, 2001.

Gardet, Louis, “Dhikr”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1983, v. 2, pp. 223-227.

Garrido, Elisa *et alii* (eds.), *Historia de las mujeres en España*, Madrid: Síntesis, 1997.

Gaspariño, Sebastian, “Amuletos de al-Andalus”, 2010:
<<http://www.amuletosdealandalus.com>>

Geertz, Clifford, *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*, Chicago: University Press, 1971.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 2003.

Gellner, Ernest, “Las raíces de la cohesión”, en *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona: Gedisa, 1998, pp. 40-57.

Gennep, Arnold van, *Los ritos de paso*, Madrid: Taurus, 1986.

Giladi, Avner, “Liminar craft, exceptional law: Preliminary notes on midwives in medieval Islamic writings”, *IJMES* 42 (2010), pp. 185-202.

Giladi, Avner, “Some observations on infanticide in medieval Muslim society”, *IJMES* 22 (1990), pp. 185-200.

Gimaret, Daniel, *Les Noms Divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, París: Cerf, 1988.

Giménez-Eguibar, Patricia y Daniel I. Wasserman Soler, “La mala algarabía: Church, monarchy and the Arabic language in 16th-century Spain”, *The Medieval History Journal* 14 (2011), pp. 229-258.

Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona: Muchnik, 1982.

Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna: Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona: Muchnik, 1991.

Ginzburg, Carlo, “L’inquisitore come antropólogo”, en Regina Pozzi y Adriano Prosperi (eds.), *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, Pisa: Giardini, 1989, pp. 23-33.

Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas e indicios*, Madrid: Gedisa, 2010.

Gollancz, Hermann (ed.), *Sepher maphteah Shelomo (Book of the key of Solomon)*, Londres: Oxford University Press, 1914.

Gómez Moreno, Ángel, “La resurrección de Dioscórides y la edición comentada de Laguna”, *Criticón* 79 (2000), pp. 107-122.

Gómez Vozmediano, Miguel F., “Exorcistas y embaucadores en La Mancha durante el Siglo de Oro” en Fco. Javier Campos y Fernández de Sevilla (ed.), *Religiosidad en España. Actas del Simposium 1/4-IX-1997*, El Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 1997, v. I, pp. 1049-1068.

Gonzalbes Cravioto, Carlos, “Un ensayo para la catalogación de los amuletos de plomo andalusíes”, *Boletín de Arqueología Medieval* 12 (2005), pp. 7-17.

González Doreste, Dulce M^a, “Le Régime du corps de Aldebrandin de Siena”, en Luis Gastón Elduayen y Jesús Cascón Marcos (eds.), *Estudios de Filología francesa. Edad Media y siglo XVI*, Granada: Universidad, 1996, pp. 165-176.

González Hernando, Irene, “La cesárea”, *RDIM* 5/10 (2013), pp. 1-15.

González Hernando, Irene, “Posiciones fetales, aborto, cesárea e infanticidio. Un acercamiento a la ginecología y puericultura hispánica a través de tres manuscritos medievales”, *MMM* 33 (2009), pp. 99-122.

González Hernando, Irene, “Una lectura médica de las imágenes medievales del nacimiento”, *Anales de Historia del Arte* (2010, volumen extraordinario), pp. 91-109.

Gracia Boix, Rafael, *Brujas y hechiceras de Andalucía*, Córdoba: Librería Vistalegre, 2001.

Granja Santamaría, Fernando de la, “Fiestas cristianas en al-Andalus. I. Materiales para su estudio”, en *Estudios de historia de al-Andalus*, Madrid: RAH, 1999, pp. 187-145.

Granja Santamaría, Fernando de la, “Milagros españoles en una obra polémica musulmana (El “*Kitāb Maqāmi' al-ṣulbān*” del Jazraʿī)”, en *Estudios de historia de al-Andalus*, Madrid: RAH, 1999, pp. 121-186.

Granjel, Luis S., *El ejercicio médico y otros capítulos de la medicina española*, Salamanca: Universidad, 1974.

Green, Monica H., “From ‘diseases of women’ to ‘secrets of women’: The transformation of gynecological literature in the Later Middle Ages”, *JMEMS* 30 (2000), pp. 5-39.

Green, Monica H., *Making women’s medicine masculine. The rise of male authority in pre-modern gynaecology*, Oxford: University Press, 2008.

Green, Monica H., *Women’s healthcare in the medieval West*, Aldershot: Ashgate, 2000.

Green, Tamara M., *The city of the Moon god. Religious traditions of Harran*, Leiden: Brill, 1992.

Griffiths, Nicholas, “Popular religious scepticism and idiosyncrasy in Post-Tridentine Cuenca”, en Lesley Twomey (ed.), *Faith and fanaticism. Religious fervour in early modern Spain*, Aldershot: Ashgate, 1997, pp. 95-122.

Guillén Robles, Fernando, *Leyendas moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las Bibliotecas Nacional, Real y de D. Pascual de Gayangos*, Granada: Universidad, 1994.

Hamès, Constant, “Al-Būnī”, *EI. Third Ed.*, Leiden: Brill, 2011, pp. 140-143.

Hamès, Constant (ed.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, París: Karthala, 2007.

Hamès, Constant, “La notion de magie dans le Coran” en *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, París: Karthala, 2007, pp. 16-47.

Hamès, Constant, “L’usage talismanique du Coran”, *Revue de l’histoire des religions* 218/1 (2001), pp. 83-95.

Haq, Syed Nomanul, *Names, natures and things. The alchemist Jābir ibn Ḥayyān and his Kitāb al-Aḥjār (Book of stones)*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Harris, Katie A., “The Sacromonte and the geography of the sacred in early modern Granada”, *AQ* 23/2 (2002), pp. 517-543.

Harvey, Leonard P., “In Granada under the Catholic Monarchs: A call from a doctor and another from a curandera” en Allan Deyermond e Ian McPherson (eds.), *The age of the Catholic Monarchs, 1471-1516: Literary studies in Memory of Keith Whinnom*, Liverpool: University Press, 1989, vol. I, 177-208.

Hasenfeld, Ghalia, *Women between Islam and Christianity-the moriscas of Cuenca according to Inquisition trials (1560-1600)*, University of Tel Aviv, 2001 (tesis inédita).

Henningsen, Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid: Alianza, 2010.

Hernández Bermejo, J. Esteban, Expiración García-Sánchez y Julia M^a Carabaza Bravo, *Flora agrícola y forestal de al-Andalus, I. Monocotiledóneas*, Madrid: MAGRAMA, 2012.

Hernández Juberías, Julia, *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*, Madrid: CSIC, 1996.

Hershman, Paul, “Hair, sex & dirt”, *Man* 9/2 (1974), pp. 274-298.

Hodgson, Marshall G. S., “Bāṭiniyya”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. I, pp. 1098-2000.

Hodgson, Marshall G. S., “Dja‘far al-Ṣādiq”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1983, v. 2, pp. 374-375.

Holmyard, Eric J., “Maslama al-Majrīṭī and the *Rutbatu’l-ḥakīm*”, *Isis* 6 (1924), pp. 293-305.

Horovitz, Josef, “ ‘Abd Allāh b. Salām”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. I, p. 52.

Horton, Robin, *Patterns of thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge: University Press, 1995.

Hubert, Henri, “Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia”, *REIS* 51 (1991), pp. 177-201.

Hughes, Muriel J., *Women healers in medieval life and literature*, Nueva York: Books for Libraries Press, 1987.

Jacquart, Danielle y Claude Thomasset, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona: Labor, 1989.

Karadimas, Dimitri (ed.), *Poils et sang, Cahiers d'Anthropologie Sociale*, 6, París: Ed. De l'Herme, 2010.

Kieckhefer, Richard, "The specific rationality of medieval magic", *The American History Review* 99/3 (1994), pp. 813-836.

King, Helen, *Midwifery, obstetrics and the rise of modern gynecology: The uses of a sixteenth-century compendium*, Aldershot: Ashgate, 2007.

Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky, Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía: Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Madrid: Alianza, 1991.

Klingshirn, William, "Isidore of Seville's taxonomy of magicians and diviners", *Traditio* 58 (2003), pp. 59-90.

Knappert, Jan, *Islamic legends: Histories of heroes, saints and prophets of Islam*, Leiden: Brill, 1985, 2 vols.

Koningsveld, Pieter S. van, "Le parchemin et les livres de plomb de Grenade: Écriture, langue et origine d'une falsification", en M^a Julieta Vega et alii (eds.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte. IV Centenario Fundacional (1610-2010)*, Granada: Fundación Euro-Árabe, 2011, pp. 171-196.

Kontzi, Reinhold, *Aljamiadotexte*, Wiesbaden: Verlag, 1974, 2 vols.

Kontzi, Reinhold, "La magia en textos aljamiados", en Antonio Torres-Alcalá et alii (eds.), *Josep María Solà-Solé: Homenaje, Homenaje, Homenaje (Miscelánea de estudios de amigos y discípulos)*, Barcelona: Puvill, 1984, v. I, pp. 179-204.

Kraus, Paul, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Mémoires présentés à l'Institut d'Égypte*, El Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1942-1943, 2 vols (vol. I publicado en 1943).

Krauss, Paul y Martin Plessner, "Djābir b. Ḥayyān", *El. New Ed.*, Leiden: Brill, 1983, v. 2, pp. 357-359.

Kriegel, Maurice, "The reckonings of Nahmanides and Arnold of Villanova: on the early contacts between Christian millenarism and Jewish messianism", *Jewish History* 26 (2012), pp. 17-40.

Kuhn, Thomas S., *The structure of scientific revolutions*, Chicago: University Press, 1970.

Kuhne Brabant, Rosa, "El *Sirr Ṣinā'at al-ṭibb* de Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī", *AQ* 6/1-2 (1985), pp. 369-395.

- Kuhne Brabant, Rosa, “*Zīna e Iṣlāḥ*. Reflexiones para entender la medicina estética del oven Abū Marwān b. Zuhr (ob. 1161/2)”, *AAM* 4 (1996), pp. 281-298.
- Labarta, Ana, “Ecos de la tradición mágica del *Picatrix* en textos moriscos”, en Juan Vernet (ed.) *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*, Barcelona: CSIC, 1981, pp. 101-109.
- Labarta, Ana, “El prólogo del *al-Kitāb al-Mustaʿīnī* de Ibn Buklārīš”, en Juan Vernet (ed.), *Estudios sobre la historia de la ciencia árabe*, Barcelona: CSIC, 1980, pp. 181-316.
- Labarta, Ana, “Supersticiones moriscas”, *Awrāq* 5-6 (1982-1983), pp. 161-190.
- Labarta, Ana y J. Carlos Escribano, “Las bibliotecas de dos alfaquies borjanos”, *AEA* 11 (2000), pp. 355-367.
- Lagardère, Vincent, *Histoire et société en occident musulman au Moyen Âge (Analyse du Miʿyar dʿal-Wansarisi)*, Madrid: CSIC-Casa de Velázquez, 1995.
- Lain Entralgo, Pedro, “Los orígenes del diagnóstico médico”, *Dynamis* 1 (1981), pp. 3-16.
- Lakhsassi, Abderrahmane, “Magie: Le point de vue dʿIbn Khaldūn” en Constant Hamès (ed.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, París: Karthala, 2007, pp. 95-112.
- Lamb, Úrsula, “La Inquisición en Canarias y un libro de magia del siglo XVI”, *El Museo Canario* 85-88 (1963), pp. 113-144.
- Lanuza Navarro, M^a Carmen, *Astrología, ciencia y sociedad en la España de los Austrias*, Universidad de Salamanca, 2005 (tesis inédita).
- Lasmariás Ponz, Israel, “Vestir al morisco, vestir a la morisca: el traje de los moriscos en Aragón en la Edad Moderna”, *30 años de mudejarismo*, Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2007, pp. 629-641.
- Lassner, Jacob, *Demonizing the queen of Sheba: Boundaries of gender and culture in postbiblical Judaism and medieval Islam*. Chicago-Londres: University of Chicago Press, 1993.
- Le Goff, Jacques, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, París: Liana Levi, 2003.
- Lea, Henri Ch., *Historia de la Inquisición española*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983, 3 vols.
- Leitch, Stephanie, *Mapping ethnography in early modern Germany. New Worlds in Print Culture*, Nueva York: MacMillan, 2010.

Lemay, Helen R., “Antonius Guainerius and medieval gynecology” en Julius Kirshner y Suzanne F. Wemple (eds.), *Women of the medieval world: Essays in honour of John H. Mundy*, Oxford: Basil Blackwell, 1985, pp. 317-335.

Lemay, Helen R., “Women and the literature of obstetrics and gynecology”, en Joel T. Rosenthal (ed.), *Medieval women and the sources of medieval history*, Atenas-Londres: The University of Georgia Press, 1990, pp. 189-209.

Lemay, Richard, “L’Islam historique et les sciences occultes”, *Bulletin d’Études Orientales* 44 (1992), pp. 19-32.

Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Levy, Jerrold E., “Epilepsy”, en Kenneth F. Kiple (ed.), *The Cambridge historical dictionary of disease*, Cambridge: University Press, 2003, pp. 116-119.

Lévy-Bruhl, Lucien, *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires: La Pléyade, 1972.

Long, Kathleen P., *Gender and scientific discourse in early modern culture*, Farnham: Ashgate, 2010.

Longás Bartibás, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos españoles*, Granada: Universidad, 1990 (Ed. facs. Madrid: E. Maestre, 1915).

López, Ángel C., “Vida y obra del famoso polígrafo cordobés del s. X ‘Arīb ib Sa‘īd” en Expiración García Sánchez (ed.), *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus: Textos y estudios*, Granada: CSIC, 1990, v. I, pp. 317-347.

López Beltrán, M^a Teresa, “Erotismo y prostitución en la Edad Media”, en Aurelio Pérez Jiménez y M^a Cruz Salcedo Parrondo (eds.), *Las alas del placer. Las riberas del Mediterráneo bajo las flechas de Eros*, Málaga: Charta Antiqua, 2004, pp. 213-237.

López González, Ginés, “Conspectus Saturejarum Ibericarum cum potioribus adnotationibus ad quasdam earum praesertim aspicientibus”, *Anales del Jardín Botánico de Madrid* 38/2 (1982), pp. 361-415.

