

TALISMÁN ANTROPOMÓRFICO ANDALUSÍ Y LA “CIENCIA DE LA BALANZA”

ANTHROPOMORTIC TALISMAN ANDALUSI AND THE BALANCE SCIENCE

José Manuel PÉREZ RIVERA^{1*} y Virgilio MARTÍNEZ ENAMORADO^{2**}

¹ Arqueólogo profesional. Instituto de Estudios Ceutíes. C/Real nº 90 Bloque 5, 2º B Dcha, 51001, Ceuta

² Doctor en Historia Medieval. Universidad de Málaga. C/ Mauricio Moro nº1, 9º E, 29006, Málaga

* Correo electrónico: jmpriveraceuta@gmail.com

** Correo electrónico: virtmare@gmail.com, virgilio@uma.es

Resumen: En este estudio presentamos un nuevo tipo de talismán figurado de época medieval islámica hallado en Nina Alta (Teba, Málaga). Este nuevo hallazgo permite avanzar en el conocimiento de la interpretación simbólica de los talismanes antropomórficos islámicos. La iconografía de la pieza que aquí damos a conocer permite vincularla con la ciencia de la correspondencia, conocida en el ámbito de la gnosis islámica con el nombre “ciencia de la Balanza” (*‘ilm al-Mīzān*) y practicada por los alquimistas.

Palabras Clave: Magia talismánica, al-Andalus, ciencia de la Balanza, iconografía, Alquimia, Nina Alta (Teba, Málaga).

Abstract: In this study we present a new type of talisman figured from the medieval Islamic period found in Nina Alta (Teba, Málaga, Spain). These new finding allow us to advance in the knowledge of the symbolic interpretation of Islamic anthropomorphic talismans. The iconography of the piece that we present here allows us to link it with the science of correspondence, known in the field of Islamic gnosis with the name “science of the Balance” and practiced by alchemists.

Keywords: Talismanic magic, al-Andalus, science of Balance, iconography, Islamic gnosis, Alchemy, Nina Alta (Teba, Málaga).

Sumario: 1. Procedencia del talismán y antecedentes en el estudio de estas piezas. 2. Descripción del talismán. 3. Interpretación simbólica. 4. Algunas consideraciones sobre la magia talismánica medieval islámica. 5. Los sabeos de Harrán y los orígenes de la simbología alquímica en Occidente. 6. Bibliografía.

1. Procedencia del talismán y antecedentes en el estudio de estas piezas

Este talismán fue hallado de manera fortuita en el enclave arqueológico de Nina Alta (Teba, Málaga). Estamos preparando una obra monográfica sobre este lugar, trabajo en el que tratamos de defender con una amplia panoplia de argumentos que se trataba de la ciudad de *Tākurunnā* (*madīnat Tākurunnā*), sede de una cora (*kūra*) con ese nombre constituida en torno al clan hegemónico de los banū l-Jalī’ a mediados del siglo VIII. Remitimos esta obra para encontrar todo tipo de detalles sobre la significación histórica y arqueológica del lugar (Martínez, en prensa).

Sin alejarnos mucho de los objetivos marcados en este trabajo, esto es, dar a conocer a la comunidad científica esta soberbia pieza, podemos afirmar que el conocimiento que se tiene sobre

talismanes y amuletos en al-Andalus ha experimentado en los últimos años un desarrollo descomunal. Hasta hace apenas una treintena de años, el número de publicaciones sobre esta cuestión se podía contar con los dedos de las dos manos. Desde entonces hasta ahora, un buen número de artículos han venido a arrojar luz sobre este mundo de la magia andalusí a partir de los numerosos hallazgos producidos en contextos rurales de piezas metálicas de muy variada morfología y tipología (Gaspariño, 2014; Gozalbes, 2005; Martínez, en prensa).

Además de los ejemplares epigrafiados con conocidos textos coránicos –las piezas más abundantes– llama la atención la presencia de amuletos antropomorfos como este que presentamos, a los que venimos prestando nuestra atención recurrentemente (Martínez y Pérez, 2017; Pérez y Martínez, 2019; Pérez *et al.*, en prensa; Martínez,

en prensa).

Por lo que sabemos, el lugar en el cual se ha contabilizado un mayor número de amuletos de todo el antiguo territorio andalusí, de tipologías muy diversas, es este de Nina Alta, para el cual existe una importante bibliografía (Martínez, 2002-2003; Gozalbes, 2003; Pérez y Martínez, 2019; Martínez, en prensa). A ese acopio bibliográfico, se une este otro trabajo que presentamos.

2. Descripción del talismán

El talismán que aquí presentamos es propiedad del vecino de Teba, D. José Manuel Guerrero Camarena, a quien expresamos nuestro agradecimiento por las facilidades prestadas para su publicación.

Esta pieza está realizada en plomo y tiene unas dimensiones de 9,5 cm de altura y el diámetro de su elemento central, de forma circular, es de 2,7 cm. Respecto al estado de conservación, es bastante aceptable (fue sometido a una limpieza superficial), aunque la cabeza se ha desprendido del tronco. Según se nos comunicó, en el momento del hallazgo formaba una única pieza que, al ser

extraída, se fragmentó por su parte más estrecha y débil, el cuello de la figura. Las partes peor conservadas son sus manos y pies.

Como es habitual en este tipo de talismanes de época islámica, la figura aparece representada de forma frontal en el anverso (Figura 1a) y en el reverso no presenta ningún tipo de motivo, hallándose completamente plano (Figura 1b). Estamos ante una representación antropomórfica femenina en posición erguida, con los brazos en posición oferente y las piernas estiradas y juntas.

Comenzamos la descripción detallada de este tipo de talismán por la cabeza (Figura 2). Sobre ella se distingue una corona (*tāy*) de forma semi-circular similar a una media luna creciente. Un doble círculo interior y exterior determina una diadema decorada por seis elementos en forma de "V" separados entre ellos por una doble línea vertical. Ya en la parte interna de la corona se observa un círculo con un punto central abultado hacia el exterior rodeado por una serie de líneas radiales. A ambos lados de este círculo se distinguen dos gemas que decrecen hacia los extremos.

La corona se asienta sobre el pelo, representa-



Figura 1. Anverso (A) y reverso (B) del talismán antropomórfico.

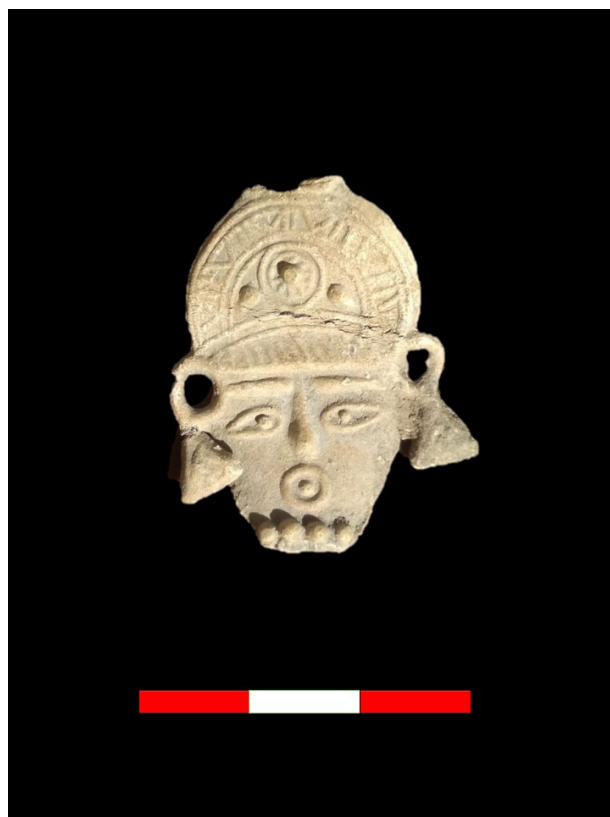


Figura 2. Detalle de la cabeza del talismán.

do por un corto flequillo de sucesivos trazos oblicuos. El rostro presenta una forma ligeramente cónica en el que se distinguen con claridad los rasgos faciales. Las cejas son dos simples líneas horizontales de cuya intersección, y en sentido descendente, parte un trazo vertical engrosado en su extremo inferior que representa la nariz. Justo debajo de este punto nasal aparece la representación de la boca, completamente abierta marcada por un círculo exterior y un punto central.

