

UNA CIERTA SISTEMATIZACIÓN DE LA DEMONOLOGÍA ÁRABE Y SUS ORÍGENES. (I)

Por Rodolfo GIL GRIMAU
Instituto Cervantes. Madrid

BIBLID: [0571-3692 (2004) 85-99]

RESUMEN: En esta primera parte del intento de sistematización de la demonología árabe y de sus posibles orígenes, en donde acudimos fundamentalmente a las fuentes preislámicas, a las islámicas y a la narrativa oral, estudiamos la figura y personalidad del *ǧinn* الجن que es su personaje más destacado por profuso y básico. Es además el que oculta debajo de su denominación más posibles procedencias y orígenes semánticos. También estudiamos a los *šayātīn*, que tanta proximidad tienen con los *ǧinn* y, entre ellos, a Iblīs.

PALABRAS CLAVE: EL Corán, *ǧinn*, Naturaleza, serpiente, narrativa, demonios, *šayātīn*, Iblīs.

ABSTRACT: Our aim in this first part of our paper is to examine the features of the *ǧinn* الجن. This is the basic and most widely found character in Arab demonology. By exploring pre-Islamic, Islamic and oral narrative sources, we intend to present a full picture of Arab demonology and its origin. The *ǧinn* is the richest character in what regards etymology. Our work also focuses on *šayātīn*, particularly Iblīs, so close in their features to the *ǧinn*.

KEY WORDS: The Koran, *ǧinn*, Mother Nature, snake, narrative, devils, *šayātīn*, Iblīs.

A raíz de la I y II Guerras del Golfo y de la invasión de Iraq han vuelto a surgir situaciones, temores e imágenes que parecen retrotraernos a la representación, y a la fuerza, de algunas de las viejas entidades extrahumanas de la zona; símbolos de su climatología cambiante, sus vientos, la arena y el petróleo encendido, los escorpiones y las serpientes. Son entidades todas ellas que irrumpen en la vida humana, animal y vegetal, causantes de enfermedades y de males, consideradas a veces como nobles protectoras por su propia ambivalencia entre el mal y el bien y a las que conviene respetar.

Estas entidades, estas imágenes, estas situaciones, que aparecen en los reportajes, en la televisión y en los relatos de los occidentales expedicionarios, envueltas en dramatismo, están en estas regiones prácticamente desde siempre y constituyen el fondo en el que se apoya buena parte de la demonología árabe preislámica e islámica.

Voy a tratar de hacer un resumen de los tipos personificados en ese *tú* dialéctico que gente de la calle, adivinos, magos, chamanes y profetas antiguos tuvieron delante de ellos, y que hombres de la calle, religiosos, creyentes, insidiosos y esquizoides actuales siguen teniendo porque en ellos siguen creyendo y con ellos acentúan o palian sus angustias y las de los demás.

Dado que los personajes en cuestión tienen su lugar de presencia y movimiento más frecuente en los textos religiosos, en sus tratados y comentarios, y en la narrativa de origen oral y carácter maravilloso, que es enunciado a su vez de tradiciones y mitos llegados hasta ahora, acudiré continuamente a ellos. La narrativa maravillosa de origen oral evoluciona poco porque, al ser la forma profana y folklorizada de relatos míticos o quizá pseudo-chamánicos, conserva en cierto modo su carga sagrada.

Los personajes extrahumanos que parecen tener más vigencia y manifestarse con más asiduidad son el *ǧinn*, el *ʿifrīt*, el ogro, la hidra, el fantasma, los demonios, los hombres y mujeres inespecíficamente extranormales y los seres marinos humanoides; lo que no agota ni mucho menos el 'panteón' demoníaco o angélico. Hay igualmente una serie de animales dotados de habla y acciones parahumanas o sobrehumanas, que deben ser considerados como pertenecientes a alguna de las categorías anteriores o existir como figuras tipo de las posibles formas chamánicas árabes y arabizadas.