López Gutiérrez, Luciano, “En torno a algunas narraciones relativas al influjo de la imaginación materna en el feto: Su presencia en los Siglos de Oro, Feijoo, y las leyendas urbanas”, *Culturas Populares. Revista Electrónica* 5/2 (2007), pp. 1-18:
<<http://www.culturaspopulares.org/textos5/articulos/lopez.pdf>>

López Pérez, Miguel, *Asclepio renovado. Alquimia y medicina en la España moderna (1500-1700)*, Madrid: Corona Borealis, 2003.

López Piñero, José M^a, *Medicina moderna y sociedad española: siglos XVI-XIX*, Valencia: Instituto de Historia de la Medicina, 1976.

López de la Plaza, Gloria, *Al-Andalus: Mujeres, sociedad y religión*, Málaga: Universidad, 1992.

López de la Plaza, Gloria, “Las mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI (1492-1567)”, *En la España Medieval* 16 (1993), pp. 307-320.

López-Baralt, Luce, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid: Trotta, 2009.

Lory, Pierre, “La magie des lettres dans le *Šams al-Ma’ārif* d’al-Būnī”, *Bulletin d’Etudes Orientales* 39-40 (1987-1988), pp. 97-110.

Lory, Pierre, *La science des lettres en Islam*, París: Dervy, 2004.

Lory, Pierre, “Magie et religion dans l’ouvre de Muhyi al-Dīn al-Būnī”, *Horizons Maghrébins* 718 (1986), pp. 4-15.

Luhman, Niklas, *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*, Barcelona: Península, 2008.

MacDonald, Michael V., “Animal-books as a genre in Arabic literature”, *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 15 (1988), pp. 3-10.

Maillard, Christine, “Alchimie et hétérodoxie: Critiques et mises en cause du ‘christianisme chymique’ dans l’espace germanique au XVII^e siècle”, en Claire Kappler y Suzanne Thiolier-Mejean (eds.), *Alchimies: Occident-Orient*, París: L’Harmattan, 2006, pp. 159-188.

Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona: Ariel, 1994.

Mandosio, Jean-Marc, “L’alchimie dans les classifications des sciences et des arts à la Renaissance”, en Jean-Claude Margolin y Sylvain Matton (eds.), *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, París: Vrin, 1993, pp. 11-41.

Marín, Manuela, “Exemplary women in early Islam”, en Kari E. Børresen (ed.), *Christian and Islamic gender models*, Roma: Herder, 2004, pp. 149-161.

Marín, Manuela, *Mujeres en al-Andalus. Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XI*, Madrid: CSIC, 2000.

Marín, Manuela, *Vidas de mujeres andalusíes*, Málaga: Sarriá, 2009.

Marín, Manuela, “Women and sainthood in medieval Morocco”, en Sofia Boesch Gajano y Enzo Pace (eds.), *Donne tra saperi e poteri nella storia della religione*, Brescia: Morcelliana, 2007, pp. 283-298.

Marín, Manuela y Jorge Aguadé, “Espíritus benéficos y maléficos en el Islam: Los *yinn*” en Fermín del Pino Díaz (ed.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid: CSIC, 2001, pp. 33-42.

Marquet, Yves, “*Ikhwān al-Ṣafā*’ ”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 3, pp. 1071-1076.

Martín Hernández, Raquel, “Invocaciones a los muertos en los textos griegos mágicos”, en Raquel Martín Hernández y Sofía Torallas Tovar (eds.), *Conversaciones con la muerte. Diálogos del hombre con el más allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media*, Madrid: CSIC, 2011, pp. 95-115.

Martín Soto, Rafael, *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*, Málaga: Arguval, 2000.

Martínez de Castilla, Nuria, “Manuscritos aljamiados de la Real Academia de la Historia de Madrid”, en M^a Jesús Viguera y Concepción Castillo (eds.), *Los manuscritos árabes en España y Marruecos. Homenaje de Granada y Fez a Ibn Khaldoun*, Granada: Legado Andalusi, 2006, pp. 235-253.

Martínez Góngora, Mar, *Discursos sobre la mujer en el humanismo renacentista español: Los casos de Antonio de Guevara, Alfonso y Juan de Valdés y Luis de León*, York: Spanish Literature Publications, 1999.

Martínez Núñez, M^a Antonia, *Epigrafía Árabe (Publicaciones del Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, I, Antigüedades, 1.3)*, Madrid: RAH, 2007.

Martínez Ruiz, Juan y Joaquina Albarracín Navarro, “Libros árabes, aljamiado mudéjares y bilingües descubiertos en Ocaña (Toledo)”, *Revista de Filología Española* 55 (1972), pp. 61-64.

Massumeh Farhad (ed.), *Falnama. The Book of omens*, Londres: Smithsonian Institution, 2009.

Matton, Sylvain, *La magie arabe traditionnelle*, París: Champs-Élysées, 1977.

Mauss, Marcel, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, *l’Année Sociologique* 7 (1902-1903), pp. 1-146.

Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, París: PUF, 1950.

Mazo Karras, Ruth, *Sexuality in medieval Europe. Doing unto others*, Nueva York: Routledge, 2005.

McLaren, Angus, *A history of contraception: From Antiquity to the present day*, Oxford: Blackwell, 1994.

- Meyerhof, Max, “Esquisse d’histoire de la pharmacologie et botanique chez les musulmans d’Espagne”, *AA* 3 (1935), pp. 1-41 (reimpreso en Penelope Johnstone (ed.), *Studies in medieval Arabic medicine. Theory and practice*, Londres: Variorum Reprints, 1984).
- Michelet, Jules, *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, Madrid: Akal, 2004.
- Miller, Kathryn A., *Guardians of Islam: Religious authority and Muslim communities of late medieval Spain*, Nueva York: Columbia University Press, 2008.
- Molénat, Jean P., “Privilégiées ou poursuivies: Quatre sages-femmes musulmanes dans la Castille du XVe siècle”, en Cristina de la Puente (ed.), *Identidades marginales*, Madrid: CSIC, 2003, pp. 413-430.
- Montaner Frutos, Alberto y Eva Lara-Alberola. “Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos”, en Eva Lara Alberola y Alberto Montaner Frutos (eds), *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura española del Renacimiento*, Salamanca: SEMYR, 2014 (en prensa).
- Monter, William, *Ritual, myth and magic in early modern Europe*, Brighton: The Harvester Press, 1983.
- Montero Cartelle, Enrique, “Arnaldi de Villanova *Compilacio de concepcione*. Estudio y edición crítica”, *Minerva* 23 (2010), pp. 197-227.
- Moral de Calatrava, Paloma, “El aborto en la literatura médica castellana del siglo XVI”, *Dynamis* 26 (2006), pp. 39-68.
- Moral de Calatrava, Paloma, “Frígidos y maleficiados. Las mujeres y los remedios contra la impotencia en la Edad Media”, *Asclepio* 64/2 (2012), pp. 353-372.
- Morgado García, Arturo, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz: Universidad, 1999.
- Moscoso, Javier, *Historia cultural del dolor*, Madrid: Taurus, 2011.
- Mújica Pinilla, Ramón, *El collar de la paloma del alma. Amor sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Hazm y de Ibn Arabi*, Madrid: Hiperión, 1990.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought*, Albany: State University of New York Press, 1992.
- Musallam, Basim F., *Sex and society in Islam: Birth control before the nineteenth century*, Cambridge: University Press, 1986.
- Nagel, Tilman, “*Ḳiṣṣa*”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 5, pp. 185-206.

Narváez Córdova, M. Teresa, “Nozaiṭa Kalderán: Partera y experta en el Corán”, *Actas del III Simposio Internacional de estudios moriscos: Las practicas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghouan: CEROMDI, 1989, pp. 139-150.

Newman, William R. y Anthony Grafton (eds.), *Secrets of nature. Astrology and alchemy in early modern Europe*, Londres-Cambridge: MIT, 2001.

Noonan, John T. Jr., *Contraception: A history of its treatment by the Catholic theologians and canonist*, Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Oliveras, Marc, “El *De imaginibus caelestibus* de Ibn al-Ḥātim”, *AQ* 30 (2009), pp. 171-220.

Orellana Blasco, Meritxell, “Notas sobre ginecología y cosmética femenina (el manuscrito médico hebraico: Ms. Firkovitch HEB I 340 de la Biblioteca Nacional de Rusia)”, en *El Prezente. Studies in Sephardic culture, gender and identity* 3 (2009), pp. 97-111.

Orobitg, Christine, “El sistema de las emociones: La melancolía en el Siglo de Oro español”, en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid: Adaba, 2009, pp. 71-98.

Otero Mondéjar, Santiago, *La reconstrucción de una comunidad. Los moriscos en los Reinos de Córdoba y Jaén (ss. XVI y XVII)*, Universidad de Granada, 2013 (tesis inédita).

Paniagua, Juan A., “Notas en torno a los escritos de alquimia atribuidos a Arnau de Vilanova”, en *Studia arnaldiana. Trabajos en torno a la obra médica de Arnau de Vilanova, c. 1240-1311*, Barcelona: Fundació Uriach, 1994, pp. 451-464.

Park, Katherine, “Medicine and magic: The healing arts”, en Judith C. Brown y Robert Davis (eds.), *Gender and society in Renaissance Italy*, Londres-Nueva York: Longman, 1998, pp. 129-149.

Park, Katharine, *Secrets of women. Gender, generation, and the origins of human dissection*, Nueva York: Zone Books, 2006.

Pedrosa, José M^a, “Ritos y ensalmos de curación de la hernia infantil: tradición vasca, hispánica y universal”, en *Entre la magia y la religión: Oraciones, conjuros y ensalmos*, Guipúzcoa: Sendoa, 2000, pp. 135-171.

Pereda, Felipe, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*, Madrid: Marcial Pons, 2007.

Pèrès, Henri, “Abu’l-Khayr al-Ishbīlī”, *El. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. I, pp. 135-136.

Pérez de Colosía, M^a Isabel, “Señas de identidad de los moriscos granadinos”, *Isla de Arriarán* 11 (1998), pp. 191-200.

Perry, Mary E., "Behind the veil: Moriscas and the politics of resistance and survival", en Alain Saint-Saëns y Magdalena S. Sánchez (eds.), *Spanish women in the Golden Age: Images and realities*, Westport-Londres: Greenwood Press, 1996, pp. 37-53.

Peters, Francis E., "Hermes and Harran: The roots of Arabic-Islamic occultism", en Emilie Savage-Smith (ed.), *Magic and divination in Early Islam*, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 55-85.

Pingree, David, "Between the *Ghāya* and *Picatrix*. I: The Spanish version", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44 (1981), pp. 27-56.

Pingree, David, *Picatrix: The Latin version of the Ghāyat al-Ḥakīm*, Londres: The Warburg Institute-University of London, 1981.

Pingree, David, "Some of the sources of the *Gāyat al-Ḥakīm*", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 43 (1980), pp. 1-15.

Piñeyrua, Alejandra, "La mujer y la medicina en la España medieval e inicios de la moderna", en M^a Estela González de Fauve (ed.), *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, Buenos Aires: Universidad, 1996, pp. 137-165.

Plessner, Martin, "Ḥayār", *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 3, pp. 29-30.

Plessner, Martin, "Hirmis", *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1971, v. 3, pp. 463-465.

Porter, Venetia, "Islamic seals: Magical or practical?" en Emilie Savage-Smith (ed.), *Magic and divination in Early Islam*, Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 179-200.

Prado Vilar, Francisco, "Iudeus sacer: Life, law and identity in the "State of Exception" called Mariam Miracle", en Herbert L. Kessler y David Nirenberg, *Judaism and Christian art: Aesthetic anxieties from the catacombs to colonialism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, pp. 115-142.

Regoud, Anne, "Images de djinns et exorcisme dans le *Mandal al-Sulaymānī*", en Jean Patrice Boudet *et alii* (eds.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, París: Honoré Champion, 2011, pp. 253-294.

Regulski, Ilona *et alii* (eds.), *Seals and sealing practices in the Near East. Developments in administration and magic from prehistory to the Islamic period. Orientalia Lovaniensia Analecta, 219*, Lovaina: Peeters, 2012.

Renzi, Salvatore *et alii*, *Colleci Salernitana*, Nápoles: Filiale-Sebezio, 1852-1859, 5 vols.

Reyes García, Victoria *et alii*, "Cultural transmission of ethnobotanical knowledge and skills: An empirical analysis from an Amerindian society", *Evolution and Human Behavior* 30 (2009), pp. 274-285.

Ribera y Tarragó, Julián, "Supersticiones moriscas", en *Disertaciones y opúsculos*, Madrid: Imprenta de Est. Maestre, 1928, v. I, pp. 493-527.

Ribera, Julián y Manuel Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta. Noticia y extractos por los alumnos de la sección árabe*, Madrid: JAE, 1912.

Riddle, John M., *Eve's herbs. A history of contraception and abortion in the West*, Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Ritter, Helmut (ed.), *Pseudo-Mağrīfī: Das Ziel des Weisen. 1. Arabischer Text*, Leipzig: Teubner, 1933.

Rodríguez Arribas, Josefina, *El cielo de Sefarad. Los judíos y los astros (Siglos XII y XIV)*, Córdoba: El Almendro, 2011.

Rodríguez de la Flor, Fernando, "El discurso del duende en los momentos inaugurales del periodo novator", *Criticón* 103-104 (2008), pp. 153-169.

Rodríguez Lorente, Juan J. y Hans D. Kind, "Un amuleto arábigo con un cuadrado mágico en el monetario del Museo Arqueológico Nacional de Madrid", *AQ* 12/2 (1991), pp. 401-414.

Rodríguez Mediano, Fernando, "Santos arrebatados: algunos ejemplos de *maydūb* en la *Salwat al-anfās* de Muḥammad al-Kattānī", *AQ* 13/1 (1992), pp. 234-256.

Rogers, Susan C., "Woman's place. A critical review of anthropological theory", *Comparative Studies in Society and History* 20/1 (1978), pp. 123-162.

Roisse, Philippe, "La historia del Sello de Salomón en los Libros Plúmbeos. Estudio, edición crítica y traducción comparada", en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.), *Los Plomos del Sacromonte: Invención y tesoro*, Granada-Valencia: Universidad de Granada, Universitat de València, 2006, pp. 141-171.