En cuanto a los ojos, los parpados abiertos dibujan una forma almendrada con sendos pequeños puntos que indican la posición del iris y la pupila.

Sobre la barbilla se aprecia una línea horizontal formada por cuatro puntos redondeados.

Otro elemento de tipo ornamental femenino, además del mencionado collar, son los dos pendientes de forma triangular que cuelgan de dos grandes argollas circulares.

El tronco del cuerpo de la figura representada en el talismán está conformado por dos círculos concéntricos de diferente tamaño. El superior, el de mayor diámetro, está constituido por un doble círculo. Al exterior de este primer doble círculo aparece un ribeteado constituido por trazos oblicuos. En el primero de los dobles círculos se suceden nueve círculos con un punto interior similar al que ocupa la parte interna de la corona descrita con anterioridad. La disposición de estos nueve círculos no es arbitraria. En pareja de cuatro pequeños círculos, ocupan el flanco derecho e izquierdo del gran círculo que los contiene, mientras que el noveno se sitúa en la parte superior del círculo central, en una posición más elevada, entre dos abultamientos que, sin duda, representan los senos femeninos. Sobre los senos se distinguen, de manera respectiva, tres puntos redondeados, así como otro entre ellos, pero en la parte inferior. Estos siete puntos se suman a otros siete que se distribuyen entre los ocho dobles círculos o esferas. En total, se distinguen catorce puntos circulares simples.

El siguiente doble círculo, yendo de afuera hacia dentro, contiene once pequeños puntos. Por último, y en el centro del gran círculo que conforma el tronco de la figura, vemos un tercer y último doble círculo con un punto central.

Los brazos, como ya hemos comentado, se encuentran en posición oferente y en ambos podemos distinguir una serie de trazos perpendiculares. Sobre el dorso de la mano izquierda pa-

rece observarse una figura con forma pentagonal. También se aprecian parte de los dedos, aunque deformados y muy achaparrados.

La zona que corresponde al sector pélvico de la figura femenina que quiere ilustrar este talismán está representada por un triple círculo de líneas consecutivas que aloja en su interior un gran rosetón de diez pétalos con un punto central.

En cuanto a las extremidades inferiores, en la parte superior de ambas piernas se distingue un trazo horizontal. Bajo él otras dos líneas horizontales marcan un espacio, situado a la altura de la rodilla, que contiene: una “V” invertida en la pierna derecha; y una cruz en forma de “X”, en la izquierda. Finalmente, una nueva línea horizontal cierra la decoración de ambas piernas.

3. Interpretación simbólica

En los últimos años se ha avanzado de manera importante en el conocimiento y la interpretación de los talismanes figurados antropomórficos que con cierta frecuencia se documentan en enclaves arqueológicos de época medieval andalusí. Lamentablemente, no se han encontrado en territorio peninsular ejemplares de talismanes en contextos estratigráficos –en Ceuta, el ejemplar al cual hemos dedicado una monografía sí fue localizado en un contexto plenamente arqueológico (Pérez, Martínez y Nogueras, en prensa)–, pues la mayor parte de estos hallazgos proceden de intervenciones traumáticas derivadas del expolio arqueológico.

Dos grandes hitos en la investigación sobre este tipo de curiosas piezas vinculadas a la magia talismánica han sido:

- El estudio del molde hallado en Jerez de la Frontera (Martínez y Pérez, 2017).
- La documentación arqueológica de un espacio ritual en Ceuta, al que se asociaba un singular talismán de plomo (Pérez *et al.*, en prensa).

A estos estudios tenemos que añadir la reciente publicación de un pormenorizado análisis de un conjunto de talismanes antropomórficos procedentes de Nina Alta (Pérez y Martínez, 2019).

Tomando como referencia las publicaciones citadas con anterioridad, y entrando de lleno en la interpretación simbólica de la pieza que presentamos en este trabajo, debemos comenzar diciendo que este talismán comparte con el resto de ejemplares hasta ahora conocidos su fuerte simbolismo

astro-mágico. Quizás el talismán que aquí damos a conocer es en el que con más claridad se aprecia sus connotaciones cosmológicas.

Del gran círculo central, que hace las veces de tronco de la figura femenina representada en el talismán, sobresalen los brazos alzados y en posición oferente. En esta posición de los brazos hay que ver “una oración, una invocación, o la expresión de un conjuro mágico, la actividad específica de los brazos posee un indiscutible carácter religioso” (Neumann, 2009: 121). No obstante, tal y como matiza acto seguido el propio Neumann (2009: 121), en un principio el gesto de los brazos alzados pudo tener un significado y un propósito mágico que consiste en movilizar los poderes superiores e influir sobre ellos. En nuestra pieza se unen dos posibles significados de la disposición de los brazos y de la propia posición frontal de la imagen femenina, como son el aludido carácter mágico y el religioso. La boca abierta, los brazos alzados y la posición frontal de la figura podrían querer representar el momento de la epifanía, es decir, el preciso instante en el que la divinidad hace aparición (Neumann, 2009: 122).

Profundizando en el análisis de este talismán, su lectura interpretativa requiere que nos acerquemos a la llamada ciencia de las correspondencias, conocida, en el contexto de la gnosis islámica, como la “ciencia de la Balanza” (*‘ilm al-Mizān*). Esta ciencia, tal y como explicó H. Corbin en un trabajo monográfico sobre esta materia (Corbin, 2003: 63-130), ha sido practicada principalmente por los alquimistas y está vinculada, de manera particular, con la figura de Abū Mūsā ʿYābir ibn Ḥayyān (c. 102/721- c. 199/815). Lo que mide esta balanza son “las cantidades de las naturalezas de que el Alma se ha apropiado para formar con ellas los cuerpos” (Kraus, 1942: 187-188). Entre estas naturalezas se cita a “la Inteligencia, el Alma del Mundo, la naturaleza, la forma, las esferas celestes, los astros, las cuatro cualidades naturales, el mundo animal, el vegetal, el mineral y las letras” (Kraus, 1942: 187-188; Corbin, 2003: 63). Se trata, en todo caso, de una medida cualitativa, no cuantitativa, teniendo en cuenta la condición de algunas de las naturalezas que maneja. Así, mediante el pesaje del deseo del Alma del Mundo, se pretende liberar energías psico-espirituales transmutadoras, es decir, “liberar el pensamiento, la energía espiritual, inmanente al metal” (Corbin, 2003: 64). En términos generales, la idea de la Balanza expresa, de manera esencial, el concepto de equilibrio y

armonía de las cosas (Corbin, 2003: 65) o, dicho de otra forma, el equilibrio entre la Luz y las Tinieblas. Esta dualidad entre ideas, *a priori* antagónicas, que es necesario equilibrar, puede traducirse a la parte visible y su contraparte invisible o celestial, como también hay que procurar hacerlo entre lo exotérico (*ẓāhir*) y los esotérico (*bāṭin*).