EL *ǧINN*, GENIO

1) Es el ente, de entre los extrahumanos, que tiene un mayor cuerpo descriptivo en general y mejores perfiles, en muchos de los cuales coincide con el *ʿifrīt* y con algunos de los personajes subsiguientes. Quizás también ocurre que los rasgos de unos y otros no han estado claros nunca. De todas formas, entresacaremos los elementos fundamentales dentro y fuera de la narrativa oral.

Habitualmente se lo describe como hombre, incluso joven y bello, gigante, animal, fuerza o espíritu de la Naturaleza, negro, mujer joven, matrona y vieja; o adjetivado como horrible, servidor del fuego, príncipe generoso, servidor del anillo, rey de los océanos, sultán, príncipe de las nubes, bebedor de sangre, desecador de arterias, halcón y león. El beduíno preislámico cuando sacrificaba a las piedras sagradas, creía que la

sangre era bebida por la *ǧinniyya* que la animaba, en tanto que los beduinos del Neguev creían que la sangre la bebían los ángeles. Forman familias con sus congéneres, como se desprende de El Corán cuando habla de sus comunidades¹, y con los seres humanos con quienes, aparte de esto, mantienen relaciones sexuales, manteniéndolas también y de la misma suerte con lo de su especie, relaciones que El Corán reconoce al hablar de las huríes del Paraíso ‘a las que no ha desflorado ni hombre ni *ǧinn*. Envejece, pese a que existencia física es prolongada. Guarda a veces su “vida” en forma mágica y puede ser muerto por otro ser extrahumano o por el hombre.

Dado que se transforma, con cierta frecuencia, en pez, serpiente o batracio, su naturaleza, aunque calificada muchas veces como procedente del fuego, puede tener mucho de ctónica. Pudiera tener un doble origen, como algunas divinidades semíticas. El agua y el fuego permiten a estos seres su transformación en distintos aspectos físicos. En El Corán se insiste, sin embargo, en su origen ígneo², si bien al hablarse de los demonios sometidos a Salomón, algunos son calificados de “buzos”³. Igual que el resto de los personajes extrahumanos, el *ǧinn* puede ser creyente o no. En esto se sigue la tradición coránica para la cual el *ǧinn* ha sido convertido a la verdadera fe, o no lo ha sido, según haya escuchado y atendido a la predicación del Profeta –incluso antes de que el Profeta naciese– o la haya desatendido o negado⁴.

Lo que nos puede llevar a un primer resumen de su ser y comportamiento:

Son personajes creados puesto que nacen y mueren. Según El Corán fueron creados antes que el hombre⁵, y mueren, puesto que se condenan o se salvan en el Más Allá⁶.

Tienen una corporeidad que puede ser la expresión de elementos no sólidos como el fuego y el agua. Capaces de transformación, sociales y con libre albedrío. Próximos por vecindad al plano humano, en el que intervienen. Viven, según la narrativa, en árboles, jardines, bosques, grutas y subterráneos, mar, islas y tierras lejanas, montañas, caminos, fuentes, pozos y baños públicos, casas vacías y páramos, palacios y el cielo. En este último sentido está, sin duda, su asociación a Al.lāh, como hijos y familiares, que El Corán condena pero que fue creencia extendida en la Arabia preislámica⁷.

¹ 6,100; 41, 24/25; 41, 29.

² 15, 27; 55, 14/15.

³ 38, 37/38.

⁴ 46, 28/29 ss.

⁵ 15, 27.

⁶ 11, –/1119; 41, 24/ 25 7 41/29; 46, 28/29 ss.

⁷ *El Corán*, 6, 100, 128, por ejemplo.

Aparecen con los poderes de volar, desplazar nubes o gobernar los días, hacer magia, mandar sobre las bestias salvajes, mostrarse en sueños, aumentar y disminuir su tamaño y peso, permanecer en espacios muy reducidos, trasladar a la gente de un punto a otro en un abrir y cerrar de ojos, el aspecto de los demás y el suyo propio, y producir enfermedades. Respecto a los seres humanos son protectores, susceptibles al halago, a la falta de miedo y a las buenas maneras y costumbres, sensibles a la ayuda recibida y temerosos de su propio daño, indiferentes y marginales o desconfiados, invocables y obedientes bajo presión, como lo son con Salomón en El Corán mismo⁸, amorosos, hostiles y engañadores⁹. En sus ámbitos propios tienen diversas categorías, funciones, jefes y reyes. Están jerarquizados y, a veces, permanecen al servicio de un objeto o de un lugar.