Romero, Elena, *La ley en la leyenda: Relatos de tema bíblico en las fuentes hebreas*, Madrid: CSIC, 1989.

Romero, Elena, *Relatos en lengua sefardí sobre el Rey Salomón*, Frankfurt-Main: Peter Lang, 1996.

Romeu Ferré, Pilar, *Leyendas del Rey Salomón en textos sefardíes*, Barcelona: Tirocinio, 1999.

Rosaldo, Renato, "From the door of his tent: The fieldworker and the inquisitor", en James Clifford y George E. Marcus, *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*, Londres: University of California Press, 1986, pp. 77-97.

Rubiera Mata, M^a Jesús, "La mesa de Salomón", *Awraq* 3 (1980), pp. 26-31.

Rublack, Ulinka, "Flujos. El cuerpo y las emociones en la Edad Moderna", en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid: Adaba, 2009, pp. 99-122.

Ruska, Julius, "La participación de España en el desarrollo de la alquimia", *Investigación y progreso* 6 (1933), pp. 284-287.

Saavedra, Eduardo, “Discurso que el Excmo. Sr. D. Eduardo Saavedra leyó en junta pública de la Real Academia Española, el día 29 de diciembre de 1878, al tomar posesión de su plaza de académico de número”, *Memorias de la Real Academia Española* 6 (1889), pp. 140-320.

Sacy, Silvestre de, “Notice de deux manuscrits arabico-espagnols” en *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, París: Imprimerie Nationale, 1796, v. 4, pp. 626-647.

Samsó, Julio y Miquel Forcada, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2011 (2ª ed. con *addenda* y *corrigenda*).

Sánchez Ortega, M^a Helena, “Sorcery and eroticism in love mMagic”, en Mary E. Perry y Anne J. Cruz (eds.), *Cultural encounters: The impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley: University of California Press, 1991, pp. 58-92.

Sarrión Mora, Adelina, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Cuenca: Universidad de Castilla La-Mancha, 2006.

Scholem, Gershom, *La Kabbale*, París: Cerf, 1998.

Schwarzbaum, Haim, *Biblical and extra-biblical legends in Islamic folk-literature*, Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, 1982.

Scott, Joan W., “Experience”, en Judith Butler y Joan W. Scott (eds.), *Feminists theorize the political*, Londres-Nueva York: Routledge, 1992, pp. 23-40.

Shalev-Eyni, Sarit, “Solomon, his demons and jongleurs: The meeting of Islamic, Judaic and Christian culture”, *Al-Masaq* 18/2 (2006), pp. 145-160.

Sela, Schlomo, “Abraham Ibn Ezra’s appropriation of Saturn”, *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 10 (2004), pp. 21-53.

Sidersky, David, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, París: Paul Geuthner, 1933.

Skultans, Veida, “The symbolic significance of menstruation and the menopause”, *Man* 5/4 (1970), pp. 639-651.

Sørensen, Jesper, *A cognitive theory of magic*, Plymouth: AltaMira, 2007.

Spivak, Gayatri Ch., “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003), pp. 297-364.

Stella, Alessandro, *Le prêtre et le sexe. Les révélations des procès de l’Inquisition*, París: André Versaille, 2009.

Stewart, Devin, “The identity of ‘The muftī of Oran’, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Abī Jum‘ah al-Maghrāwī al-Wahrānī (d. 917/1511)”, *AQ* 27/2 (2006), pp. 265-301.

Stock, Brian, *The implications of literacy: Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton: University Press, 1983.

Surtz, Ronald E., "A Spanish midwife's uses of the word: The Inquisitorial trial (1485/86) of Joana Torrellas", *Mediaevistik* 19 (2006), pp. 153-168.

Surtz, Ronald E., "El talismán fatal: Juan Borbay ante la Inquisición valenciana", en William Mejías López (ed.) *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, San Juan: Universidad de Puerto Rico, 2002, v. 2, pp. 1610-1616.

Surtz, Ronald E., "Morisco women, written texts, and the Valencia Inquisition", *Sixteenth Century Journal* 32/2 (2001), pp. 421-433.

Tambiah, Stanley J., *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge: University Press, 1995.

Tambiah, Stanley J., "The magical power of words", *Man* 3/2 (1968), pp. 175-208.

Tausiet, María, *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid: Siglo XXI, 2007.

Tausiet, María, "Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y realidad", *Manuscrits* 15 (1997), pp. 377-392.

Tausiet, María, "El guardián del infierno: Demonología y misticismo en la España barroca", en Ricardo Izquierdo Benito y Fernando Martínez Gil (eds.), *Religión y heterodoxia en el mundo hispánico: siglos XIV-XVIII*, Madrid: Sílex, 2011, pp. 83-107.

Tausiet, María, "Religión, magia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega", *Revista de Historia Jerónimo Zurita* 65-66 (1994), pp. 139-148.

Tausiet, María, y James S. Amelang (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid: Adaba, 2009.

Tausiet, María y James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004.

Thieberger, Frédéric, *Le roi Salomon et son temps: Un des carrefours de l'histoire*, París: Payot, 1957.

Thomas, Keith, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, Londres: Penguin Books, 1971.

Thorndike, Lynn, "Traditional medieval tracts concerning engraved astrological images", en Nicolas Weill-Parot (ed.), *Mélanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes a monsieur Auguste Pelzer*, Lovaina: Bibliothèque de l'Université, 1947, pp. 217-274.

Torijano, Pablo, "La *Hygromanteia* de Salomón", *Ilu* 4 (1999), pp. 327-345.

- Torijano, Pablo, *Solomon, the esoteric king. From king to magus, Development of a tradition*, Leiden: Brill, 2002.
- Torijano, Pablo, “Un lunario Judeo-Griego: El *Selendromio* de David y Salomón”, *Ilu* 7 (2002), pp. 175-183.
- Tottoli, Roberto, *Biblical prophets in the Qur'an and Muslim literature*, Richmond: Curzon, 2002.
- Touati, Houari, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, París: EHESS, 1994.
- Trevor-Roper, Hugh, *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, Buenos Aires-Madrid: Katz, 2009.
- Turner, Brian S., *Weber and Islam*, Londres-Nueva York: Routledge, 2006.
- Ullmann, Manfred, “*Khāṣṣa*”, *El. New Ed.*, Leiden: Brill, 1990, v. 4, pp. 1097-1098.
- Ullmann, Manfred, “*Al-Kīmiyā* ”, *El. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 5, pp. 110-115.
- Vajda, Georges, “Sur quelques éléments juifs et pseudo-juifs dans l’encyclopédie magique de Būnī”, en Samuel Lowinger and Joseph Somogyi (eds.), *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Budapest: Globus Nyomdai Múintezet, v. I, pp. 387-392.
- Vázquez, Concepción, “La magia en dos tratados de patología del siglo XIV: árabe y castellano”, *AQ* 12 (1991), pp. 389-399.
- Vázquez, Concepción, “La materia médica de Ibn al-Jaṭīb”, *BAEO* 15 (1979), pp. 139-150.
- Vázquez, Concepción, “La mujer en la medicina árabe medieval”, en M^a Isabel Calero Secall (ed.), *Mujeres y sociedad islámica: Una visión plural*, Málaga: Universidad, 2006, pp. 266-275.
- Vázquez, Concepción, “Sobre la cosmética (zīna) del s. XIV en al-Andalus”, *Boletín de la Sociedad Española de Historia de la Farmacia* 129 (1982), pp. 9-48.
- Vázquez, Concepción y M^a Teresa Herrera, “Dos capítulos ginecológicos: árabe y castellano”, *Asclepio* 33 (1981), pp. 183-241.
- Vázquez, Miguel A., *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado morisca*, Madrid: Trotta, 2007.
- Vega, M^a Julieta et alii (eds.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte. IV Centenario fundacional (1610-2010)*, Granada: Fundación Euroárabe, 2011.
- Vernet, Joan, “Un tractat d’obstetrícia astrològica”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 22 (1949), pp. 69-96.

Vespertino Rodríguez, Antonio, “Las figuras de Jesús y María en la literatura aljamiado-morisca”, en Antonio Galmés de Fuentes (ed.), *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Madrid: Gredos, 1978, v. 3, pp. 259-312.

Vespertino Rodríguez, Antonio, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid: Gredos, 1983.

Villaverde Amieva, J. Carlos, “El *Libro de medicamentos simples* del toledano Ibn Wāfid y sus versiones árabe, hebrea, latina y romances: hacia una edición plurilingüe”, *Tulayṭula* 10 (2002), pp. 87-91.

Villaverde Amieva, Juan C., “Los manuscritos aljamiado-moriscos: Hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias”, en VV.AA., *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: SECC, 2010, pp. 91-128.

Villaverde Amieva, Juan C., “Recetarios médicos aljamiado-moriscos”, en Felice Gambin (ed.), *Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari (Il incontro: secoli XVII-XIX)*, Florencia: Seid, 2008, pp. 299-318.

Villaverde Amieva, Juan C., “Towards the study of the Romance languages in the *Kitāb al-Mustaʿīn*”, en Charles Burnett (ed.), *Ibn Baklarish's Book of simples. Medical remedies between three faiths in twelfth-century Spain*, Oxford: University Press, 2008, pp. 43-74.

Vincent, Bernard, “Las mujeres moriscas”, en Georges Duby y Michelle Perrot (eds.), *Historia de las mujeres*, Madrid: Taurus, 1992, v. 3, pp. 585-595.

Vincent, Bernard, y Raphaël Carrasco, “Amour et mariage chez les morisques”, en Agustín Redondo (ed.), *Amours légitimes et amours illégitimes en Espagne (XVIème-XVIIème siècles)*, París: Sorbonne, 1985, pp. 133-150.

VV.AA., *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: SECC, 2010.

Walker, J., “Sulaymān b. Dāwūd”, *EI. New Ed.*, Leiden: Brill, 1986, v. 9, pp. 822-824.

Weber, Max, *Sociologie des religions*, París: Gallimard, 1996.

Weisheipl, James A., “The celestial movers in medieval physics”, en *The dignity of science. Studies in the philosophy of science presented to W. H. Kane*, Washington: The Thomist Press, 1961, pp. 150-190.

Westermarck, Edvard, *Ritual and belief in Morocco*, Londres: Macmillan, 1926, 2 vols.

Whittington, Karl, “The cruciform womb: Process, symbol and salvation in Bodleian Library ms. Ashmole 399”, *Different Visions: A Journal of New Perspectives on Medieval Art I* (2008), pp. 1-24.

Wiegers, Gerard A., “El contenido de los textos árabes de los Plomos: El *Libro de los misterios enormes* (*Kitāb al-Asrār al-'azīma*) como polémica islámica anticristiana y antijudía”, en M^a Julieta Vega *et alii* (eds.), *Nuevas aportaciones al conocimiento y estudio del Sacro Monte. IV Centenario fundacional (1610-2010)*, Granada: Fundación Euroárabe, 2011, pp. 197-214.

Wiegers, Gerard A., “Moriscos y estudios árabes en Europa”, *AQ* 31/2 (2010), pp. 587-610.

Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the hermetic tradition*, Londres: Routledge, 1964.

Zafrani, Haïm, *Kabbale, vie mystique et magie*, París: Maisonneuve et Larosse, 1996.

Zambeli, Paola, *White magic, black magic in the European Renaissance: From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Leiden-Boston: Brill, 2007.

Zappa, Francesco, “La magie vue par un exégète du Coran. Le commentaire du verset de Hârût et Mârût (s2v102) par al-Qurtubî (XIII^e s)” en Constant Hamès (ed.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, París: Karthala, 2007, pp. 49-74.

Ze'evi Dror, *Producing desire: Changing sexual discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley: University of California Press, 2006.

ANEXO I

AHN, Inq. Leg. 198/I, nº 3, proceso contra Lucía de Toledo, mujer de Juan Juncos, vecina de la villa de Daimiel, años 1538-1541, sentenciada a cárcel perpetua.

I. Acusación fiscal (extracto)

(1r) Ante los señores inquisidores Juan Yanes y Vaguer y muy reverendos señores del jurado, Diego Cortés de Angulo, promotor fiscal.

El licenciado Ortiz de Angulo, promotor fiscal en este Santo Oficio de la Inquisición de Toledo y su partido, pareció ante v. m. y remitió a Lucia de Toledo cristiana nueva de mora, vecina de la villa de Daimiel por hereje, apóstata de Nuestra Santa Fe Católica, hechicera excomulgada, por la probación y dichos de testigos han tenido en el Santo Oficio de la Inquisición.

[...]

II. Acusación de testigos (extractos)

- En la villa de Daimiel a ... días de marzo de 1541 años ante el Rdo. Sor. Hrdo. de Mariana inquisidor.

[2r] Testigo Iº - Catalina Hernández mujer de Juan ... de Medina [...] dixo que había medio año que vio a Lucía de Toledo, cristiana nueva de mora vecina desta villa aleñándose las manos en las uñas

- En la villa de Daimiel a ... días de febrero de 1541 años ante el Sor. Hrdo. Joamanes inquisidor.

Testigo IIº - Mari Díaz mujer de Diego Díaz labrador que vino sin ser llamada y dixo ser de edad de treinta años, dixo que en esta villa hay dos hermanas cristianas viejas que se llamaba la una Mari Hernández mujer de Francisco Díaz desollador y la otra Ana Hernández mujer de Francisco Díaz vandon y que tuvo sospecha que la dicha Mari se le había hurtado una camisa y otra camisa de su marido. Y que a pedimiento desta fue un alguacil a la casa de Mari Hernández para buscar las camisas y no se hallaron. Y que después Ana Hernández dixo a esta testigo que Mari Hernández su hermana le había tomado las camisas y en su provecho dellas. Y le dixo que su hermana después que le habían buscado la casa que le rogaba que se fuese con ella a casa de una Lucía de

Toledo morisca que no tiene marido y esta viuda para que hiciese unos hechizos por los cuales hiciese que pareciesen las camisas colgadas a la puerta desta testigo. Y que en aquel tiempo enfermó un hijo de esta testigo, que se llama Francisco, de edad de nueve años y esta le llevó a Lucía de Toledo para preguntalle que si estaba hechizado aquel muchacho o qué mal tenía, porque le sondaba por esta villa que sabía si estaban algunas persona hechizadas y que sabía deshazer los hechizos. [2v] Y Lucía de Toledo de que vido el mochacho le dixo que estaba hechizado y que le diese a beber cierta agua. Y se la dio a esta testigo, y que se lo diese por las mañanas, y le psalmó al muchacho santiguándoles y no entendía lo que decía, y le pidió entonces unas manguitas del niño que era entonces de edad de ocho o nueve meses, aunque agora es de nueve años, y se las pidió para las ensalmar. Y esta testigo se las dio y después se las volvió, y que a la sazón mejoro el muchacho y comía y bebía porque antes no le podía hacer comer ni beber cosa ninguna. Y que cuando el niño malo echó ... y ansí se ha quedado hasta agora.