El estudio de la obra titulada “El texto de los textos” (*Naṣṣ al-Nuṣūṣ*) escrita por Haydar Āmulī (720/1230-787/1385) permitió a H. Corbin analizar y explicar la ciencia de la Balanza. Este pensador chií iraní del siglo XIV fue discípulo de Ibn ʿArabī. Su gran obra, “El texto de los textos”, es descrita por Corbin como un inmenso comentario sobre los *Fuṣūṣ al-ḥikam* [‘las gemas de las sabidurías’ [de los profetas]] (Corbin, 2003: 66). Una característica singular de la obra de Haydar Āmulī es el gran número de diagramas que figuran al comienzo de su tratado sobre la ciencia de la Balanza. Mediante estas figuras circulares o “cúpulas” se pretende ilustrar la estructura de los mundos espirituales de una manera alejada de una visión lineal y evolucionista de la historia. Gracias a estos diagramas se logra presentar la sucesión temporal de la hierohistoria en el orden de una simultaneidad espacial. Cada elemento o personaje que representa los círculos que contienen estos diagramas se consideran homólogos entre sí, aunque cada uno asuma su lugar y su rango según la función que ejercen en la cosmogonía espiritual (Corbin, 2003: 67).

Según H. Corbin, podemos agrupar los veintiocho diagramas recogidos en la obra de *Sayyid* Haydar Āmulī en tres categorías:

- La “Balanza de los siete y los doce”, o las correspondencias entre la astronomía del cielo visible y la astronomía del Cielo espiritual, entre la jerarquía esotérica y sus correspondencias cósmicas;
- la “Balanza de los diecinueve”, que sopesa el ascenso y descenso de la misericordia divina de mundo en mundo;
- y, por último, la “Balanza de los veintiocho”, que trata sobre la hierohistoria o historia sagrada (Corbin, 2003: 67).

Ninguno de los diagramas analizados por Corbin coincide de manera exacta con el que constituye la parte central del talismán que presentamos en este trabajo. Sin embargo, sí que apreciamos cierta similitud entre nuestro talismán y el esquema general de los diagramas de la ciencia de la Balanza.

En la primera modalidad, en los diagramas de la “Balanza de los siete y los doce”, se representan la jerarquía esotérica de los llamados ‘Amigos de Allāh’ (*awliyā*). Estos ‘Amigos de Dios’ se basan en una numerología muy jerarquizada de siete grados que, en total, suman la cantidad de 360, correspondientes a los 360 grados de la esfera celeste (Corbin, 2003: 73). A su vez, cada uno de estos siete niveles es el soporte de múltiples correspondencias relacionadas con las Naturalezas enumeradas en párrafos anteriores (Primera Inteligencia, Alma del Mundo, los cuerpos celestes, etc...). Toda esta pléyade de grados jerárquicos es agrupada por Haydar Āmulī, siguiendo la tradición chií, en dos grupos:

- el de los siete, correspondiente al número de los grandes profetas;
- y el de los doce, coincidente con el número de los doce Imames.

Con esta simplificación, Āmulī logra clarificar y mejorar el sistema de correspondencias, así como facilitar la aplicación de la ciencia de la Balanza. La vinculación que se establece entre el

“cielo exterior” y “el cielo interior” se traduce en la correspondencia entre los siete astros errantes o planetas con los siete grandes profetas y los signos del Zodíaco con los doce amigos de Dios por excelencia (Corbin, 2003: 74). Respecto al grupo dodecádico, su origen hay que relacionarlo con doce ángeles que Dios ha creado en el IX cielo, la llamada esfera no constelada (el cielo Atlas). Siguiendo esta cosmografía, los dos signos de los zodiacos serían la manifestación de estos ángeles en la VIII cielo o cielo de los astros fijos. Al igual que los doce ángeles del IX cielo transmiten su conocimiento a los Doce Imames, y estos a su vez a los hombres, los doce signos del Zodíaco “comunican a los habitantes de los diferentes climas el influjo y las energías que reciben de las doce entidades angélicas del IX cielo” (Corbin, 2003: 75). La IX esfera es la principal responsable de la revolución de los astros que marca la progresión del tiempo que, a su vez, es necesaria “para que se propaguen por el mundo terrestre los beneficios que resultan de la marcha de los astros” (Corbin, 2003: 114).

En el círculo exterior de la parte central del



Figura 3. Esquema interpretativo de la parte central del talismán.

talismán observamos ocho dobles círculos concéntricos (Figura 3, color marrón), cuatro a cada lado, y uno noveno en la zona superior –entre los dos senos– que aparece, en parte, exterior del círculo (Figura 3, color verde). Esta posición nos lleva a proponer que estaríamos ante una forma de representar a la octava esfera del cielo influida y conectada con la novena que, efectivamente, se representa no constelada. Esta novena esfera sería el cielo de Atlas que tanta influencia ejerce en los humanos a través del poder de los doce signos del zodiaco.

A ambos lados de la novena esfera observamos tres puntos y uno inferior. En total siete puntos que podrían representar a los siete planetas. Otros astros, igualmente marcados por pequeños puntos, se mueven por esta misma constelación de la octava esfera.

En el siguiente círculo interior se representarían, mediante puntos, las doce constelaciones, aunque en el talismán faltaría la duodécima (Figura 3, color rojo). Puede que el punto visible en el círculo central (Figura 3, color amarillo) corresponde al “Polo de los polos” (*Qutb al-aqṭāb*), el profeta Muḥammad, sumando de esta manera los doce imames.

En cuanto al doble círculo central, el punto del centro representaría, como hemos comentado, al “Polo de los polos”, es decir, Muḥammad/Mahoma. Por su parte, los dos círculos más gruesos que lo rodean corresponderían, según establece la jerarquía cósmica en la visión isma‘ilí, a los “Dos Imāmes (Guías) que son los vicarios del “Polo” y le suceden cuando él muere” (Corbin, 1993: 61, nota 17). Esta posición central sugiere que en los círculos espirituales el centro tiene la virtud de ser al mismo tiempo la circunferencia (Corbin, 2003: 86). En otros diagramas de la ciencia de la Balanza, el punto central simboliza al mundo espiritual o el mundo manifestado, así como a Fátima, la hija del profeta.

En la gnosis islámica chií se sigue un esquema similar al de otras religiones, como el de la gnosis cristiana. En ambas tradiciones, el Cielo celeste mantiene una correspondencia con los cielos astronómicos. El Cielo supremo del pleroma lo ocupa el primer de los seres, que en la versión islámica y sensible se manifiesta en la persona del profeta Muḥammad. Por debajo de esta esfera estaría el reino del I Imam, primo del profeta y esposo de Fāṭima, ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Esta pareja mantiene, entre ellos, la misma relación que en la gnosis cristia-

na se reconoce a Logos y Sofía (Corbin, 2006: 65). En su forma visible, Fátima se corresponde:

“Precisamente a esa forma visible del sol, sin la que no sería posible ese esplendor ni ese calor. Por eso no se le ha dado a Fátima un nombre solar: Fátima al-Zahra, la deslumbrante, la resplandeciente Fátima.” (Corbin, 2019: 66).

Esta descripción concuerda con el motivo que aparece en la corona del talismán. En ella figura un elemento circular resplandeciente con dos gemas que decrecen según se alejan del punto central (Figura 2). Entendemos que es una manera de representar el sol en su plenitud, así como a las fases creciente y decreciente de la luna.