Las Mil y Una Noches nos los describen como serpientes, serpientes aladas, monos, hombres, viejos, gigantes, híbridos, elementos de la Naturaleza, mujer de gran belleza, muchacha, anciana, con un aspecto que asusta, terrorífico, terrible, espantoso, echando llamas, humo y rayos, o haciendo temblar las montañas con su grito. En el mismo libro ellos y ellas tienen descendencia y familia, mantienen relaciones sexuales y a veces se casan con los humanos, envejecen y mueren, guardan sus vidas mágicamente y su muerte, en ocasiones, viene descrita como una disolución en elementos primarios. Adoptan formas animales y otras, vuelan en su mayor parte, son capaces de transformar a otros seres en pájaros, perros, serpientes, etc. Son creyentes, incrédulos o rebeldes, mantienen luchas por religión. Indudablemente son seres creados, capaces de alterar formas propias y ajenas, sociales y dotados de libre albedrío, combativos. Intervienen en el plano humano con el que prácticamente conviven.

Habitan en tumbas, retretes, ciudades olvidadas, montes alejados, islas, tierras transmarinas o fantásticas, casas vacías, estanques o agua, encerrados en objetos, en la corte de un rey humano, en un palacio o castillo, bajo tierra o en cuevas, en el desierto. Hechizan objetos y lugares, dominan a las fieras, bucean, viajan muy deprisa. Respecto a los seres humanos son agradecidos, amorosos, obedientes, colaboradores o protectores, justicieros, vengativos y crueles. Obedecen al hombre con poderes mágicos.

Están estructurados en categorías, sociedades, facciones, reinos, tribus, y tienen reyes, visires, soldados, esclavos, etc. Obedecen a objetos mágicos. Entre ellos mantienen una relación de intercruce y vecindad mayor que la de los *afārīt*.

Los datos y ‘adjetivos descriptivos’ concretos que la narrativa oral da del genio, son los de vigilantes de los días de la semana, genio del árbol,

⁸ 27, 40; 38, 36/37 y 37/38.

⁹ *El Corán* 27/40; 5, 128; 41, 29.

bosque, etc., gigante, con forma de rana, serpiente, perro, gata negra, pájaro, vestidos de blanco, halcón. León, servidor del fuego, rey de los océanos, que desplaza nubes, príncipe generoso, que bebe la sangre, servidor del anillo o de talismanes y objetos específicos, señor de las bestias salvajes, mago, raptor de mujeres, que aumenta el peso o el tamaño a su placer, guardián de la casa, horrible o similar. Y Las Mil y Una Noches los califica como: mono pelado, figura de ofidio, invisibles, figura de hombres, gente con los ojos en el pecho, encantadores de casas, empuñando armas humanas, servidor de anillos y objetos mágicos, gigantesco, espantoso, como una montaña, echando llamas y humo, dispara rayos de fuego y su grito hace temblar las montañas, montura, eunuco, con cabeza de perro y de mono, altos como palmeras, con garras como fieras, pelos como las cerdas de los caballos, parece un monte, su cuerpo tiene cuatro cabezas: una de león, otra de elefante, otra de tigre y otra de leopardo.

Si reestructuramos todos estos datos tenemos como resultados la propensión del *ǧinn* a ser ‘espíritu’ protector o habitante de la Naturaleza verde, árbol, bosque o jardín, guardián de casas y tesoros, identificado con animales ctónicos o domésticos, serpiente, rana, mosca, perro, gato, paloma, relacionado con el fuego y la sequedad o, por el contrario, con el agua, vinculado a pozos y subterráneos, y conexo con las enfermedades.