Ídem. dixo que oyó decir a Ana Hernández que antes que el muchacho se parase malo, después que le habían buscado la casa a Lucía de Toledo, que habían visto cómo Mari Hernández su hermana había hablado con Lucía de Toledo ciertas palabras que no sabía lo que hablaron, pero que esta testigo y su marido sospecharon que Lucía le había hecho los hechizos por ruego de Mari Hernández y que su marido dixo después cómo él había ido hablar y le había dicho Lucía de Toledo que aquellos hechizos que le habían hecho [3r] que no se habían hecho para su hijo sino para su padre e marido desta testigo y que eso es lo que viene a manifestar.

Ídem. dixo que no se le tiene sino que la tiene mala voluntad a Lucía de Toledo a Mari Hernández por el daño q han hecho a su hijo.

Ídem. dixo que al tiempo que Lucía de Toledo vido al niño cuando esta le llevó para si le dijese que estaba hechizado y le respondió lo que tiene dicho no estaba otra ninguna persona.

Fuele mandado que guarde secreto/ Yo, Agustin Illán notario suplente.

- En la villa de Daimiel el dicho dia ... de febrero de 1541 años ante el Sor. Hrdo. Joamanes inquisidor.

[3v] Testigo III^o - Diego Díaz vandon labrador hortelano vecino de la dicha villa que vino sin ser llamado y juró en forma de derecho y dixo ser de edad de treinta y ocho años, dixo que había siete años y antes más que menos que una mujer desta villa que se llama Mari Hernández mujer de Francisco Díaz el desollador vecina desta villa dixo a su mujer que ella hacía que viviese amancillada y que no fuese por mujer porque le había hecho catar la casa diciendo que ella le había hecho buscar la casa por las camisas diciendo que se las había hurtado. Y después deso vino al tiempo una hermana de Mari Hernández que se llama Ana Hernández y dixo a este testigo y a su mujer que ella y su hermana habían ido a casa de una Lucía de Toledo morisca viuda vecina desta villa y que había visto cómo su hermana se había metido a Lucía en un palacio y no sabe lo que habían hecho o dicho. Y luego desde [unos] días se paró malo un hijo deste testigo que se llama Francisco y que a cabo de mucho tiempo que le [pareció que iba] a morir le dieron [unas fiebres] y después dellas echó muchos gusanos por abajo grandes e chicos como medio dedo y mayores, negros y vellosos. Y estaba para morirse, y entonces le llevó el mochacho a Lucía de Toledo para que dixese si estaba hechizado porque está en forma que sabe si estaban hechizadas las personas y las sabe deshechizar. Y le llevó la mujer deste testigo y desde que le había avisado había dicho Lucía de Toledo que todo su mal era de hechizo y que después deso le había curado y le había dicho a su mujer que aquellos hechizos no se habían hecho para el niño sino para este testigo y para su mujer, y así se lo dixo la mujer a este testigo sin tener calentura y [parecía] que era de resfriado ... parando malo cada día peor estaba dos meses poco más [4r] o menos en la cama y llevo muy al cabo. Y que neste tiempo fue a ver a Lucía de Toledo porque la enviaron a llamar o se vino ella de su grado y le preguntando cuando le fue a visitar que si sabía qué mal tenía entonces Lucía de Toledo le dixo que estaba hechizado y que no le habían penetrado los hechizos hasta entonces, aunque había muchos días que estaban hechos. Y que los hechizos que le hicieron a su hijo que estaba mal dellos que no se habían hecho para su hijo sino para este testigo y para su mujer. Entonces ... ella no sabía quién había hecho los hechizos pero que bien sabía ella que eran hechizos y que también sabía deshacer los hechizos que otras personas hacían aunque ella no lo sabía hacer. Fuele mandado tener secreto.

[...]

- En la villa de Daimiel, el día 16 de febrero ante el Sor. Inquisidor Joamanes

[6v] Testigo VIIIº - Juan López vecino de la dicha villa que vino sin ser llamado y juró en forma de derecho y dixo ser de edad de treinta y cuatro años, dixo que estaba hechizado a lo que decía que no podía ver a su mujer ni la tenía amor ninguno. Y en esta villa está una mujer morisca que le llaman Lucía de Toledo [7r] que dicen que sabe deshacer los hechizos. Y este testigo subió a llamar a la dicha Lucía de Toledo y le dixo cómo estaba malo que no sabía qué mal se tenía, que le diese algún remedio. Y Lucía de Toledo le vido y le miró y dixo que estaba hechizado y que ella le sanaría con ayuda de Dios. Y ensalmó a este testigo diciéndole unos salmos y que le oyó nombrar a Dios y a Santa María y otras cosas que ella decía no las entendía, y le sahumó. Y Lucía de Toledo le dixo que fuese por un libro a Barrio Nuevo a un morisco que se llama Hurtado padre de ... y se le demandaron al dicho Francisco Hurtado y dixo que no le tenía y le dixo Lucía de Toledo que en el libro había oraciones para que las dixesen a este testigo [...]. Y lo llevaron a casa deste testigo y lo vino a leer Francisco Hurtado. Y echaba suertes con él, y le decía que tomase en su corazón una cosa cualquiera que quisiese y le decía que si había tenido cuando mancebo alguna manceba que la tomase en su corazón sin nombralla y echaba suerte sobre ello. Y decía Lucía de Toledo que aquello se hacía para que sanase y que el libro era grande de pliego entero, encuadernado en pergamino. Y al cabo sanó este testigo del mal que tenía con el ayuda de Dios y que le dixo Lucía de Toledo después que ya estaba bueno que fuese una noche y pasase por unas encrucijadas a donde hay cuatro calles que cruzan y que no hubiese temor, que no hiciese sino pasar. Y que este testigo lo hizo y no vido cosa ninguna. Y que había siete años que pasó eso.

- En la villa de Daimiel 16 de febrero de 1541 años ante el Sor. Inquisidor Joamanes.

Testigo IXº - Inés ... mujer de Miguel López de ... labrador vecino de la villa de Daimiel que vino sin ser llamada [7v] y juró en forma de derecho y dixo ser de edad de ... años y dixo que había tres años o cuatro que una hija desta testigo que se llama Isabel López mujer de Juan López estaba mala que se le había torcido la boca. Y le dixeran ciertas mujeres que no se acuerda quién eran que llamase a una Lucía de Toledo, morisca, que ella la sanaría y envió a llamar a la dicha Lucía de Toledo y vino a casa de la dicha Isabel López y la vido, y dixo que aquel mal de su hija era que había

enojado su hija a un duende y el duende le había hecho mal. Y para desenjar al duende que era menester sahumar por la casa y cuando sahumase, la persona que había de sahumar la casa había de ir diciendo: ‘Ciega fui que no te vi perdona[me] a mí por que Dios [te] perdone a ti’. Y tornó a decir que lo que habló de sahumar, las palabras que habían de decir andando sahumando que esta testigo no lo oyó decir a Lucía de Toledo sino que su hija le dixo que lo había oído decir y que su hija dirá más largamente.

Ídem. dixo que tenía una hija y la tenía casada con Juan López el cual estaba muy enfermo y acordaron esta testigo y su hija y su consuegra Catalina Hernández mujer de Pero López de la enviar a llamar a la dicha Lucía de Toledo para que viese a Juan López, pensando que estaba hechizado. Y llamada le rogaron que mirase Juan López qué mal tenía para que se lo dixese y Lucía de Toledo dixo que se lo pagasen, que ella lo miraría y le curaría y diría qué mal tenía. Y le vido, [8r] y después de visto les dixo que estaba hechizado y les dixo que le diesen una camisa de su cuerpo de Juan López y le dieron una camisa y se le llevó y le sahumó. Y decía que en su casa lo ensalmaba Lucía de Toledo y que le venía a ensalmar y le daba esta testigo harina y otras cosas /Yo, Agustín Illán, notario suplente.

- En la villa de Daimiel ... días de noviembre de 1538 años.

Testigo Xº - Isabel López mujer de Juan López vecina de la villa de Daimiel, que vino sin ser llamada y juró en forma de derecho, dixo ser de edad de veinte y seis años y dixo que había cinco años poco más o menos que estaba mala que se le torció la boca y estaba muy preñada y en días de parir. Y que en este tiempo procuraba de saber remedio para sanar haciendo decir cosas y oraciones y, que por estar así como estaba, su marido andaba perdido tras una mujer. Y esta testigo resabía dello mucha pena así de mal de la boca como de ver a su marido andar con aquellas mujeres. Y como oían decir que una Lucía de Toledo sabía curar algunas cosas la llamaron y vino a casa desta. Y como la vido le rogaron que si alguna cosa sabía para sanalla de aquel mal de la boca que tenía torcida, que los hiciese. Y Lucía de Toledo dixo que otro había curado y no había sido nada y le había sanado. Que tuviese fe en Dios, que no tenía nada. Y dixo que en casa desta testigo andaba un duende y le había enojado, y que para halagallo que era menester que le pusiesen en una cámara un celemín o una banquetta y pusiesen en la banquetta o celemín unos manteles o unas [8v] rodillas y unas unturas de masa. Y había de sahumar el palacio y había de andar diciendo: ‘Ciega fui que no te vi sorda fui q no

te oí perdóname por que Dios te perdona a ti'. Y le dixo Lucía de Toledo que de anochebiese o cuando se pusiese el sol que encendiese unas candelas porque con aquellas cosas que le decía que hiciese amansaría a el duende y se desenojaría y ansí sanaría luego. E hizo lo que le dixo Lucía de Toledo y las cosas que le dixo las hizo más de tres veces y porque no podía saber todas las veces mandaba a una muchacha suya que lo subiese a hacer a una cámara. Y que no le aprovechó nada eso y de que vido que no le aprovechaba nada acordó de se prometer a Nuestra Señora de las Nieves, y halló paz, y otras romerías. Y lo cumplió y así sanó.

Ídem. dixo que antes de lo que dicho tiene su marido estaba hechizado o ligado y no podía ver a esta testigo y lo decía claramente, que mejor le parecía una mujer bordonera que anduviese por ahí que no esta testigo. Entonces envió a llamar a Lucía de Toledo y vido a su marido y le contaron lo susodicho, y como pensaban que estaba hechizado o ligado, que le rogaba que quisiese curar dél. Y Lucía de Toledo dixo que su marido estaba hechizado y le curaría. Y le ensalmaba y decía: 'Señora Santa Ana parió a Virgo, Nuestra Señora a Jesucristo, Santa Isabel a Señor San Juan. Así como es cierto y verdad la sanad señor deste mal'. Y le sahumó y curó dél muchos días Lucía de Toledo y que la pidió le dieran alguna cosa, harina y otras cosas. Y que eso habrá siete u ocho años. Y le pareció que Lucía de Toledo le pidió un camisón de su marido y esta se le dio y q no dixo lo que había de [9r] hacer en él sino que le había menester llevar y que no le volvió más el camisón. Y que Lucía de Toledo mandaba poner unas candelas en la mesa que le había de poner al duende y le decía que las candelas de cera las había de dexar ardiendo hasta se acabasen de quemar/ Yo, Agustín Illán, notario suplente.

[...]

- En la villa de Daimiel a 21 días del mes de marzo de 1541 años.

[12v] Testigo XIXº - Catalina Sánchez mujer de Gregorio Hernández Labrador vecino de la dicha villa que vino sin ser llamada y juró en forma de derecho y dixo ser de edad de treinta años, dixo que ha tres años y los hace por esta Cuaresma en que estamos esta testigo halló en su casa una jarriela con gusanos feos y grandes e medianos y vino a casa desta una mujer forastera que era vieja y no sabe cómo se llamaba que era partera en San Bartolomé desta villa y no sabe a dónde está y cómo entró, porque esta testigo había oído decir que era hechicera, le preguntó qué era aquello del jarro. Y le amostró los gusanos y la mujer le dixo que eran hechizos y que eran para hacer mal a esta testigo

y a su marido y para echallos a perder su hacienda. Y como esta había oído decir que una Lucía de Toledo vecina desta villa morisca ... sabía deshacer hechizos la envió a llamar. Y venida [13r] Lucía de Toledo le amostró jarro y los gusanos y dixo lo mismo que la otra había dicho, que eran hechizos y que eran para lo que le había dicho la partera. Y le dixo Lucía de Toledo que ella los desharía los hechizos y los había de deshacer en un río, y se llevó el jarro con los gusanos y le demandó unos corales y unas cuenta de ámbar y se los dio. Y los corales fueron nueve corales. Y le demandó tierra de su palacio y se lo dio. Y le dixo que ya había deshecho los y que no tuviese temor de ninguna cosa y siempre le daba esta testigo algunas cosas de su casa e un primo desta le dio una fanega de trigo porque [la] curaba.

Ídem. dixo que después deso desde a obra de un año Lucía de Toledo vino a casa desta testigo y le pidió un pollo para una hija que tenía enferma y no tenía el pollo y le dio cuatro maravedís y le dixo que se los llevase de azúcar o de alguna cosa. Y otro día de mañana pusieron una esterilla y una almohada a donde se asentase esta testigo y lo pusieron adonde se había asentado Lucía de Toledo el día antes y después hallaron debaxo de la estera un puñado de gusanos y después le dio a esta testigo un mal en la cabeza que le ardían las sienes y la curaron los físicos y no le acertaban el mal que tenía. Y viniendo Lucía de Toledo le decía que el mal que tenía era [mal] de ojo y que ella la curaría y que placería a Dios que sanaría de aquel mal.