La vinculación de Fāṭima al-Zahrā’ con la Sofía gnóstica es afirmada, sin reserva, por H. Corbin (2006: 66): “ella es Sofía, es decir, la sabiduría y la potencia divinas que abarcan todas las cosas, la luz divina que ilumina todos los universos.” Coincide también que ambas figuras, tanto en la gnosis cristiana como en la islámica, ocupan la IX esfera. Según Ignacio Gómez de Liaño, “la madre Sofía, la arrepentida Pronico, se mueve, en cambio, de un lado a otro de la Ennéada o Novena Esfera” (Gómez, 2018: 184). Se podría decir que sirve de enlace entre la esfera de la esfera, el Nous o logo supremo, y la octava esfera, en la que se sitúan los dos signos del zodiaco, representación astronómica de los doce imames. Estos últimos, junto a Fāṭima y al profeta Muḥammad, constituyen los “Catorce inmaculados” o “infalibles” (*al-Ma‘ṣūmūn al-‘Arba‘a‘Aṣar*) (Figura 4). Estos últimos aparecen en la esfera exterior del talismán (Figura 3, color azul), en la octava esfera. No se aprecia un orden jerárquico y ordenado en la distribución de estos catorce puntos vinculados a los “Catorces infalibles”. Se distribuyen de manera en apariencia anárquica entre los huecos del círculo exterior del talismán con la intención, quizá, de ofrecer una similar a la distribución de los astros el firmamento.

Para entender la simbología de este talismán tenemos que combinar la numerología del círculo central con el círculo inferior, que contiene una flor de diez pétalos. Ya hemos indicado que el número principal del círculo central es el nueve. Si sumamos ambas cifras obtenemos el número diecinueve. Este número es el que ordena el sistema del mundo. Según la ciencia de la Balanza, el mundo exterior o manifestado se rige por el número

diecinueve. Este número tiene distintas lecturas. Por un lado, es la suma de varias naturalezas: la inteligencia del universo, el alma del universo, las nueve esferas celestes, los cuatro elementos, los tres reinos naturales y, en último lugar, el hombre. Y, por otro lado, como hemos indicado con anterioridad, es el resultado de sumar el número de planetas y el de las constelaciones zodiacales. Por último, el diecinueve es la cifra del hombre (Corbin, 2003: 90). Este hombre responde al arquetipo del Anthropos, idea que parte del concepto de considerar que el cosmos tiene la forma del Hombre y que somos, a escala microcósmica, un universo (Corbin, 2003: 90). El Anthropos:

“Está constituido por su intelecto personal, su alma personal, las diez facultades designadas como cinco sentidos externos y cinco sentidos internos, las cuatro almas ...y, por último, tres pneumas o espíritus: vegetativo, vital y psíquico.” (Corbin, 2003: 92).

Es posible que la flor, con sus diez pétalos, representen los sentidos internos y externos.

La vinculación de los motivos vegetales con los talismanes figurados ha quedado acreditada gracias a diversos hallazgos hechos en al-Andalus y Ceuta. En términos generales, las flores son imágenes arquetípicas del nacimiento y la fertilidad (Neumann, 2009: 239). Una flor aparece entre las piernas del talismán documentado en Ceuta (Pérez *et al.*, en prensa). Y desde el punto de vista de la etnografía comparada, en el sur de península Arábiga, hasta no hace mucho tiempo, se confeccionaban talismanes figurados de plomo en plata, llamados *taṣwira*, con motivos florales similares en su posición y morfología a nuestro talismán de Nina Alta.

La péntada, simple o doble, como el florón que aparece en el talismán, “es el número de la ordenación y universal y de la generación perfecta” (Gómez, 2018: 61). A los cuatro elementos tradicionales (tierra, agua, aire y fuego) se añade un quinto, a los que unos llaman luz, otros los conocen como éter y otros “la quinta esencia”. Cinco son los sentidos, asociados a su vez con los cuatro elementos y contamos el mismo número de seres vivos (dioses, daimones, héroes, hombres y brutos) (Gómez, 2018: 61). El cinco aparece simbolizado, de manera recurrente, en otros talismanes figurados de época andalusí, como en el de Ceuta (Pérez *et al.*,

en prensa).

Volviendo al arquetipo del Anthropos, éste, en su forma femenina, corresponde a Fāṭima-Sofía. Estamos hablando de la “figura mitológica de la Madre Universal que imputa al cosmos los atributos femeninos de la presencia primera, alimenticia y protectora” (Campbell, 1995: 234). Esta dimensión de la Madre Universal es simbolizada por los senos de los que manan el agua de la vida (Figura 3, color carne).

Por otra parte, tal y como indica H. Corbin



Figura 4. Los “Catorce inmaculados” o “infalibles” (*al-Ma'sūmūn al-'Arba'a 'Aṣar*).

(2003: 95), el número diecinueve corresponde al número de letras de la *Basmala*, la sentencia inicial como fórmula inicial musulmana con la que se inicia el Corán y todas las azoras del mismo y que es utilizada por los musulmanes para encabezar todo tipo de documentos. El profeta, al referirse a esta invocación, proclamó:

“Aquel que quiera ser inmunizado contra los diecinueve esbirros del Infierno, que recite, pues, la Basmala en el día de la Resurrección, y Dios hará para él un paraíso de cada una de las letras que la componen.”

Cada una de las letras de la grafía real para la fórmula *Bismi Allāh al-Raḥmān al-Raḥīm* corresponden, en cuanto al mundo exterior y según Haydar Āmulī, a la primera inteligencia, el alma del universo, las nuevas esferas, las cuatro esferas de los elementos, las tres de los reinos naturales (animal, vegetal y mineral) y la última, la “M” (de *raḥīm*), que corresponde al Hombre, que recopila el Todo (Corbin, 2003: 97-98). No es casual que la letra “M” (*mīm*) se relacione con el trono (*‘arṣ*), la novena esfera, y también con el Hombre. El número nueve, el símbolo del trono y la letra “M” mantienen un estrecho vínculo con los talismanes figurados conocidos hasta ahora en al-Andalus y el Magreb.

Las diecinueve letras de la *Basmalla* –B(1)i(2)m(3)l(4)l(5)ā(6)h(7) a(8)l(9)-R(10)aḥ(11)m(12)ān(13) a(14)l(15)R(16)aḥ(17)ī(18)m(19)– tienen también su correspondencia con el mundo espiritual. De manera concreta, cada una de estas letras se relaciona “con la haqiqat (la realidad espiritual, metafísica) y con la forma de manifestación de cada uno de los siete grandes profetas y de los doce Imames del período mohammadiano” (Corbin, 2003: 98). En definitiva, desde el punto de vista de Haydar Āmulī, la totalidad de los mundos, “bajo cualquier aspecto y en cualquier modo de consideración que se elija, es de diecinueve, incluyendo al hombre” (Corbin, 2003: 102). Todos y cada uno de nosotros, si nos atenemos lo que establece la ciencia de las correspondencias, contemos diecinueve *habitus*, llamados también ángeles. Hay *habitus* viciosos, que son los denominados “esbirros”, y otros excelentes y virtuosos, llamados en persa *Rezvān* (*Riḍwān*, en árabe), guardián del Paraíso. Existen dos maneras de alejarnos de la influencia de nuestros *habitus* que, de alguna forma,

están marcados en nuestra carta natal: romper con nuestro apego al mundo terrenal o seguir la referida recomendación del Profeta: “Aquel que quiere estar inmunizada contra los diecinueve esbirros del Infierno, que recite la Basmala.”