2) Etimológicamente, el *ǧinn* pertenece a una raíz *-ǧinn-* cuyos significados fundamentales parecen ser ocultar y a veces estar cubierto de una vegetación abundante. Es decir que, en el arriesgado juego de las etimologías, puede que *ǧinn* signifique primariamente la Naturaleza vegetal o mineral que oculta y ensombrece por lo espesa y húmeda, o que se oculta, como la excavación o anfractuosidad, y que, una vez personificada o individualizada, se convierte en el ‘espíritu’ animado de esa Naturaleza. Todo lo que se oculta de la vista es *ǧinn*, ya sea ángel, genio o *šaytān* شيطانا diablo en su sentido religioso.

La palabra *šaytāna* شيطانه es a la vez ruindad y agudeza de espíritu y *šaytān* se aplica tanto a los genios como a los hombres rebeldes¹⁰, igual

¹⁰ *Šayātīn al-ins wa-l-ǧinn*, El Corán, 6, 112, es decir “los rebeldes de (entre) los los hombres y los genios”, tomando como colectivos de especie los singulares *ins* y *ǧinn* tal y como se usa normalmente en la literatura oral y en la práctica popular. Resulta erróneo, pues, traducirlo como “los demonios del hombre y del genio”, o similar, tal como se hecho a veces. En este versículo se habla del enemigo que Dios pone junto a cada profeta a fin de que discuta, tergiversar y minimice sus advertencias; enemigos que son precisamente los rebeldes a Dios y que proceden de la especie humana o de la especie *ǧinn*. Según la tradición y El Corán, el Profeta del Islam fue enviado a la vez a los hombres y a los genios –V. Muhammad ibn Mūsā al-Damīrī, *Kitāb al-hayawān al-qubra* El Cairo, 1867, 2 vols., I, 254 ss- al igual que ocurrió con otros enviados anteriores, a los que aquellos y especialmente los rebeldes no obedecieron –*El Corán*, 6, 130; 7, /32/34-36/38; 41, 24/25; 47, 18/19, por ejemplo.

que a la planta que crece rápidamente como a todo ser humano que tiene un espíritu vivo, pronto o inteligente¹¹. La raíz *štn* شطن parece significar ser indócil o contrario a algo. Los *ğinn*, como colectivo, y los *šayātīn* شياطين así en plural, se identifican entre sí en varias aleyas de El Corán y, en ocasiones, se refieren a algunas deidades preislámicas¹²

Iblīs, el ángel custodio del Paraíso que se niega a prosternarse ante Adán, es condenado por Dios y, a partir de su condena y durante la tentación a la que como venganza somete al primer hombre, es llamado *al-šaytān*¹³. Iblīs era de ‘raza’ *ğinn*, creado como ésta de fuego¹⁴, o bien fue pervertido por esta raza¹⁵, que, en tiempos, y antes de la aparición del ser humano, ocupaba toda la Tierra¹⁶, siendo después reducida a partes de su superficie o de su subsuelo¹⁷; en correlación con lo que nos cuentan otras mitologías, incluidas las sumero-semíticas, acerca de la pre-Humanidad actual.

A partir de su satanización, Iblīs, fuera cual fuera su naturaleza primera, aparece como progenitor de una serie importante de genios nacidos, como Palas Atenea, sin concurso de madre¹⁸, o por cohabitación con su esposa creada por Dios para él a partir de una emanación de éste¹⁹. Y es progenitor o antepasado de una serie de héroes, en el sentido griego del término o sea semidioses semihombres, por cuanto que genios y humanos son mutuamente fecundables²⁰. Es un esquema correlativo con los de otras mitologías. Antes del Islam, la ‘raza’ *ğinn* era equiparable en lo celeste y

¹¹ Al-Mutahhar ibn Tāhir al-Maqdisī, Abū Zayd al Baljī, editado por Huart, *Le livre de la Création et de l’Histoire*, École des Langues Orientales Vivantes, Ser. IV, vol.XVI, I-VI, y Leroux, Paris 1901, II, 74.