Ídem. dixo que se acuerda que Lucía de Toledo, al tiempo que le amostró la jarra con los gusanos le dixo que aquello que estaba en aquella jarriela con que le hicieron aquellos hechizos tenía tierra de su casa. Y esta testigo le dixo qué perjuicio le podía traer la tierra, y que Lucía de Toledo respondió que con sola la tierra sobre [13v] que pusiese una persona tomando aquella tierra podían matar a la persona que pusiese el pie sobre la dicha tierra.

Ídem. que dos personas son las que saben esta cosas que tiene dicho y dixo que una Mari Gómez mujer de Juan Martín de Comebueno prima desta sabe algo dello y viene con esta testigo a decir lo que sabe.

Ídem. dixo que oyó decir a Lucía de Toledo que curaba de un mancebo hijo de Hernan ... vecino desta villa que le habían hechizado y también le oyó decir que curaba de una mujer que se llama Mari Hernández hija del de la barba blanca y que la curaba por

hechizada. Fuelees ... el secreto so pena descomunion/ Yo Agustín Illán notario suplente.

- En la villa de Daimiel el dicho día 21 de marzo de 1541 años.

Testigo XXº - Mari Gómez mujer de Juan Martín del Comebueno vecina de la villa de Daimiel que vino sin ser llamada y juro en forma de derecho, dixo ser de edad de treinta y un años y que podía haber tres meses poco más o menos que Catalina Sánchez mujer de Gregorio Hernández vecina desta villa envió llamar a esta testigo y fue a su casa. Y le amostró un jarro con tierra y con unos gusanos [...] y le preguntó qué sería aquello y esta no se lo supo decir. Y porque había oído decir que una Lucía de Toledo sabía deshacer los hechizos la enviaron a llamar. Vino a casa de Catalina Sánchez y venida le amostraron la jarra con la tierra y gusanos que habían hallado en el corral de la casa y le preguntaron qué sería aquello y Lucía de Toledo dixo que no quisieren saber que era aquello porque era para hacer mal a la dicha Catalina y a su marido. Y dixo Lucía de Toledo que la tierra era de casa de la Catalina Sánchez y [14r] que ella los desharía e dixo que eran hechizos y que le habían hecho con tierra de su casa. Y se llevó la jarra con lo que estaba en ella y dixo que se llevaba la jarra para echalla al río/ Yo, Agustín Illán, notario suplente.

- En la dha villa de Daimiel el dho día 21 de marzo de 1541 años.

Testigo XXIº - Gregorio Hernández labrador vecino de la villa de Daimiel que vino sin ser llamado y juró en forma de derecho y dixo ser de edad de cuarenta años, dixo que había tres años por la Semana Santa que viene que vido que una jarra que se había hallado su mujer que tenía unos gusanillos. Y que después como viniendo una mujer desta villa que se llama Lucía de Toledo morisca a ver a su mujer sobre que decía Lucía de Toledo que estaba hechizada su mujer y este testigo por los gusanos de la jarra, y la curaba para que no se sobrediese algún mal de aquello. Y vido como una vez estando sentada su mujer encima de una rehumada sobre una estera vio dónde entró Lucía de Toledo y se estuvo dentro de la estera cabo su mujer allí un buen rato sentada, y que a la noche mudaron de allí el estera y lalmoada y la pusieron cabo el fuego. Y se estuvo allí hasta la mañana y a la mañana, cuando la mora alzó el estero para barrer la cocina, cayeron de la estera un montón de gusanos grandes y largos, y este testigo desde que los vido tomó el estera y la sacudió en el fuego y barrió los gusanos que quedaban por el suelo, y los echó con el escoba al fuego y los quemó todos. Y desde que vido los gusanos

dixo que la dicha Lucía de Toledo debiera de haber echado aquello de los gusanos y también los dichos gusanos de la jarra.

Ídem. dixo que su mujer le dixo que Lucía de Toledo había dicho que echase en los [zapatos] deste testigo unos polvos porque no le empezasen aquellos hechizos y que le dixo que los echase si quisiese pero que no sabe si los echó/ Yo, Agustín Illán, notario suplente.

III. Audiencias (extractos).

[Primera Audiencia]

-[25r] Visto la ciudad de Toledo cinco días del mes de noviembre de 1539 años el muy Rdo. señor Hrdo. Juan Yanes, inquisidor, mandó sacar ante sí a Lucía de Toledo vecina de Daimiel que dixo que vino el día de todos Santos, la cual juró en forma de derecho.

-Preguntada como se llama e si es cristiana vieja o cristiana nueva de mora y de qué edad es:

-Dixo que se llama Lucía de Toledo, cristiana nueva de mora, y que sería de edad de catorce años poco más o menos cuando se tornó cristiana en la conversión general de los moros. Y que agora sería de edad de cuarenta y cuatro años poco más o menos. Y que siendo mora, de edad de doce años, se casó en Daimiel con [Alonso García?] y que era de Almagro. Y que después de casados y que su primer marido con quien se casó, siendo mora y él siendo moro, los apartaron siendo moros porque esta declarante no le quería por marido. Y después siendo tornados cristianos todos los moriscos de Daimiel e Almagro se casó otra vez esta declarante con el segundo marido que se llamaba Juan Juncos natural de Villarrubia donde vivieron un poco de tiempo él que era cristiano nuevo de moro y que tenía un pariente en Villarrubia que se llama Gabriel Raposo morisco, y que había que murió diez u once años, y que agora está viuda. Y su primer marido, después que tornó cristiano, se llamó Beltrán y era zapatero y natural de Almagro, el cual está casado con una morisca que no sabe el nombre. Y que esta declarante se casó con él según ley de moros y que la quiso llevar a Granada después de casados, y que esta declarante no quiso ir con él. De su primer marido hubo un hijo y falleció en naciendo y luego se tornó a empreñar de una muchacha y se murió de obra

de un mes. Y tornó a decir que el primer hijo se le murió luego pero que la hija no se murió luego, y que al tiempo que esta declarante y los otros moriscos se tornaron cristianos tenía la muchacha y la llevo consigo en los brazos y le pusieron nombre Catalina y también marido primero se tornó cristiano en Almagro.

[...]

[26r] Y dixo que antes que se casase con Juan Juncos su segundo marido y después que parió las dos veces del primer marido hubo una hija que agora tiene de Juan López de la Barrera, vecino de Daimiel, defunto, la cual se llama Catalina Gómez y está casada con Francisco de Carmona, morisco, trabajador vecino de Daimiel. Y será de edad de veinte y siete o veinte y ocho años.

Preguntada si sabe las oraciones de la Iglesia:

Dixo que sí y dixo el Ave María bien y el Pater Noster y en el Credo erró poco. Y dixo la Salve Regina y no se supo signar.

Preguntada si sabe esta declarante que algunas personas hayan hecho o dicho alguna cosa que sea contra Nuestra Santa Fe Católica y religión cristiana:

Dixo que no lo sabe.

Luego el señor Inquisidor le preguntó si sabe la causa por que ha venido:

Dixo que bien la sabe que es por el ensalmar y por las cosas de mujeres, y que ella quiere decir la verdad.

Fuele mandado que diga qué cosas son las que ha hecho y dicho, que lo diga muy enteramente porque si ella quisiere confesar la verdad de todas las cosas que ha hecho y dicho sin que se le pregunte cosa alguna los señores inquisidores se habrán con ella piadosamente como lo suelen hacer con las personas que son buenos confitentes, y su causa será más brevemente determinada. Y que los señores inquisidores se le amonestan de parte de Dios y de su bendita Madre que así lo haga.

Lucía de Toledo dixo que le pregunten y que ella responderá y dirá la verdad.

[26v] El señor Inquisidor dixo que piense en lo que ha sido y pida y descargue su conciencia porque no le preguntará por agora ninguna cosa/ Yo, Agustín Illán, notario suplente.

[Segunda Audiencia]

Después de lo susodicho en la ciudad de Toledo en la audiencia de la Santa Inquisición a seis días del mes de noviembre ante el señor Inquisidor el licenciado Juan Yanes pareció presente el alcaide Bartolomé Cabello y dixo que Lucía de Toledo pide audiencia [...] porque quiere confesar la verdad y que le dé penitencia y la despachen.

Su señoría le dixo que así lo haga y que diga la verdad.

Lucía de Toledo dixo que ella ha hecho por que fuese traída presa a la que piensa es porque esta confesante ensalmaba las criaturas diciendo el Pater Noster, Ave María, Credo y Salve Regina y las sahumaba con romeros y culantro seco. Y que otras mujeres y hombres venían a ella y le decían que estaban hechizados y esta les decía que se leyesen la oración de San Cebrián y les daba a beber la corteza del merto y el alhargama y el alcoria y las nueces moscadas y el agua de azahar. Y que otras personas venían a ella a decir que estaban malas y esta les hacía melecina con nueve candelas en reverencia de los nueve meses que Nuestra Señora truxo a su hijo en el vientre. Lo cual deprendió de Isabel del Campo y que esta ni sabía lo que hacía ni lo creyó. Y que en esto de hechizos ella da por bueno lo que contra ella está dicho porque no [pensó que] era modo de herejía y que de ello se arrepiente y pide perdón. Que lo ha hecho con [27r] necesidad porque le diese algo y que no lo hará más aunque sepa pedir por Dios y lo jurará y que esto es lo que se acordaba y no más.

[Tercera Audiencia]

Después de lo susodicho en la ciudad de Toledo siete días del mes de noviembre del dicho año el Inquisidor Juan Yanes mando parecer ante sí a Lucía de Toledo [...]. Le mandó que diga lo que quiere so cargo del juramento que tiene hecho y la verdad.

Lucía de Toledo dixo que es pecadora y que decía cosas a las mujeres que venían a ella y que algunas mujeres venían a esta declarante y le preguntaban que qué hacían para que las quisiesen bien sus maridos o amigos. Y esta declarante pedía que le diesen

alguna ropa o cosa de la tal persona que querían que las quisiese bien pero que aunque lo decía que no hacía ninguna cosa ni sabía hacello sino que con necesidad por que le diesen alguna mala ventura lo decía y que decía a esta declarante que sabía quién estaba hechizado y que le sabía deshechizar pero que aunque lo decía no lo sabía y que lo que más le acusa su conciencia a esta [27v] declarante es que decía una palabras que dixesen las tales personas que a ella venían a sus marido o amigos e las palabras son estas, que cuando viniesen les dixesen: ‘Con dos te miro, con dos te amo, con una te ato’. Y que algunas personas [decían] que ella sabía quién era muerto y quién era vivo y cuándo había de venir y otras cosas pero que la verdad es que aunque lo decía que no lo sabía, que no sabía cosa ninguna. Y que le pregunten que ella dirá.

Y dixo que una oración decía a las mujeres que a ella venían y les decía que para que las quisiesen bien sus amigos o maridos dixesen esta oración a las estrellas: ‘Señora estrella tres ramos hay en ti enclínamelos tú a mí. El uno en la cabeza que le venga mi deseo y bien que tenga y el otro en el corazón que se viniese mientes de su buen amor [...]’, y que le pregunte que ella quiere confesar su pecado largamente.

[Cuarta Audiencia]

A once días del mes de noviembre ante el señor Inquisidor Johan yanes pareció presente el alcaide a la audiencia de la tarde y dixo que Lucía de Toledo pide audiencia [...] la mandó sacar y como fue presente preguntada qué es lo que quiere dixo que pide comparecer por amor de Dios le digan y acuse lo que hay contra ella. Para que ella se pueda acordar y [28r] confesar la verdad, porque no desea otra cosa.

El señor Inquisidor le dixo que si ella se le acuerda de todas las cosas que ha hecho usando de oficio de hechicera que lo diga y declare, aunque no se lo pregunte, prontamente, porque esto es lo que cumple al descargo de su conciencia porque está infamada por la mayor hechicera que hay en el Campo de Calatrava.

Dixo Lucía de Toledo que se ha acordado que aquello que dixo que hizo de aquellas nueve candelas era desta manera: Que ponía en una teja sahumero de estoraque y ... incienso y anime blanco y una poquita de lumbre que con aquello sahumaba a quien tenía el mal. Y encendía nueve candelas de cera y pegábalas en la teja a reverencia de los nueve meses de Nuestra Señor que truxo a su hijo precioso en su vientre sin mal. Y

rezaba un ave maria y un Pater Noster y un credo y Salve Regina para que Dios sanase....y ponía unas tijeras en cruz en la dicha teja.

Dixo que una mujer que se llama la de Zamora ...le dixeron a esta que declara que estaban aojados y para sanarlos del ojo les echo sobre la cabeza unas gotas de aceite y les decía el Ave María.

[Quinta Audiencia]

[30r] Despues de lo susodicho en trece días del dho mes [...]. Preguntada dixo que en cosa de hechizos que no ha hecho mal a nadie ni cegado ni hecho mal a sus personas.

Preguntada si sabe que algunas personas de las nuevamente convertidas de moras se entierra en tierra virgen.

Dixo que no lo sabe ni lo ha oído decir y que cuando va con los defuntos ve echar las sepulturas y en algunas hay huesos y en otras no los hay.

Preguntada que es la causa porque estando vivo su primero marido se casó con el segundo

[30v] Dixo que se quitaron porque eran parientes y los quito el alfaquí y que al tiempo se fue a volver cristiana llevo en sus brazos una muchacha su hija y la volvió cristiana. Y torno a decir después de cristianos los ayuntó el vicario de Ciudad Real luego dixo que no se acuerda de nada porque tiene mala memoria

[Sexta Audiencia]

[31v] Después de lo susodicho cuatro días del mes de diciembre

Y luego el señor Inquisidor que tiene muchas veces pedido que le diga que si en las cosas de que está testificada porque a ella no se le acuerda de más de las que tiene declaradas que le quería traer a la memoria algunas dellas y que eran todas la que más pudiese que le mandaba jurado? So cargo del juramento que hecho tiene diga la verdad de lo que dello supiere y lo cuente de la misma manera que para ... fue preguntada si sabe esta declarante hacer algunos hechizos para que parezcan las cosas hurtadas o para

que se sepa si son vivos o muertos los hombres o mujeres que son absentes y para saber si han de volver o no y para saber dentro de cuánto tiempo volverán y para saber si tienen gana de volver.