Si consideramos que el talismán que aquí presentamos es una representación del Hombre Primordial (en este caso, mujer Primordial) o Anthropos, su función sería equivalente a la de la invocación de la *Basmala*. De hecho, su tamaño, cercano a los diez centímetros, no es adecuado para portarlo junto al cuerpo como colgante, pero sí podría servir como apoyo a la oración e invocación a las potencias benéficas que habitan las esferas celestiales y, de esta manera, cumpliría una función apotropaica y puede que también propiciatoria de la fertilidad.

4. Algunas consideraciones sobre la magia talismánica medieval islámica

El hecho de que la mayor parte de los talismanes figurados islámicos de época medieval carezcan de un contexto arqueológico claro no ayuda a la correcta interpretación de estos llamativos objetos de plomo. Quizás esta sea una de las razones del escaso interés que han suscitado entre la comunidad académica hasta fechas recientes. Como comentamos al comienzo del apartado anterior, se han sucedido dos relevantes hallazgos relacionados con los talismanes antropomórficos en los últimos años. Uno fue la recuperación de un molde para la elaboración de este tipo de piezas en Jerez de la Frontera (Martínez y Pérez, 2017) y la documentación arqueológica de una gruta artificial en la que se practicaron ritos de magia talismánica en Ceuta (Pérez *et al.*, en prensa). Merece la pena que dediquemos los siguientes párrafos a explicar de manera resumida en qué consistió este hallazgo ceutí.

Durante una intervención arqueológica en una parcela ubicada en la parte central, próxima a los baños árabes de la Plaza de la Paz y a escasos metros de la línea de costa, localizamos una estructura subterránea en la que pudimos distinguir dos cámaras: una primera, de planta circular y pequeño tamaño, que conectaba con una segunda cámara inferior de planta elíptica y que contaba con un orificio excavado en su centro. En el interior de este hoyo introdujeron huesos carbonizados pertenecientes a dos ovejas, junto a diversos objetos metálicos y cerámicos. Este depósito lo cubrieron

con las mandíbulas y otros restos osteológicos de otras dos ovejas, esta vez de corta edad, que fueron situados siguiendo la misma alineación de la cámara inferior de la gruta, así como un fragmento de una rama carbonizada. Cerrando el depósito ritual dispusieron, bocabajo, un colgante de plomo en la que aparece representada una figura femenina con los brazos alzados y el cuerpo desnudo, mostrando dos grandes senos circulares y las piernas abiertas. Entre ellas se distingue un motivo floral (Pérez *et al.*, en prensa) (Figura 5). A poca distancia del mencionado orificio colocaron el fondo completo de una jarra de pasta blanquecina.

El hallazgo que acabamos de describir, aunque sea de forma sucinta, lo consideramos de gran relevancia, ya que es la primera vez que se documentaba, mediante metodología arqueológica, un espacio y un ritual asociado a la magia talismánica en el contexto del periodo islámico medieval y en el ámbito geográfico del círculo del estrecho de Gibraltar. Pudimos fechar este descubrimiento en la segunda mitad del siglo XIII. Todo indica que podríamos estar ante la fase final de un ritual de magia que incluía el sacrificio de animales, la quema de plantas, el depósito de ofrendas y el uso de un talismán por el adepto o adepta durante un tiempo. En su esquema general, este *modus operandi* se distingue poco de los lugares y de los ritos relacionados con divinidades femeninas que desde la prehistoria reciente se practicaron en la multitud de santuarios que jalonaron el interior y, sobre todo, las costas de la península Ibérica. Lo sorprendente era que este tipo de estructuras subterráneas y de prácticas rituales se practicaran en una ciudad, como *madīnat Sabta*, plenamente integrada en la cultura y la religiosidad musulmanas. Para entenderlo hay que adentrarse en el contexto general de los fenómenos y prácticas religiosas que surgieron en los siglos XII y XIII.

Diversos elementos propiciaron una revalorización del principio femenino, también en el mundo musulmán (Baring y Cashford, 2005: 720). No se trató de un regreso como tal de las diosas de la antigüedad, sino de la imagen de la sabiduría que encarnaba en la gnosis la figura de Sophia (gnosis cristiana), la Sekinā (šekînâ o ‘mística judía’) y Fāṭima al-Zahrā’ (gnosis islámica). No obstante, en el mundo de la magia talismánica islámica sí que perduró activa la corriente subterránea del paganismo. Lo podemos observar en la iconografía de estos talismanes figurados que muestran atributos propios de las divinidades de la Anti-



Figura 5. Fotografía y dibujo del talismán de Ceuta. (Dibujo: Jesús Pérez Rivera).

güedad, como los brazos alzados, la desnudez del cuerpo y la exposición de los atributos sexuales. Estos elementos paganos se mezclan con la gnosis, ya que lo que buscaban con las prácticas mágicas era, precisamente, la dominación de las fuerzas naturales y cósmicas con el fin de dirigir las a un propósito humano.

Esta peculiar mezcla entre gnosis, hermetismo, paganismo y astromagia es posible observarla en el contenido del principal tratado conocido sobre magia talismánica medieval islámica: el Picatrix. En el apartado que su autor dedica a la magia practicada por los sabeos detalla los ritos y las invocaciones que los adeptos de estas prácticas mágicas

dirigían a los astros.

A modo de ejemplo, a la luna se la consideraba “el más cercano y el más benéfico de los astros” y había que invocarla por todos sus nombres: “Luna en árabe; Mah en persa; Mamail en griego; Selene en latín; Sum en hindú” (Picatrix, 225, trad. M. Villegas, 1978). Tal y como matiza H. Corbin, la invocación no se dirigía directamente a la divinidad suprema, sino que se buscaba la intermediación del arcángel al que se asociaba el astro, en este caso a Silyael (Corbin, 2003: 140, nota 37; Picatrix, 225, trad. M. Villegas, 1978). En esta combinación de referencias paganas y gnósticas encontramos una primera evidencia del sincretismo que manifiesta la magia talismánica que practicaban los sabeos.

Una vez proclamada la plegaria comenzaba propiamente el rito de magia que consistía en la quema de una masa compuesta de veintiocho elementos minerales y vegetales. Acto seguido se encendía un fuego y cuando estuviera alto se quemaba el cuerpo de un ternero o de una oveja. El último paso citado del ritual pasaba por comerse el hígado del animal sacrificado (Picatrix, 225, trad. M. Villegas, 1978). Todo este ritual había de practicarlo en unas determinadas condiciones astronómicas y mejor de noche, ya que así “los efectos son más intensos y las fuerzas más continuas” (Picatrix, 226, trad. M. Villegas, 1978).

La ceremonia del sahumero, consistente en el sacrificio y la quema de los restos de los animales, debía de practicarse en un espacio abierto. Tras el pasaje del Picatrix en el que se detalla las invocaciones a la luna, se dan detalles sobre la práctica del sacrificio:

“En las ofrendas cuando rezan en sus altares nunca degüellan carneros blancos y negros, ni negros, ni con los huesos rotos, ni con los cuernos astillados, ni tuertos. Cuando lo han degollado les sacan el hígado y lo miran y si está tocado por el cuchillo dicen que al oferente le espera una desgracia. Luego se hierva el hígado y se aparta un trozo para quien oficia la oración en el altar.” (Picatrix, 225, trad. M. Villegas, 1978).

En la Antigüedad y en la Edad Media se consideraba que el hígado producía la sangre y, por tanto, lo identificaban con la vida. También, como leemos en este pasaje, los antiguos usaban los hígados de los animales sacrificados para adivinar

el porvenir (Martin, 2011: 398). Debemos de entender que el consumo del hígado aportaba vida a quien lo comía.