¹² 2, 96/102, 21, 82; 38, 36/37; en comparación con 34, 11/12 ss; 27, 17, 39; 26, 210/226, en su referencia a los poetas, normalmente considerados como inspirados-poseídos por los *ğinn*: *mağnūn*, *mağānīn*. Respecto a las deidades: *El Corán*, 2, 13/14; 4, 78/76, 116-119/120; 5, 92/90; 19, 45/44/47/46; compárese con 6, 100; 34, 40/41.

¹³ *El Corán*, 15, 28-42; 2, 32-34-34/36; 7, 10/11-17/18; 17, 63/61-67/65; 18, 48/50; 20, 115/116-117; 38, 71-80/79. Ver *Antiguo Testamento*, Job, 1, 6 ss.

¹⁴ *El Corán*, 18, 48/50; V. *supra*, nota 12, deidades.

¹⁵ Al-Damīrī, *op. cit.*, I, p. 85. Zakariyā’ ibn Muhammad ibn Mahmūd al-Qazwīnī, *‘Ağālib al-majtūbāt*, ed. Wutenfeld, Göttingen 1848-49, I, 368.

¹⁶ Qazwīnī, I, 368.

¹⁷ Abū ‘Utmān al-Ğāhiz, *Kitāb al-Hayawan*, Hamīdiyya, El Cairo, I-VII, 1923/1905 ss, VI, 66. Yaqūt, *Mu‘ğān*, IV, 896.

¹⁸ Al-Damīrī, *op. cit.*, 0, 261. Bisexuado, tiene los dos sexos, uno en cada pierna. Lo de Palas Atenea, en la leyenda de Zeus, y los cuentos magrebíes pertenecientes al ciclo de ‘la manzana premiadora’, pertenecen a un mismo origen. –V. por ejemplo el cuento de este mismo título en Gil Grimau, Rodolfo, e Ibn Azzuz, Muhammad, *Que por la rosa roja corrió mi sangre...*, Madrid, Ed. Latorre - Fahd, Toury, “Anges, démons et djinns en Islam, *Génies, anges et démons*, Sources Orientales, Paris, 1971, 178.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Abū ‘Utmān al-Ğāhiz, *op. cit.*, I, 86 ss. Hay numerosas leyendas y cuentos acerca del ser humano unido a una *ğinniyya* o viceversa, de cuya unión se produce descendencia.

terrestre a la humana, y tan bien considerada, por cuanto que ambas son calificadas como “las dos más preciosas” (*al-taqalān* التَّقَالَان)²¹. Fue sometida por Salomón y utilizada en el engrandecimiento de su reinado²². Pero, una vez que el Profeta empezó a predicar el Islam, muchos genios y naciones de entre ellos se convirtieron²³, como seres creados que son y no dioses, a juicio de los cultos que se les rendían²⁴. Los que no se convirtieron y siguieron siendo rebeldes a Dios, e insolentes frente al ser humano, son probamente los llamados *marada*²⁵, que ya eran perniciosos y ariscos antes de y durante Salomón.

Con estos datos compendiados, y acogiéndonos a todas las reservas posibles, podemos hilar una hipótesis de lo que puede ser el genio en la tradición árabe en general desde la época preislámica.

Se trataría de una caterva numerosa de personajes, creados de sustancias aéreas y leves, como el fuego, que habrían habitado ya la Tierra antes de la aparición del ser humano. Los cielos también, puesto que los ángeles –y uno en particular, Iblīs– pertenecen a esta especie o se asemejan a ella. Todos ellos son indiferentemente llamados *ǧinn*, ya sean anónimos ya se aproximen por sus nombres –que son adjetivos generalmente– sus atributos y sus cultos a los dioses. Ante la aparición y extensión del hombre sobre la Tierra, los *ǧinn* desaparecen de algunas regiones y quedan confinados en determinadas zonas, lugares específicos, plantas y objetos. Algunos no reconocen la supremacía o igualdad del hombre y se revuelven, o rebelan, como Iblīs, acusándolo de ser de naturaleza inferior y hostilizándolo²⁶. Digamos que entran en una situación de competencia con este ser ‘de cuño reciente’, al que procuran desviar del camino moral recto.