Dixo Lucía de Toledo que la verdad es que venían a esta confesante muchas personas a le preguntar si sabía algo [32r] acerca de las cosas que se le preguntan y respondiendo particularmente a cada una dellas dixo que decía persona que sabía hacer cosas para ello y que lo haría pero que ni hacía nada ni sabía nada sino que lo decía como gitana y si acertaba bien, sino también.

Preguntada si ha hecho algunos hechizos para saber si alguna persona de los absentes es viva o muerta o para saber si alguna persona enferma, aunque estuviese absente, había de sanar de aquella enfermedad o había de morir, derritiendo plomo o cera o pez en alguna agua para que se hiciese dello alguna figura de persona:

Dixo que se acuerda que algunas veces echó pez regalada en un candil en un mortero lleno de agua para mirar allí si el enfermo había de morir o vivir, y que si había de morir salía la cruz señalada en la pez y sino, que no. Y que esto se acuerda que hizo para un hombre que era muy malo, no se acuerda quién era, y que no supo si había de morir o vivir pero que decía que con ayuda de Dios no hubiese miedo y que esto hacía solamente para los que estaban enfermos para saber si morirían o no, y que para los absentes no hacía nada sino que decía que ella lo sabría si había de venir o no, y que pedía dineros para mercar estoraque y menjuy y anime blanco e incienso para que les había de hacer y que les decía que con ello sahumasen los palacios y sus personas y que vendrían los que estaban absentes. Y que eran [32v] muchas las personas que le venían a preguntar y a quien ella decía esto.

Preguntada qué hechizos son los que ha hecho para hacer parecer ciertas camisas que se decían que se habían hurtado:

Dixo que no, ninguno sino dixo: ‘Yo haré con que parezcan’, y que no se acuerda a las personas que lo decía pero que igualmente decía a las personas que le venían a preguntar que ella les haría para lo que preguntaban y que no les hacía nada, porque no sabía.

Y preguntada qué hechizos suele hacer esta declarante para saber personas si están hechizados o no:

Dixo que muchas personas han ido a esta declarante a preguntalle que les diga si están hechizadas o no y que esta les ha dicho que ella lo sabía y les ha pedido dineros para comprar cosas para sabello y les decía después que ella sabía que estaban hechizadas e les curaría y les daba a beber un brebajo cocido en agua con romero y almoradix y nuez moscada y alcorza y agua de azahar y la corteza del mesto, pero que no ha hecho a nadie perjuicio para su vida.

Preguntada como sabía esta declarante que estaban enhechizadas todas aquellas personas que se lo iban a preguntar y que ella les había de dar remedio y sanar de aquel mal:

Dixo que esta declarante no sabía si estaban hechizadas o no las dichas personas pero que les decía que sabía que estaban hechizadas y les daba aquellas cosas a beber que había oído de que era bueno para el corazón y que no lo hacía por [33r] hacelles mal sino porque le diesen algo y dábanle algunas cosas de lo que tenía porque le decían que les hacía provecho con aquello.

Preguntada si le iban a preguntar a esta declarante muchas personas si sabía deshechizar las personas que estaban enhechizadas y si sabía esta declarante deshacer los hechizos y quien los había hecho:

Dixo que la verdad es que muchas veces le preguntaban estas tres cosas que se le preguntan y que ella les decía que sabía deshechizar y deshacer hechizos y quién los había hecho pero que no sabía nada dello sino que lo decía por que le diese algo y por ponelles buena corazonada.

Preguntada si sabe esta declarante si se habían hecho algunos hechizos para hacer mal y daño de algunas personas y si sabe que algunas personas hayan recibido daño en sus personas y bienes por razón de los hechizos: Dixo que no sabe nada desto.

Preguntada si por ventura ha hecho algunos hechizos con los cuales algunas personas hayan recibido alguna enfermedad y no sabiendo los enfermos y enhechizados que esta declarante les hubiese hecho aquel daño le iban a pedir el remedio y que hubiese hecho esta declarante los hechizos para que le viniese a demandar el remedio y le diesen por ello algo: Dixo que nunca dios lo quiera que ella haya hecho tal cosa.

[33v] Preguntada si ha hecho invocaciones a los demonios para que ficiese venir a alguna persona absente:

Dixo que a una mujer de Almagro que era conversa y se llamaba la Sevillana que es difunta le oyó decir esta que declara y se lo rezó: ‘Diablos del horno tráemelo en torno diablos de la plaza tráemelo en balanza’, y esto le mostro para que esta declarante hiciese venir a su casa a Juan López de la Barrera que era amigo desta que declara más ha de treinta años.

Preguntada si lo ha hecho ansí y cuantas veces y adónde: Dixo que ella lo hizo para sí y lo ha enseñado a otras personas que lo hiciesen para sí, que no se acuerda a cuántas ni quién era porque fue ha grandes días

Preguntada si ha hecho echar suertes sobre algún libro o por lo que algún libro dixese y qué contenía aquel libro se suertes para curar de algunas enfermedades o para saber de algunas cosas ocultas: Dixo que no.

Preguntada si ha dicho esta declarante que sabe sanar y desligar a los que están ligados para que puedan tener qué fazer con las mujeres:

Dixo que algunos venían a ella a le preguntar qué fazer para poder tener con mujeres que decía que estaban ligados y ella les decía que estaban ligados y les daba a beber aquel agua y les echaba una brizna sobre el corazón de incienso y almariga y grana en polvo y açafran romano y los sahumaba con incienso y [34r] estoraque y menjuy y anime blanco y les decía sobre la cabeza la oración de Santa Ana que es: ‘Santa Ana parió a Virgo y Santa María a Jesucristo y Santa Isabel a señor San Juan. Ansí como esto es cierto le sane Dios deste mal. Fiat fiat en Dios y en Su María’, y les decía el Ave María, Padre Nuestro, Credo y Salve Regina y les decía que se leyesen la oración de San Cebrián y que ella se halla muy pecadora por habello hecho y demanda misericordia a Dios.

Preguntada si sabe curar de mal de ojo: Dixo que sí.

Preguntada cómo sabe que es mal de ojo aquel que dice que sabe curar: Dixo [...] que muchas mujeres venían a su casa desta declarante y le decían que estaban aojadas y que porque esta declarante tenía buena mano le decía que los curase e hiciese melecina y que les decía el Ave María, Padre Nuestro, Credo, Salve Regina y los sahumaba y les

echaba el aceite sobre la cabeza como ha dicho, y les mandaba que le truxesen un poco de la sisa o ropa de la persona que pensaba que los había aojado y con aquello las sahumaba y decía que era bueno.

Preguntada si sabe curar del mal del duende: Dixo que ya ha confesado que sí, y que lo hacía encendiendo las nueve candelas de cera y poniendo las tijeras en cruz y sahumando las mujer que tenía vuelta la boca al colodrillo y todavía decía esta declarante el Ave María, Pater Noster, Credo, Salve Regina y le decía que era provechoso aquello.

Preguntada cómo sabe esta declarante de las personas que [34v] están enfermas cuándo el duende de casa les ha hecho mal:

Dixo que no sabe más de cuanto oyó decir a Isabel del Campo de Villarrubia que hacía provecho aquello que ha dicho para quien tiene vuelta la boca del duende de casa.

Preguntada si sabe qué cosa es el duende de casa y si lo ha visto: Dixo que no lo sabe sino como se lo oyó decir a aquella mujer.

Preguntada si ha dicho esta declarante o sabe que el duende de casa se hubiese enojado de alguna mujer y que por ello le había torcido la boca:

Dixo que lo ha oído todo eso a personas que le decían que porque se había meado? A donde le pesaba al duende de casa les había torcido la boca y esta que declara les decía que ella les curaría y les hacía aquella melecina que dicho tiene y les decía que cuando se sahumase, y esta también las sahumaba, la casa a donde moraban diciendo estas palabras: ‘Ciega fui que no te vi, ciega fue que no te vio, perdónala porque dios te perdone a ti’, y que esto hizo a personas, no se acuerda a quienes, y que en este se relataba y no la dexaban.

Preguntada quién le enseñó aquellas palabras y manera de curar dixo que Isabel del Campo y la Sevillana de Almagro.

Preguntada si dixo si aconsejo esta declarante a las personas que le decían que tenían mal del duende que ella había curado muchas personas de aquel mal y las había sanado [35r] y era menester halagar al duende porque la había enojado y era menester ponelle buena mesa en una cámara sobre cierta vanqueta con unos manteles limpios y ciertas tortillas y hecho esto encendiese ciertas candelas y diciendo esta declarante que las

candelas encendiese cuando anoheciese o cuando se pusiese el sol y que si así lo hiciese que se amaestraría el duende y se desenojaría, y que al tiempo que mandaba encender las candelas les decía que las dexasen encendidas hasta que se amaneciese:

Dixo que todo esto es verdad que ella lo dixo como se contiene en la pregunta que se ficiere para halagar al duende como lo oyó de Isabel del Campo y de la Sevillana de Almagro.

Preguntada quién es aquel duende si ha creído si es hombre o diablo:

Dixo que no sabe si es hombre ni diablo más de que como dice el duende de casa y que esta pensaba y temía si será hombre.

[35v]

Fue preguntada esta declarante si sabe algo que le mostraron un jarrillo con hechizos lleno de gusanos, que aquellos eran hechizos y que se habían hecho contra de la persona que estaba enhechizada.

Dixo que es verdad, que la de Gregorio Hernández de Daimiel mostró a esta que declara una jarra llena de gusanos y de salvado y tierra y preguntó a esta declarante si sabía qué era aquellos hechizos y esta declarante le dixo que sí y le habían hecho contra de su [persona] y tomó la jarra y llevola a su casa. Y díxole que los sabía desfazer pero que esta no sabía nada sino que lo dixo por alegralla y tomó la jarra y arrojola.

Preguntada si dixo esta declarante que con sola la tierra sobre que se pusiese el pie de una persona tomando de aquella tierra podían matar a la persona que sobre aquella tierra pusiese el pie: Dixo que no se acuerda si lo dixo.

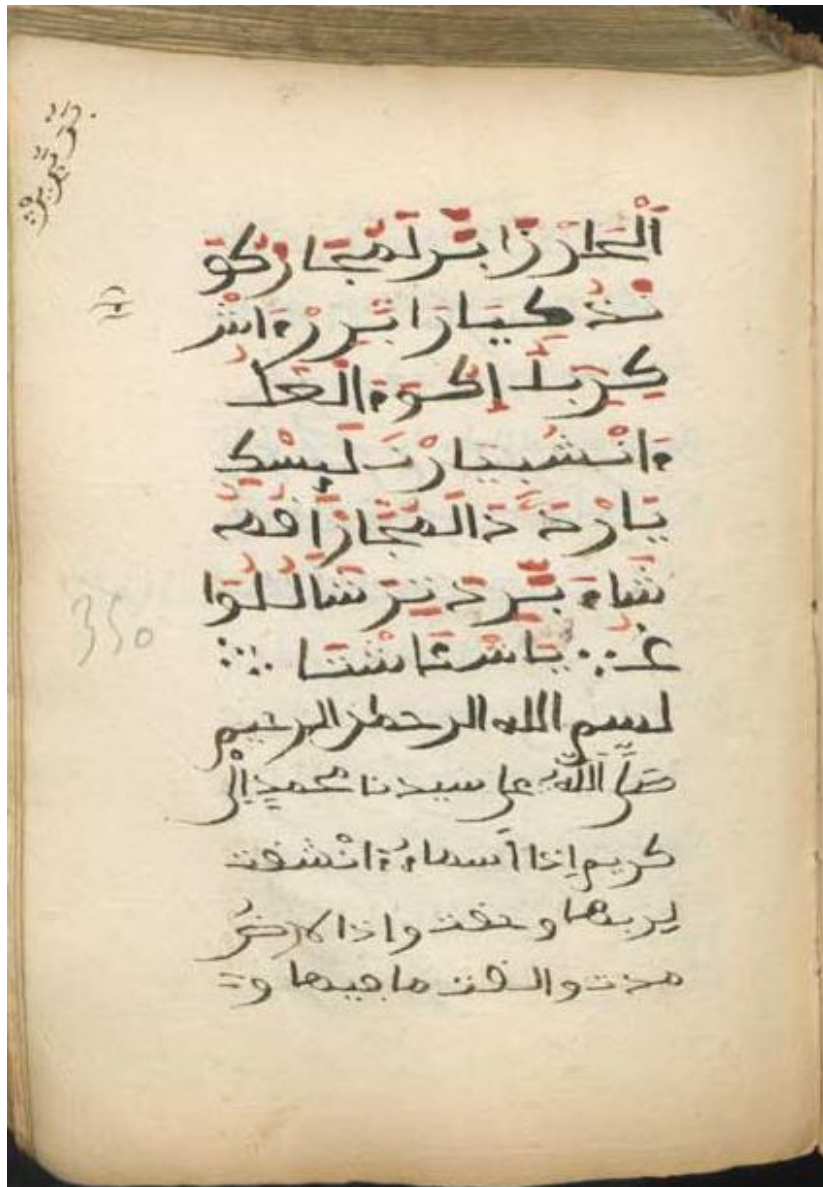
Fue mandada volver a su cárcel porque era tarde, fui presente yo, Alonso de León, notario.

[...]

ANEXO II

“Alherce para la muÿer cuando [no] puede parir”, ms. aljamiado J22, BTNT, ff. 350r-351v.