Existe una costumbre generalizada en todas las invocaciones y ritos propiciatorios desde la protohistoria consistente en recoger los restos de todos los elementos que habían sido utilizados o habían quedado como restos de los sacrificios y banquetes y depositarlos en un lugar concreto. Esto se hacía porque se consideraba que estos elementos –entre los que cabe citar los huesos carbonizados, los carbones y los exvotos– eran sagrados. Por este motivo eran depositados en la cámara interior o *sancta sanctorum* de los santuarios (Ramón, 2018: 2). Esto explicaría el depósito de huesos carbonizados, cenizas y ofrendas, incluido el talismán, que documentamos en el interior del orificio excavado en el centro de la cámara inferior de la gruta artificial de la calle Galea.

Además de las referencias a la gnosis, y las evidentes connotaciones paganas que suponen la inclusión en las invocaciones a las diosas que en la antigüedad se asociaban a la luna, abundan en el Picatrix menciones a Hermes y a su ciencia hermética. Así se citan como referencias a los libros de Hermes sobre astronomía, confección de talismanes y cosmografía. Sobre esta última cuestión recoge el Picatrix un pasaje de un libro cuya autoría es atribuida a Hermes y en el que dice:

“Que si el microcosmos que es el hombre cuando posee naturaleza perfecta tiene un alma similar al disco del sol que fijo en el cielo ilumina con sus rayos todo horizonte. Igual es la naturaleza perfecta cuyos rayos están en el alma y atraviesan y tocan las potencias sutiles de la sabiduría y las arrastran hasta ponerlas en el alma que es su sitio, igual que los rayos del sol arrastran las fuerzas del cosmos y las alzan por las atmósferas.” (Picatrix, 194, trad. M. Villegas, 1978).

Como es de sobra conocido, uno de los principios fundamentales del hermetismo recogidos en la llamada “Tabula smaragdina” (Tabla esmeralda) es la idea de la consideración del ser humano con un microcosmos diseñado a imagen y semejanza del macrocosmos. Comienza de esta forma el mencionado texto hermético: “es verdadero, verdadero, sin duda y cierto:/Lo de abajo se iguala a lo de arriba, y lo de arriba a lo de abajo, para consuma-

ción de los milagros de Uno. /Y lo mismo que todas las cosas vienen del Uno, por la meditación sobre el Uno, así todas las cosas han nacido de esa cosa única, por modificación. /Su padre es el sol, su madre la luna, el viento lo ha llevado en su vientre; la tierra es su nodriza” (Roob, 2016: 8-9).

En la obra clave de la alquimia “Atalanta fugiens” (1618) de Michael Maier encontramos un emblema que ilustra el concepto hermético de “la tierra es su nodriza”, refiriéndose al sabio que se le alimenta del agua mercurial que sale de los senos de la tierra (Figura 6). Si consideramos a esta representación desde el punto de vista de las imágenes arquetípicas que pretenden expresar un símbolo universal, es posible hablar de un cierto paralelismo entre la referida ilustración y el talismán que analizamos en este trabajo. En ambos casos, una figura femenina encarna un planeta (el sol, en nuestro caso; y la tierra en el tratado alquímico) que nutre a quien se sirve del poder de esta imagen y de las fuerzas que representa.

Según avanzamos en el conocimiento de los talismanes figurados de época medieval islámica hallados en al-Andalus y el Magreb se hace más evidente que estamos ante un sincretismo que se alimenta de símbolos y conceptos pertenecientes a diversas tradiciones espirituales. Las más destacadas son el paganismo, el gnosticismo y el hermetismo, todas ellas introducidas en la matriz de la magia. Este proceso de emergencia de símbolos de distintas tradiciones esotéricas, que buscaba el re-

equilibrio entre los principios masculinos y femeninos, fue un fenómeno generalizado en Occidente durante los siglos XII y XIII, como expusimos al principio de este apartado. Sin embargo, tal y como dicen A. Baring y J. Cashford (2005: 721-722) “se dejó escapar otro momento de Kairós cuando quizás habría podido alterar el destino que trajo consigo la preeminencia, siempre creciente, atribuida al arquetipo masculino.”

Queda todavía por hacer un análisis sobre la dispersión espacial y cronológica de los talismanes figurados de plomo andalusíes y magrebíes. Un número significativo de estos interesantes objetos mágicos proceden de la región murciana. Pero, sin duda, el yacimiento con mayor concentración de este tipo de talismanes es el de Nina Alta (Teba, Málaga). En un anterior trabajo estudiamos cuatro de estas piezas, tres de ellas muy similares y una cuarta para la que encontramos paralelos en la colección Tonewaga, incluidos en la clasificación realizada por Sebastián Gaspariño (Pérez y Martínez, 2019).

En la provincia de Cádiz también se han documentado talismanes figurados. Nos referimos al molde de Jerez al que ya nos hemos referido en varias ocasiones en este trabajo (Martínez y Pérez, 2017), y algunas piezas inéditas procedentes de Villamartín (Cádiz) (en fase de publicación por los dos firmantes de este artículo acompañados del director de su Museo Arqueológico, D. José María Gutiérrez López).



Figura 6. “Su nodriza es la tierra”, Atalanta Fugiens. (Fuente: Michael Maier, 1617).

Al otro lado del Estrecho el único talismán conocido con forma antropomórfica es el de Ceuta (Pérez *et al.*, en prensa). Este hallazgo tiene además la trascendencia de estar asociado a un ritual de magia y aportar una cronología precisa: la segunda mitad del siglo XIII. Por datos indirectos se ha propuesto una cronología similar para buena parte de estos talismanes con representaciones humanas, principalmente femeninas, aunque esta datación genérica deberá revisarse a tenor de futuros hallazgos de nuevos talismanes antropomórficos.

En el caso que nos ocupa, diversos indicios nos hacen pensar que la datación de la pieza que aquí presentamos hay que situarla a finales del siglo X. Estos indicios consisten en la utilización de un punto central (interpretado por el Qāḍī Nu‘aman, en clave de la contraposición del *ẓāhir al baṭn*; Bierman, 1998: 66-68) rodeado de tres bandas circulares, que figura tanto en el talismán como en un buen número de acuñaciones monetales fatimíes, en especial las del sultanato de al-Mu‘izz (r. 341/953-365/975). En alguna de ellas, los dinares acuñados en *Ṣabra Maṣūriyya* en 341/953, se incluyó la siguiente leyenda:

“No hay más dios que Dios, único, sin asociado; Muḥammad es el enviado de Dios; y ‘Alī ibn Abī Ṭālib es el heredero del Enviado y el diputado (wazīr) más excelente y marido de la Radiante y Pura (zawī al-zahrā’ al batūl).” (Fierro, 2004: 318; Cortese y Calderini, 2006: 106).

Siendo “the first caliph in the history of Islam to have done so” (Cortese y Calderini, 2006: 106), esto es, incluir el nombre de una mujer en una emisión monetaria.

La evidente similitud de esta pieza con las llamadas monedas fāṭimíes de círculos concéntricos, un modelo iconográfico completamente estandarizado por el califa al-Mu‘izz, es un rasgo que resulta extremadamente llamativo. Según I. A. Bierman (1998: 69), los tres círculos concéntricos en las monedas han sido reconocidos por distintos estudiosos “as a part of a public text in the service of Fatimid rule, and some suggests that the format was viewed specifically as an emblem of Shī‘ism”. De ser cierto, y todo apunta que así lo parece, tendríamos en este caso una conjunción de dos importantes emblemas del chiísmo ismā‘ilí:

1. La representación figurada de la mujer entre las mujeres, trasunto de Fāṭima al-Zahrā’;
2. La recurrencia a un modelo monetario que es emblema reconocible de la dinastía fāṭimí.