Parece, sin embargo, que no todos los *ǧinn* son *šayātīn*, ya que, unos de grado y otros por fuerza, aceptan servir a los profetas de Dios²⁷, hasta que, llegado Muhammad, libremente se convierten al Islam muchos de ellos, incluidos algunos de los descendientes o compañeros de Iblīs considerados como *šayātīn*. Las relaciones entre los *ǧinn* y los hombres son de vecindad, interacción para bien y mal, y hasta de respeto mutuo²⁸. Algunos se conservan decididamente altivos y rebeldes, por ende hostiles.

²¹ Las dos cargas, las dos herencias o creaciones más preciosas –El Corán, 55, 31– al estilo de *innī tārik fikum al-taqalayn*, “yo dejo entre vosotros dos objetos preciosos” (El Corán y mi familia), citado por Kazimirsky en su diccionario, ed. Bulág, I, 294, si bien otros autores ven en ese término ‘el peso de sus cuerpos o sus pecados’.

²² Qazwīnī, *op. cit.*, 371 ss. *El Corán*, 21, 82; 27, 17/41; 34, 11-12/14; 38, 36/37.

²³ *El Corán*, 72, 1; 46, 28/29-31/32; 51, 55-56.

²⁴ *Ibíd.*, 6, 100, 128; 34, 41; 72, 6.

²⁵ Pl. de *mārid*, de cuya raíz uno de los sentidos fundamentales, tanto en árabe como en hebreo, es ser insolente, altivo, rebelde.

²⁶ La raíz *šm* en hebreo da el significado de acusar, hostilizar, perseguir, contrariar y tentar en su sentido religioso.

²⁷ Y sirven a los magos y brujos.

²⁸ Ġawād ‘Alī, *Tabīḥ al-‘arab qabl al-Islām*, vols. V y VI, Bagdad, 1956 ss., V, pp. 45 ss.

Sometiendo a crítica este embrión de mitología y añadiéndole datos conocidos y posibilidades que, por resbaladizas, no dejan de ser sugestivas, podemos reforzar el hilado en el que estamos dándole más cuerpo y color.

La palabra *ǧinn*, que creo –igual que otros autores– procede de la raíz *ǧnn*, sin vinculación, como no sea la de un fondo lingüístico común, con el término arameo *genē* y el etiópico *gānēn*, ni enlace, excepto en el parecido, con el *genius* latino²⁹. Tiene el sentido etimológico que conviene a todo ser que está oculto, encubierto, escondido, que es misterioso, muy propio por lo tanto para todo ‘espíritu’ indiferenciado, para todo ser vivo no humano ni animal cuya existencia, esencia y actitudes estén ocultas a la normal percepción del ser humano que las enjuicia y califica. Pero junto al sentido de “encubrir o envolver”, la raíz tiene el otro de “crecer y desarrollarse en una rica vegetación, ser abundante y frondoso o hirsuto, cubrirse de una vegetación rica en plantas y flores”. De aquí *ǧanna*, Paraíso o jardín, por lo frondoso e inhallable, o escondido, ligado a una idea trascendente, no humana, como lo es la del mismo *ǧinn*. O *gan*, *hagan*, con artículo, “jardín, huerto” en hebreo.

El sentido de frondosidad puede haber sido el más primitivo, puesto que la vegetación frondosa y en cierto modo selvática cubre, tapa, produce sombra y oscuridad; no expone lo que contiene en su interior. La raíz, en sus sentidos fundamentales, tiene un matiz fuertemente vital, pululante y encubierto: *ǧanīn*, es el embrión, el feto, *maǧnūn* es estar poseído por un espíritu, inspirado, loco, ser fogoso y joven, *maǧanna* es la tierra poblada de genios; *ǧinn al-layl* es el velo de la noche, las tinieblas que cubren todo lo que vive bajo el cielo –*fa-lamma ǧannahu-l-layl*, “cuando la noche lo cubrió con sus tinieblas³⁰”– en donde este verbo se usa, por única vez en El Corán, al hablar precisamente de astros que son adorados como dioses; *ǧanān* es el corazón, vivo y oculto, *ǧānn* un género de serpiente; y varios derivados tienen el significado de escudo, velo, cinturón, etc., o sea lo que tapa, protege y cubre, y el verbo posee el sentido del pulular de insectos alados.