F. 350r.



تخلت واذا نزل بها وثقت
يا ايها الناس انك كما
دخلت الارض كما جددت فيه
لم يزل كل من دخل الارض منها
تخلتكم ومنها تخرج
تكم وفيها تجدكم تار
ة اخرجوا ايها الذين آمنوا
ضعفوا الا حسنا وطيبة
تخرج ومن ضعفوا الا معا
ة الى دار الدنيا تخرج به
ة من خلق الدنيا وصورها
حسن صورها اللهم يسر

ومنها

كما يسرنا على من يماينة عمرا
 وشيخنا ووضعنا العبد الصا
 له فكذلك الكيسر على صا
 حية هذه الكتاب وانظروا
 ان يشوا واصبر واعلم ان الهنكم
 384 والذين هم المشيرون يراد الم
 ير الذين كفروا ان السملوا
 في الارض كمن تارتقا بفتة
 فتنا هماو يعطينا من الماء
 كما يشيخ في كل يوم منو
 نعمت الحمد لله
 الحزرا بتراميجاز فون
 16

لَقَدْ مَشَرْنَا مَشْرًا كَثِيرًا
 أَشْكُرُكَ جَدًّا أَشْكُرُكَ جَدًّا أَشْكُرُكَ جَدًّا
 الصَّلَاةُ الصَّلَاةُ الصَّلَاةُ الصَّلَاةُ
 الصَّلَاةُ الصَّلَاةُ الصَّلَاةُ الصَّلَاةُ
 تَعْتَرِزُ خَيْرٌ مِنْهَا وَمَا مَخُورًا
 انْتَبَهْتُ مِنَ الْعُلُوبِ تَبَيَّنَتْ
 نَتَّ كَشْتِ تَرْتِ كَشْتِ تَرْتِ
 وَهَلْ كَلَامٌ كَلَامٌ كَلَامٌ كَلَامٌ
 نَتَّ أَشْرُ أَشْكُرُ أَشْكُرُ أَشْكُرُ
 ان مَثَلُ عَيْسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلْقَهُ مِنْ
 تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ كَلْبُ فَيَكُونُ مَفْشُورًا مَفْشُورًا
 مَفْشُورًا مَفْشُورًا مَفْشُورًا مَفْشُورًا
 نَتَّ كَشْتِ كَشْتِ كَشْتِ كَشْتِ
 لَقَدْ كَلَامٌ كَلَامٌ كَلَامٌ كَلَامٌ
 كَلَامٌ كَلَامٌ كَلَامٌ كَلَامٌ
 عَالِمٌ هَسْبُ هَسْبُ هَسْبُ هَسْبُ
 هَسْبُ هَسْبُ هَسْبُ هَسْبُ
 نَتَّ كَشْتِ أَشْرُ أَشْرُ أَشْرُ أَشْرُ
 أَشْرُ أَشْرُ أَشْرُ أَشْرُ
 وَاللَّحْمُ كَشْرُ أَشْرُ أَشْرُ
 مَلِكٌ مَلِكٌ مَلِكٌ مَلِكٌ
 مَلِكٌ مَلِكٌ مَلِكٌ مَلِكٌ
 نَتَّ كَشْتِ مَكْنِيَةٌ تَكْتَفِي بِهَا
 أَشْرُ أَشْرُ أَشْرُ أَشْرُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ
 الْكَرِيمِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا
 هُوَ الْمَلِكُ الْقَدِيمُ وَأُولُو الْعِلْمِ فَأَيُّهَا يَا فَسَّكَ
 لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ وَكَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْنَا سَيِّدَنَا
 وَنَبِيَّنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدًا الْكَرِيمَ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ
 تَسْلِيمًا نَسَمْتُ
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ
 وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ الْكَرِيمِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا
 وَعِنْدَكُمْ مَعَانِجُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي
 الْبُرُوجِ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْتَفْهَكُمُ مِنْ وَرْفَةٍ لَا يَعْلَمُهَا وَلَا يَحْسِبُهَا
 فِي ظِلْمَتِ الْأَرْضِ وَالْأَرْضِ كَيْبًا بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ
 الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ الْكَرِيمِ وَعَلَى
 آلِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا نَسَمْتُ
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ
 وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ الْكَرِيمِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا
 وَأَمَّا الْوَالِدُ فَهُوَ شَيْءٌ مِنْ أَوْمَلَانِ الْوَالِدِ تَمَلَّتْ شَرِيحَتُهُ
 يَلْكُتْ هَلَا شَرِيحَتُهُ كَلْمُ وَكَلْمُ وَرُزْ كَلْمَارِ
 وَأَمَّا حَيْثُ شَرِيحَتُ الْبَابِ رُوحٌ مَلَكُوتِي عِنْدَهُ
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ
 وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ الْكَرِيمِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا
 وَأَمَّا الْوَالِدُ فَهُوَ شَيْءٌ مِنْ أَوْمَلَانِ الْوَالِدِ تَمَلَّتْ شَرِيحَتُهُ
 يَلْكُتْ هَلَا شَرِيحَتُهُ كَلْمُ وَكَلْمُ وَرُزْ كَلْمَارِ
 وَأَمَّا حَيْثُ شَرِيحَتُ الْبَابِ رُوحٌ مَلَكُوتِي عِنْدَهُ
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ
 وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ الْكَرِيمِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا

تَشْرَدَا كَوْنُهُ مَرَاثَا لَأَشْتَجَلُخُ مَا تَبَارَتْ
 شَيْكُ إِيَّتْ نُوَاسِرِي إِشْتِكَارِي مَرْتَبَتِي أَنْصَلِي
 نُوَاسِرِي فَلَمْ يَشِرْ إِلَيْهِ رَبُّ الْعَالَمِينَ الْعَظِيمِ
 أَكْتُبْتُ إِشْتِيءَ شَيْئِي مِنْ سَاءِ الْإِلَهِي تَسْمِيءِي
 نَتَّ كَاتِبِي الْعَمَلِي كَمَا بَرَأْتَنِي مِنْ مَرْتَبَتِي
 كَرِيمًا إِشْتِيءَ الْخَوَافِي تَسْمِيءِي فِي الْجَمْعِ
 كَمَا هُوَ كَالْمَلِكِ كَمَا هُوَ كَالْمَلِكِ
 نَتَّ كَاتِبِي مَجْدِي لِي كَمَا بَرَأْتَنِي بَوَادِي الْحَزَنِ الْإِلَهِي
 إِشْتِكْرِي بَابِي إِشْتِكْرِي الْخَوَافِي تَسْمِيءِي الْإِلَهِي
 شَيْئِي إِشْتِيءَ لِي كَمَا بَرَأْتَنِي إِشْتِكْرِي الْإِلَهِي
 الْإِلَهِي كَاتِبِي الْوَاغِي وَعَلَى هَيْبَتِي أَمَامِي
 لِي دُرُودِي كَمَا هُوَ كَالْمَلِكِ
 نَتَّ كَاتِبِي مَجْدِي لِي إِشْتِكْرِي الْإِلَهِي
 أَتَكْتُبُ إِكْرَامِي لِي كَمَا بَرَأْتَنِي كَاتِبِي
 تَسْمِيءِي كَمَا بَرَأْتَنِي كَاتِبِي لِي كَاتِبِي
 فَكَاللَّهِ يَا شَيْخِي بَارِعِي دَاوُدُ بْنُ أَبِي
 نَتَّ بَرَأْتَنِي بَرَأْتَنِي بَرَأْتَنِي بَرَأْتَنِي
 فَيَسْأَلُنِي يَا شَيْخِي بَارِعِي دَاوُدُ بْنُ أَبِي
 تَسْمِيءِي دَاوُدُ بْنُ أَبِي بَرَأْتَنِي بَرَأْتَنِي
 تَسْمِيءِي دَاوُدُ بْنُ أَبِي بَرَأْتَنِي بَرَأْتَنِي
 نَتَّ كَاتِبِي مَجْدِي لِي كَاتِبِي مَجْدِي لِي
 مَرَاتَبِي تَسْمِيءِي مَجْدِي لِي مَجْدِي لِي
 يَا بَرِي كَاتِبِي كَاتِبِي كَاتِبِي كَاتِبِي
 يَا كَرِيمِي كَاتِبِي كَاتِبِي كَاتِبِي كَاتِبِي

ليا فورليه ريت ليار مع ليار وش ليا شلتنه صبه
 ولان ان جلانه لجلانه بت جلانه حيا شت عيدا
 انجمنونهم كحيه الله والذين امنوا شد حب الله
 نجفت ما في الارض حيا الله عزير حكييم
 يا نثار ز نشيب انقوا مع مننت بواشد الجارت
 ان لار بيا بالديب لاهر انار بييت شيمت
 نت ككت ان اشكارا بيش في قد الحجمع
 ان لار قد الزهر ان ايا حسيم ليا الهو ليا فار
 بيارش ليار وش بيا شلتنه اشك شت شيارش
 شمال شايل شور ايل يوليا عزير بيا بيل علم بيل
 عنجا بيل شيارش الاملكاش حير بيل
 ميضاييل نو بيا بيل عزير بيا بيل قمص بيا بيل
 غوز دوش اشك شت شيارش ان شت شت
 د شلتكاش تا بارت تا امز امز هواز شت انشا
 راش انكارش انتر باند ان شمار كداريت نم
 نت ككت بتر البند اسر سالار شت شير ان ان
 نت بليرت شمع مع عبتست اشك و
 لسكوف الم تكتن غلوف واكتها اعصار بيه
 النار و احرف فت كتر عراش شمت
 نت ككت بتر الكا نبوا اذا د زم شعاك الشط
 دا الحمر و لشر اليب رشدا ان شت لاقار اننا
 ما خرو هواز شاه الله شمت
 نت ككت بتر المكار و ككاش دا بتر شمه الز
 تا ممتا مو الاري ادا شت ليا بيا بيل كذا غو
 انقا شت بتر عزير ان شاه الله شمت
 نت بتر لرت شت اشك سيبه كفت نظر ايا شت
 بيا اراج لبا نشيب دا الكوار ان بتر باج

میندیشد از کاشی که از آینه آید
 و در آینه نشاند از آینه نشاند
 میندیشد از آینه نشاند از آینه نشاند
 تندیخ از آینه نشاند از آینه نشاند
 شد آینه نشاند از آینه نشاند
 هشتاد و یک نشاند از آینه نشاند
 نند کشت از آینه نشاند از آینه نشاند
 اشکیر با آینه نشاند از آینه نشاند
 حوطا حوطا حوطا حوطا حوطا
 مسرف و مسرف و مسرف و مسرف و مسرف
 نند کشت از آینه نشاند از آینه نشاند
 درین ایام از آینه نشاند از آینه نشاند
 از آینه نشاند از آینه نشاند از آینه نشاند
 شد آینه نشاند از آینه نشاند
 نند کشت از آینه نشاند از آینه نشاند
 از آینه نشاند از آینه نشاند از آینه نشاند
 آدم و سرور آدم و سرور آدم و سرور
 از آینه نشاند از آینه نشاند از آینه نشاند
 نند کشت از آینه نشاند از آینه نشاند
 نند کشت از آینه نشاند از آینه نشاند
 از آینه نشاند از آینه نشاند از آینه نشاند
 نند کشت از آینه نشاند از آینه نشاند
 از آینه نشاند از آینه نشاند از آینه نشاند

وادخلت في ربيك من بيني اعم من ظهورهم
 في ربيك واشهد لهم علم انهم اسرديه نور
 ربيك واشهدك في امرك فيضطر طراد علم
 ظهره ان في ذلك لا يتكلم صبار شظور
 وهالنا الاثنو كل على الله فدهذا وعلو الله
 وليتوكل الموقلون والسما والطار واليا
 به خزانة على ربه افاد روكنا عنك
 وزرك الاديان فسر طهرت وروونا الط
 لا كرك اللهم انفض من علو عليه همدنا
 الحار زامن وجمع الظاهر برحمتك يا ارحم
 الرحمن تمت
 كتبت برمز خادرا بازا ربيك شمس
 بسمك ربنا الشجلا شمس الت
 كما من هياك نبراه انش من تازا
 كلسك زعفران اشاشا بازا
 شيانا نوا اهدت اكلنا اغرا شمس
 شكار الا اشاد ان لم تاد رشنه اش
 كتاب التراملر بالاسلاف اشنا
 انبش انا نحت اشنا كمامه اشنا
 الت فله اشنا ان اشو يكد اش من تاز
 اواغ اشنا ما اشنا اشنا اشنا
 ويدا اشنا نوا اشنا اشنا اشنا
 كلس اشنا اشنا اشنا اشنا اشنا
 كلس اشنا اشنا اشنا اشنا اشنا

225

ت هـ ت ش آ خة ك ا علم الحين في الجنة
 باسم الله الرحمن الرحيم وصلواتك على سيدنا
 محمد وآله وسلم تسليما
 عهدتك ايها البحر بالذي لا اله الا هو البحر
 القيم الصالح الفالح الضار النافع ونحو
 التفرقة والالنجيل والزبد والعرقان العظيم
 وما اتخذ يقوب علمه بنبيه من عهد وميثاق
 ابى طلاله عليك الاربعه فرك السمع
 والبصر واليدين والرجلان الا تعود لهنا
 الا ذموت او هذمت الا ذمته من اهل يومك
 هذه البعاه وان عدت اليه من بعد هذه العهد
 بريت من الله وبرج الله هذمت واجتنت علم
 نعمتك الفتل والله ما يكنته وجمع من خسر
 من البحر والاشعر علم ما افوا شهيد او طهر
 بالله شهادته ا بيني وبينكم والمليكن في
 يشهدون من عندك علم الكتاب شهيد
 اللغانه لا اله الا هو والمليكنه واولوا الامم
 فلا يما بالفسد لا اله الا هو لا اله الا هو وان
 من الحكيم تنفرا هذه العهد ثلاث مرات
 ثم تقول وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم
 سدا وما غشيتهم وهم لا يسمعون
 فان لم يخرج من الك فاسلطه على
 فاسلطه على من خلقه
 وصبر من كل واحد من هم خلقه بهرارة
 الشور ويسلطه الصفايت كانه يسر باخر

باب مفروقة هو وضع السيف في الآراء
 حيث أن يكون في الآراء السيف
 هاتين الآراء في روعه وزيادها في
 الدنيا والآخرة فإنه يلد هذه
 مع الذي فيه السيف وهو بلذاته
 وهو هذه الآراء
 باب الآراء إذا كثرت في البيت والحيات
 تكتب لها هذه الآراء وهذه الآراء
 وتلفها في وسك نافع از شاء الله و
 هو هذه الآراء: بسم الله الرحمن الرحيم
 الله منكم وانظر بناكم عنار لا توفو
 نتاولا نودكم وهذه الآراء الخوانم
 كعه فالأفلا
 باب الشقيقة تكتب هذه الآراء يوم
 الخميس في غده وكتبت في شهر من شهر
 الحاسب الشقيقة بربا من الآراء تطلب
 وهو هذه الآراء: بسم الله الرحمن الرحيم
 من الآراء
 من الآراء تكتب في الآراء
 والآراء تكتب في الآراء
 والآراء تكتب في الآراء
 والآراء تكتب في الآراء