Estamos, pues, ante una inusual referencia iconográfica a Fāṭima al-Zahrā’ asociada a un contexto cultural de matriz chií, lo cual no quiere significar que los que la utilizaran conocieran todos (ni siquiera algunos) los entresijos y connotaciones intelectuales que portaba el espécimen. De hecho, es lógico pensar en una transmisión de una figura como ésta entre una población mayoritariamente (casi exclusivamente) sunní como era la andalusí, sin que apenas se conocieran esos referentes. Cómo se introdujo ese modelo iconográfico en al-Andalus, es una incógnita que somos incapaces de desvelar. Habría de investigarse la producción fatimí de amuletos antropomorfos en el norte de África y en *Ifriqiya* y Egipto, en particular. Los maestros que confeccionaron o diseñaron inicialmente estas piezas habrían de atesorar un conocimiento muy especializado, transmitido entre unos pocos, y basado en una cultura literaria que entroncaba con la Antigüedad pagana a la que se le añadían elementos que permitían visualizar vagamente la pieza como “musulmana”. Con esta tipología se pudo establecer pronto un cliché que habría de ser reproducido sin atender a lo que cada una de las partes o ítems que la conformaban significaba. Evidentemente, todo ese programa iconográfico no es resultado del azar, sino que detrás del mismo se halla una depurada conjunción de elementos culturales e ideológicos con la elección muy pensada de determinados motivos y figuras. En todo ello, como podemos comprobar con esta pieza, la numerología cobra una particular relevancia. El talismán en cuestión (este y otros ejemplares como los que venimos estudiando; Martínez y Pérez, 2017; Pérez y Martínez, 2019; Pérez *et al.*, en prensa) se constituía en un todo de unos imprecisos contornos religiosos, sin conocimiento de cada uno de los detalles que lo componían ni de la procedencia de los mismos (pagana en muchos casos).

5. Los sabeos de Harrán y los orígenes de la simbología alquímica en Occidente

En términos generales, y con el actual estado de conocimiento relativo a este tipo de talismanes, es posible que estos objetos mágicos tuvieran un cierto grado de dispersión geográfica durante un

periodo limitado de tiempo. El hallazgo del molde de Jerez nos está indicando que fueron producidos en al-Andalus, aunque sigue siendo una incógnita quienes fueron sus artífices. No cabe duda que quienes los diseñaron eran unas pocas personas conocedoras de los principios gnósticos y herméticos, así como de la simbología relacionadas con ambas tradiciones esotéricas. La concordancia entre las prácticas mágicas de los sabeos, según las describe el autor del *Picatrix*, y lo que se ha tenido la fortuna de documentar arqueológicamente en Ceuta, apuntan hacia gentes que conocían (aunque fuera parcialmente) la magia de tradición sabea.

Se ha escrito mucho sobre los sabeos con el objetivo de aclarar quienes eran y cuáles eran sus ideales religiosos y sus prácticas mágicas (Buck, 1984; Van der Meer, 2000). En el Corán (XXI, 17) se establece una clara diferencia entre “los buenos creyentes, los musulmanes” y aquellos otros que “han judaizado”, es decir, aquellos que creen en dioses falsos, entre los que se incluyen a los sabeos, los cristianos y los *mayūs* (Epalza, 2008: 400). Cualquiera de estos grupos citados puede dividirse en una multitud de sectas y grupos religiosos. En el caso concreto de los sabeos, diversos estudios apuntan a que esta denominación incluyera a los antepasados de los mandeos, los seguidores de Zaratustra y Buda, y cierta creencia religiosa practicada por los árabes de la región de Saba (Corbin, 2003: 124). No obstante, los más conocidos de los sabeos eran los de Harrán (la antigua ciudad de Carrhae). En esta ciudad, situada en el norte de Mesopotamia, se practicaba una religión en la que confluían antiguos cultos sirios o sirio-babilónicos (Ishtar), religiones místicas (mitraísmo, orfismo, cultos isiacos o el misterio de los sabazios), el neo-platonismo, el gnosticismo, el hermetismo de origen egipcio (Marquet, 1966: 77-109) e influencias del budismo y el hinduismo (Lawrence, 1973: 61-73).

Gracias a las referencias sobre los sabeos de Harrán, que nos han legado autores medievales como al-Birūnī, Šahrastānī, los “Hermanos de la Pureza” y al contenido del libro *Gāyat al-Ḥakīm* (*Picatrix*), conocemos cómo eran los lugares de culto y los ritos harranianos (Corbin, 2003: 131-156). Tal y como hemos comentado en párrafos anteriores, los ritos de los sabeos de Harrán concuerdan con lo que pudimos constatar arqueológicamente en la calle Galea (Ceuta), lo cual no significa, en ningún caso, que fueran ajenos a la tradición musulmana. Si bien en el *Picatrix* no se aluden a talismanes

propriamente sabeos, sabemos que en la antigua ciudad de Harrán existía una antigua tradición de portar talismanes con la imagen de la Gorgona (Marquet, 1966: 88) y de la diosa Isis, considerada, esta última, como una divinidad lunar y la viva imagen del sincretismo practicado por los sabeos (Marquet, 1966: 81).

Desde el punto de vista iconográfico es posible reconocer en los talismanes encontrados en al-Andalus y en Ceuta, rasgos que apuntan al sincretismo religioso que encarnaron los sabeos de Harrán, en especial al simbolismo y la iconografía asociados a divinidades femeninas como Istar-Venus e Isis. Nos referimos, entre otros detalles, a la posiciónalzada de los brazos o la exhibición de los senos femeninos. Desde nuestro punto de vista, el talismán de Ceuta es el que con mayor claridad recoge la tradición iconográfica asociada a Ishtar e Isis, en especial a esta última (Pérez *et al.*, en prensa). En la edición del tratado hermético “*Koré Kosmou: la virgen del Cosmos*” de Ana Kingsford y Edward Maitland (1880) aparece una representación de *Koré Kosmou* que guarda una gran similitud con la pieza ceutí. Esta semejanza es notable en el peina-

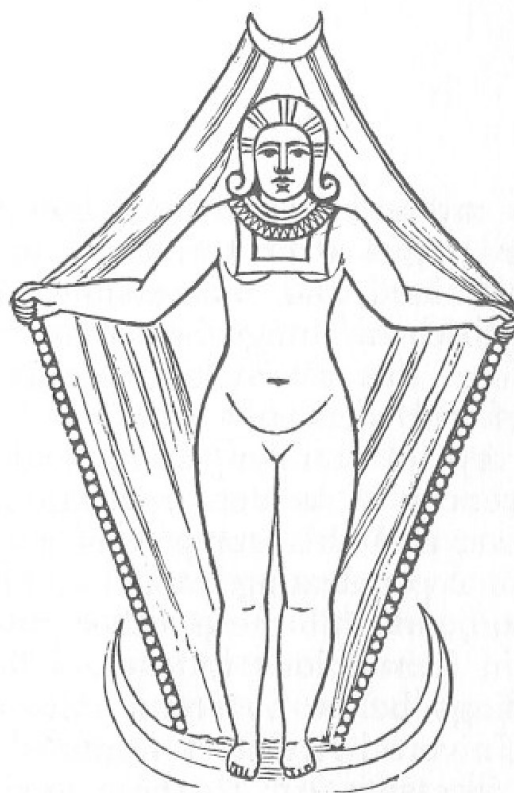


Figura 7. Representación de *Kore Kosmou* en la edición de “*Kore Kosmou: la virgen del mundo*”. (Fuente: Ana Kingsford y Edward Maitland, 1880).

do y la diadema dividida en tres partes por dobles líneas verticales. En ambas figuras la divinidad aparece descorriendo el velo de Isis (Figura 7).