Por su parte, la raíz *štn* شطن como acabo de decir, además de su sentido de indócil y contrario, tiene el de estar metido profundamente en tierra y *šaytān* significa también serpiente. Ambas raíces, estrechamente ligadas entre sí en el panteón demoníaco –pensando más en el ‘daimon’ griego que en el uso actual del término– coinciden en los matices de encubrimiento y ocultación. Cabe pues pensar que *ǧinn* significa “el encubierto, los encubiertos”, el ser vivo individual o el conjunto de estos seres cuya presencia es difícil de observar. Una presencia inquietante bajo el follaje

²⁹ La discusión sale de los límites de este escrito. V., por ejemplo Chelhod, J., *Les structures du sacré chez les arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1964, pp-70-71.

³⁰ *El Corán*, 6, 76.

o en las hendiduras de las rocas, presencia peligrosa y, por peligrosa, sacralizada.

Ġinn habría sido en principio todo animal de pequeño tamaño, que habita, reptar y pulular –los insectos- a la sombra de o bajo los elementos naturales. “Dios creó a los *ġinn* en tres categorías; la primera está hecha de serpientes, escorpiones y reptiles; la segunda se parece al viento en la atmósfera; la tercera se parece a los hombres y es susceptible de recompensa o castigo”, dice un hadíz³¹. Un conocido relato cuenta cómo un genio musulmán fue muerto por un hombre de la tribu de los Banī Sahl; los genios se vengaron matando a gente de esta tribu pero, a su vez, los hombres obligaron a los genios a pedir la paz matando a cuantas serpientes, escorpiones e insectos encontraban³². Otro relato nos explica en qué forma se desarrolló una batalla entre dos tribus de *ġinn*, tras la cual el campo del encuentro estaba cubierto de cadáveres de serpientes³³. Un *ġinn*, con forma de serpiente, cumple con los ritos de la Peregrinación a La Meca. *Afʿa* –nombre que significa “serpiente”– es un rey sabio y mítico que resuelve problemas³⁴. El término *ġānn* designa a la serpiente en El Corán³⁵ al tiempo que sirve para designar a los genios³⁶. Son bastantes las historias de cadáveres de serpiente que luego resultan serlo de *ġinn*³⁷. En el folklore árabe antiguo las serpientes son las hijas de los *ġinn*³⁸, y estos adoptan también las formas de escorpión, lagarto, miriápodo, erizo, rata, ratón y jerbo³⁹. Un animalito sale corriendo de la boca de un muchacho poseído⁴⁰.

Por extensión, el término *ġinn*, en su sentido primero de animal encubierto, habría pasado a otros animales relacionados con los anteriores a través de una idea contenida o no en la raíz, la rapidez por ejemplo, o el hecho de pulular volando. Este podría ser el caso de la paloma, tal vez, aunque es cierto que siempre ha estado muy unida a la serpiente en la iconografía de las diosas semíticas y mediterráneas. Viendo correr a un hombre tras unas palomas, el Profeta habría dicho: “un *šaytān* que corre tras de otro *šaytān*”⁴¹. Y es el caso del cuervo, el gallo, la mosca, etc.⁴², el

³¹ Al-Dāmīrī, *op. cit.*, 251-254.

³² Abū-l-Walīd al-ʿAzraqī, *Ajbaʿ Makka*, Leipzig, 1858, 261 ss.

³³ Yāqūt, *Muʿġān*, III, 476-478.

³⁴ Al-ʿAzraqī, *op. cit.*, p. 363 ss.

³⁵ 27, 19; 29, 31.

³⁶ 15, 27; 55, 14/15; 29, 56, 74.