بعد واحدة اعني زوج بعد زوج على نسوان
 سمات انما هي من
 نت باب رقيه العاين اسم الله الرحمن الرحيم
 كُنْتُ مَسَاوِمًا وَمَرَّ عَليَّ غَيْرُ الْكَلْبِ يَوْمَ قَاتِلِي
 لِحْتَاهُ ذُو بَوَائِبٍ لَيْلِيكَ نِزَا شَوْكِي هَابِلًا
 عَارِضًا لِي هَابِلًا لَيْسَ لِي عَارِضًا قَبْلَ مَا تَهَلَّلْتُ مَقْرُورًا
 مِنْ دَانِيَةٍ وَلَا مِنْ كَلْبَةٍ كَمَا يَتَعَدَّى التَّرْفُوفُ
 الْبَاطِلُ فِي الْأَيْلِيهِ الْمُسْتَعْلَمِيهِ الْكَافِرُ
 اللَّهُ يَتَّقِي وَهُوَ عَلِيمٌ كَرِيمٌ أَفْخِرُ مِنْهُ

نت باب لوجع الكلى وادليس في ربيع لقا به
 صاحب هذه القوله ياخذ العائقون كعبا وقيه
 واظروا احد من النمل في ربيع وبعده رسا جيدا
 وهرير فيكونا ربيع او ربيع وقيه من ربيع
 وربع وقيه من ربيع وخلصا لصلاب جيدا
 في فخره جديده وبعدها على النار وبقول
 ويا كرمه صلات الامم وبعدها من الله
 نمل في ربيع

نت باب الخمر في بوعنه بوزر انفق في ربيع الر
 ونيه تيرت وويشرب في الخو في الماء

السمون في ربيع بلان الله نمل في ربيع
 نت باب لوجع الرأس في ربيع في البزوسه
 كثر فينا كنه بسمه في ربيع وانزل اوله فلم يانه
 ممتنا رموذا والا فلياندا اسوا الفصيا وبعدها
 وبعدها بالخر وخلصا معها خنز من بولها

على اسير سيرايا ذواله تعلق ~~اللائمة~~
 باب الفطر الغم ~~تأخذ خرفة جديعة~~
 من ثواب احكامه وتكرهها حتى تكوز ما ما خاو
 تخرجته في منقرا او تجعله في حرجه ينجعها
 ذواله تمت
 باب ازمنة الشير ~~تجيب~~ ليعلم اين الكنت
 في روف غير وتعلقها على نود ~~ويج~~ لافها
 وهو هذا

لسم الله الرحمن الرحيم
 بسم اعوذ باللهم
 من كل شر
 بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 اللهم صل على محمد
 وآل محمد
 محمد
 محمد

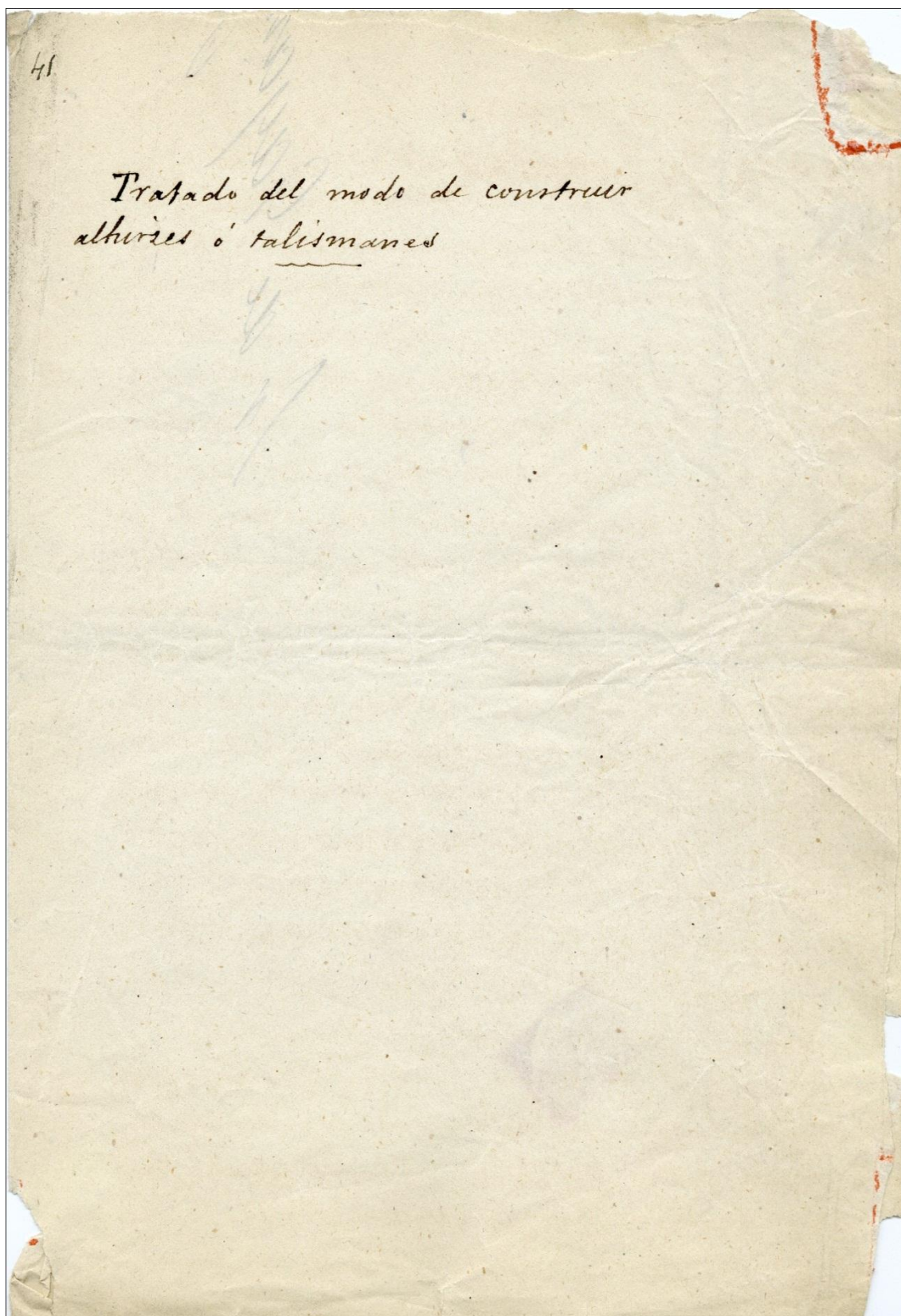
 باب ازمنة الشير ~~تجيب~~ ليعلم اين الكنت
 في روف غير وتعلقها على نود ~~ويج~~ لافها
 وهو هذا
 على انوال المامة ويرسلها في المكاز
 الخدي اين الكنت فان الكمام ينزل
 بها ذواله وهو هكذا ~~بسم الله الرحمن الرحيم~~
 الحمد لله رب العالمين
 اللهم صل على محمد
 وآل محمد
 محمد
 محمد

هيشا هيوت كطش لوم كطش لوم كطش لوم
 لحيهوب هيهما يرايا لهما يايها تمت
 كتش اخر مثله
 انه ارادت ان تجمع بين اللغتين والكتب
 هذا الخوانم والادخلهم في عينه نيا لهما بعضا
 جانها يصل الى ان ياتوا الله كالمه كلام
 كطش ¹² من سطر مدد كتش
 كتش وهدا الخوانم حجة بين الرجلين ووجهه
 من اوله تمت
 كتش في تزل الفجر من منزلة الرمنزلة وال
 ارادت ان الك وتاخذ ما مضى من شهر
 اللرب الذي انت فيه ونضيو اليه واحدا
 ابدأ بالاد من منزلة التي هو فيها الشمس
 فحيث ما وقع الاد في المناريل وفي
 لك المنزلة هو الفجر
 كتش حساب الخارج اذ الاراد ان يهرج دربك
 واحسب اسمك معرنا حساب الجزم الصغير
 ثم ابدأ بحساب من الشمس فيه الشمس ثم
¹³ الزهر الكا ¹² ثم الفجر ثم المنقل
 ثم المشتر ¹⁶ ثم الاحمر ¹⁸ ثم الشمس ثم
 الزهر حيث ما بلغ حسابك الحساب الذي
 كان معك من الخارج المدكور وهو دربك
 يات زاله كتش
 كتش معروفه الاخراج القبلة والقربة

بِرَاتِ الْمُرْتَبَةِ انْتَرَلْتَهُ كَمْ مِثَارِ اَكَا
 هَرَايْتِ شَايَا مَلَا لَتِ بِاَجْدَا كَا لَتِ
 بِلَيْتِ بَرَايْتِ مَت
 بِرَاتِ بَارِقَتْ شَمَا نَيْسَكْتِ دَا بِنَسِ
 يَنْتَلَتْ كَنْكَارَ شَقَارَا كَلْفَرَلْتِ الْبَشَرِ
 دُشَا شَا كَا اَكْوَنُ شَارِ شَا كَا اَشْرِي شَا كَرِنِ
 لَشَارِقَتْ اِنْ شَاءَ اَللّٰهُ تَعَالَى
 تَمَّتْ بِحَمْدِ اَللّٰهِ وَرَحْمَتِهِ وَطَوْلَانِهِ اَمِيْن
 سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَطَلَبِ اَمِيْنِ
 اَمِيْنِ

ANEXO IV

“Tratado del modo de construir alhircas o talismanes”, BRAH, Col. Gay. Caja 273, nº 41.



وعنه مجامع الغيب الى قوله فلله ينجيكم منها ومن كل شيء ما تم انتم تشركون ان يدع الله الذي خلق
السموات والارض الى قوله ان حمد الله قريب من الحسين: ان تتصروا بغيره لله الى قوله عز من حكيم
ان دعوا خفايا وشفايا التي قوله ان كنتم تعلمون الله خفيها وصواحيهم الى جبين: سواد منج من اسرار قوله
بعضونه من امر الله الذين امنوا وتكلموا فلو بهم برز الله الا بذكر الله تكلموا الفلوب: ان السمع الذي ينطقوا
والذي بهم محسوز وعلى راسهم يتوكلون لفرجاة في رسول الله الى قوله رب العرش العظيم اني نزلت على راسي
الى قوله على صراط مستقيم: طارحين فيهمه خبيثة موسى فلما لم يجد انما انت الا على: ولغزا وحينا
الى موسى ان اسر يعبادي ما ضرب الي ابيك فل من يكلوكم بالليل ^{الوضوء} معرضون: وابوب انه نداء ورمه الى اخر ما بينه
فاستجيبنا له وكشفنا الي ابيك وانه السوز اخذ عيب مغاضبا الى اخر ما بينه باستجيبنا له ونجيناه من الغم
وكتف نجي المومنين: ان الذين سبقت لهم الى اخر قوله يومئذ لا يكتمن ترعدون: وهو الله الذي لا اله الا هو
عالم الغيب والشهادة الى اخر السورة والاحوال واقوة الاله العلي العظيم وحسبنا الله ونعم الوكيل معبر الى اخر ثم الحمد
باب للدخول على السلاح والفضاء والحكم واعرف الناس

باب لعرف المريد والسلاح

عرفت عنك يا حامض الاكتاب الحجر والجرير
والسلكان الحثير والعرب والجمع والابرج والاربع والتالير وكل عزم شرب وقليير وغيره وبكال صير
وشيطان مريد وجمار غير من السيف المنربذ والي ماح الحكيمة والعن المحنبة والاولنار المتوردة والسعلم
المكاشفة الرديتو الحراب الحليمة والسكاكين الملاءمة الملاضية والعص الزوجية والحجارة الصم الجمارات
اقبل الك العره بشر وان ربي كجاني من سؤدهم شفو اورر مع خرفوا وشغهم برفوا وراحمهم وعصهم
حرفوا والسنتهم صم بكم عبيهم لا يتكلمون ولا ينطقوا اعراوك كريب باليل مثل الزن تحت الاصد
عن يمينك الفرم شمالك الفز يحيطك وبرعاك ثم يهر ليد باب لعسر النقياس

تكتب منه الصرية في مشي اورر وتلعف المراتب لسانها
رفية لجميع كدماض عن غير السبر محو عن عايشة رضى السكتها
فالتسكن رجليا تبتنا من نحو الخربينة فقال لنا يوما ما فراتك هنر

د	ك	ب
ج	م	ز
ح	ا	و

على تشييه من العلال الاعو بيت اسم الله الرحمن الرحيم اسمك سكتنتك بالله الذي سكت ربي على اليل
والفغار وهو السميع العليم اسم الله الرحمن الرحيم اسمك سكتنتك بالله الذي بسط السموات
والارض تنزولا وليزال النيران اسمك كما من احمر من بعده انه كان حليما خفورا

شك
العنبر

دعوات الصلوات اللهم اجعلنا لما امرتنا به عاملين والوفاة عوتنا اليها مسرعين
 وعما نهيتنا عنه منتهين وبما خوفتنا منه خائعين وبما قضيت به علينا
 راضين وبما انعمت به علينا شاكرين وللشجاع والبنان والكرهين وبما انعمت
 بسبب محمد طيبه السلام متبعين وبما انزلت من الكتب محرفين وعلين الصلوات
 محابطين ومن عزابك مشفقين وللغراز تالين وللزكوة جاعلين وللتموت
 غير كارهين ومع منكر ونكير غير فاجرين ومع محمد صلى الله عليه وسلم
 واصحابه محبة جارين وللولدان علينا كما يعين يا كواب ويا باريف وكاسر من معين
 يا رب العالمين اللهم يا من اكرم الجميل وستر القبيح يا من لم يواخذ بالزنا
 ولم يفتك السنن يا كرم العبر ويا حصر التجاوز يا واسع المغفرة ويا باسك
 البير بالرحمة يا صاحب كل نجوس ويا منتهى كل شقوق يا كرم الهمم
 يا عظيم المن يا مبدئ النعم فبالاستغفار يا باريا يا سيراء يا غايبه رغبنا
 اسلك يا مولانا ان تجعلنا مع اولادك المتقين ومع الذين انعمت عليهم من النبيين
 والصفين والشهداء والعلمية وحسن اولادك ربيفا يا رب العالمين