A estos elementos paganos se añaden otros propios del gnosticismo y el hermetismo que anuncian la iconografía alquímica. Esta relación del sabeísmo harraniano con la alquimia ya fue establecida por Y. Marquet (1966: 109). Para este investigador, la alquimia de Occidente bebe de la misma fuente del sincretismo egipcio, babilónico y helenístico que llegó a Occidente a través de los árabes, el cual procedía “en su mayor parte del hermetismo harraniano” (Marquet, 1966: 109). Esta sería, en opinión de Y. Marquet, la explicación de “la estrecha afinidad entre el pensamiento de un Paracelso o de los ‘Hermanos de la Rosa Cruz’, y aquel de los ‘Hermanos de la Pureza’” (Marquet, 1966: 109).

En el talismán que presentamos en este trabajo encontramos la prueba de esta vinculación entre el sincretismo y el hermetismo harraniano con la alquimia occidental. A la vista de lo expuesto con anterioridad se comprende la similitud iconográfica entre nuestro talismán y la representación de “la tierra como nodriza” contenida en el famoso tratado alquímico de Michel Maier titulado “Atalanta Fugiens” (1617) (Figura 5). Estamos ante una misma imagen arquetípica ilustrada en distintos momentos históricos, pero que quieren simbolizar algunas ideas claves del hermetismo, como la concepción del ser humano como la imagen reflejada del macrocosmos el poder fecundante y nutritivo del agua mercurial que procede del cosmos y de la propia tierra.

6. Bibliografía

Obras clásicas

Abū Maslama al-Maʿrīfī: versión latina del Picatrix. Traducción del latín, introducción y notas de M. Villegas. *Picatrix. El fin del sabio y el mejor de los medios para avanzar*, Orán, abril/mayo, 1978.

Estudios modernos

BARING, Anne; CASHFORD, Jules. 2005: *El mito de la diosa*. Ediciones Siruela. Madrid.
BIERMAN, Irene A. 1998: *Writing signs. The Fatimid Public Text*. University of California Press. Berkeley. Los Ángeles y Londres.
BUCK, Christopher. 1984: “The identity of the Šābʿūn: an historical quest”. *The Muslim World*,

74 (october 1984), 3-4, pp. 172-186.

CAMPBELL, Joseph. 1995: *Reflexiones sobre la vida*. Emecé Editores. Buenos Aires.

CORBIN, Henry. 1993: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*. Ediciones Destino. Barcelona.

CORBIN, Henry. 2003: *Templo y contemplación. Ensayos sobre el Islam iraní*. Editorial Trotta. Madrid.

CORBIN, Henry. 2006: *Cuerpo espiritual y Tierra Celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta*. Editorial Siruela. Madrid.

CORBIN, Henry. 2019: *Acerca de Jung: el budhismo y la Sophia*. Editorial Siruela. Madrid.

CORTESE, Delia; CALDERINI, Simonetta. 2006: *Women and the Fatimids in the World of Islam*. Edinburgh University Press, Edimburgo.

EPALZA FERRER, Mikel de (2008): “Los *mayūs* (“magos”) un hápax coránico (XII,17), entre lo étnico y lo jurídico, hasta su utilización en al-Andalus”. En M. LARRAMENDI y S. PEÑA MARTÍN (coords.): *El Corán ayer y hoy: perspectivas actuales sobre el islam: estudios en honor al profesor Julio Cortés*, pp. 399-414. Berenice.

FIERRO BELLO, Maribel. 2004: “*Madīnat al-Zahrāʾ*, el paraíso y los fatimíes”. *Al-Qanṭara*, XXV, 2, pp. 299-327.

GASPARIÑO GARCÍA, Sebastián. 2014: Amuletos de al-Andalus. <http://www.amuletosdealandalus.com/G1.html>. Consultado el 1 de junio de 2020.

GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio. 2018: *El círculo de la sabiduría*. Editorial Siruela. Madrid.

GOZALBES CRAVIOTO, Carlos. 2003: “Hallazgos de amuletos de plomo andalusíes en la provincia de Málaga”, *III Congreso de Historia de Andalucía. I: Andalucía Medieval*, pp. 343-362. Córdoba.

GOZALBES CRAVIOTO, Carlos. 2005: “Un ensayo para la catalogación de los amuletos de plomo andalusíes”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 12, pp.7-17.

KINGSFORD, Ana; MAITLAND, Edward. 1880: *Koré Kosmu: la Virgen del Cosmo*. Editorial Humanitas. Barberá del Vallés.

KRAUS, Paul. 1942: *Jābir ibn Hayyān II: Jābir et la science grecque*. Les Belles Lettres. El Cairo.

LAWRENCE, Bruce. 1973: “Shahrastani on indian idol worship”, *Studia Islamica*, 38, pp. 61-73.

MARTÍN, Kathleen (ed.). 2011: *El libro de los símbolos. Reflexiones sobre las imágenes arquetípicas*.

- cas. Taschen. Colonia.
- MARQUET, Yves. 1966: “Sabéens et Iḥwān al-Ṣafā’ (suite et fin)”. *Studia Islamica*, 25, pp.77-109. doi:10.2307/1595164.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio. 2002-2003: “Una primera propuesta de interpretación para los plomos con epigrafía árabe a partir de los hallazgos de Nina Alta (Teba, provincia de Málaga)”, *al-Andalus/Magreb*. *Estudios Árabes e Islámicos*, X, pp. 91-127.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio. (en prensa): *Tākurrunnā: el país de los Nafza. Un estudio histórico y arqueológico sobre el enclave de Nina Alta (Teba, Málaga)*.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio; PÉREZ RIVERA, José Manuel. 2017: “Molde andalusí para exvotos de plomo”. *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 19, pp. 151-163.
- NEUMANN, Erich. 2009: *La Gran Madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*. Editorial Trotta. Madrid.
- PÉREZ RIVERA, José Manuel; MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio. 2019: “Evidencias arqueológicas de magia talismánica en Nina Alta (Teba, Málaga)”. *Actas II Congreso Internacional de Historia de la Serranía de Ronda-Anejos de Takuruna*, 2, pp. 473-496.
- PÉREZ RIVERA, José Manuel; MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio; NOGUERAS VEGA, Silvia. (en prensa): *Magia talismánica en la Ceuta del siglo XIII*. Museo de Ceuta. Ceuta.
- RAMÓN TORRES, Joan. 2018: “Culleram, es”, *Enciclopèdia d'Eivissa i Formentera*. Ibiza: Consell d'Eivissa. www.eeif.cat/veus/culleram-es. Consultado el 7 de febrero de 2020.
- ROOB, Alexander. 2016: *Alquimia&mística*. Taschen Bibliotheca Universalis. Colonia.
- VAN DER MEER, Aninne. 2000: “The Harran of the sabians in the First Millennium A.D.; channel of transmission of a hermetic tradition? How hermetic knowledge reached medieval and renaissanceeurope”. *18th World Congress of the International Association of the History of Religion. Durban, Zuid-Afrika (5-12 agosto 2000)*, pp. 1-21.