³⁷ Al-Dāmīrī, *op. cit.*, O, 258.

³⁸ Ġawād ʿAlī, *op. cit.*, V, p. 47. Chelhod, *op. cit.*, p. 74.

³⁹ Chelhod, *op. cit.*, p. 74. El jerbo es un mamífero roedor y rápido.

⁴⁰ Al-Ġāhiz, *op. cit.*, VI, 69.

⁴¹ *Ibidem*, I, 145.

⁴² “C’est pourquoi l’observation du vol de certains oiseaux est susceptible d’éclairer l’homme sur les intentions des puissances sacrées”, Chelhod, *op. cit.*, p. 74, nota 4.

avestruz, el conejo, el gamo, el caballo y el camello de ciertas razas⁴³, y, en la narrativa oral, del perro, el gato, el halcón y el león.

Estos animales encubiertos y, en consecuencia, los seres extrahumanos que se supone habitan en ellos, dotados de poderes paradvinos, fueron sin duda objeto de un culto cuyo rastro llega hasta nosotros en la narrativa oral y en prácticas de tipo mágico. Pero no porque hayan sido animales totémicos, como se ha dicho a veces, sino porque eran animales de comportamiento inestable –rasgo que conserva el *ǧinn* de la literatura– frecuentemente peligroso, sobre todo si se les molestaba o se intentaba quitarles las tierras que en las que vivían. En la base de muchas leyendas y cuentos en los que salen los *ǧinn*, se pueden rastrear claramente narraciones de desbroce y ocupación de vergeles, oasis y puntos de agua; tareas todas en las que hombre ocupante tuvo que luchar, para habitarlos, contra los pequeños animales o insectos a los que disputaba el terreno. Es casi diáfana la razón por la los árabes preislámicos inmolaban sacrificios a los *ǧinn* cuando construían una casa o la adquirían, es decir se disponían a habitarla, o cuando descubrían un manantial⁴⁴, hechos que prohibiría luego el Profeta seguramente por considerarlos factores de culto a otros que no eran Dios.

Clara y típica historia de desbroce es la leyenda según la cual los genios mataron a dos personas, por haber quemado una tierra arbolada y haberla cultivado: al calor de las llamas varias serpientes blancas salieron volando⁴⁵. Y es lógica la historia de la ocupación, por parte de los *ǧinn*, de las tierras, llenas de plantas, pertenecientes a un pueblo al que Dios hizo perecer⁴⁶, ya que no es sino la expresión simbólica del regreso de la Naturaleza y su vida animal a un terreno desocupado. En la misma onda está la reconquista *ǧinnī* de de una zona inaccesible al hombre⁴⁷. Las indicaciones que un hadf da para protegerse de los genios y que son tapar los recipientes, anudar los odres, cerrar las puertas, apagar las lámparas y alejar –¿de los sitios peligrosos?– a los niños⁴⁸, parecen precauciones de pionero, en terreno inseguro, contra insectos, roedores y reptiles. El hombre lucha en contra de ellos cuando quiere afincarse, pero se protege de ellos recurriendo al halago cuando sólo va de paso, dentro de la clásica ambivalencia de lo execrable y lo sagrado, que es característica de todo pensa-

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ Al-Damīrī, *op. cit.*, I, 7 ss. Al-Ǧāhiz, *op. cit.*, VI, 69.

⁴⁵ Fahd, T., *Le Panteón de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire, Paris, 1968, Geuthner*, pp. 187-188. V, como historia de desbroce, Lacoste Dujardin, Camille, *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, Paris, 1965, Geuthner, II, pp. 503 ss.

⁴⁶ Al-Ǧāhiz, *op. cit.*, VI, 66. Fahd, *op. cit.*, p. 187. Yāqūt, *Mu'ǧam*, IV, 896.

⁴⁷ Fahd, *ibidem.*

⁴⁸ Al-Ǧāhiz, *op. cit.*, VI, 64

miento mágico, pero siempre considerando al *ǧinn* como primer propietario del terreno⁴⁹.

La frecuencia con la que el *ǧinn* es identificado con la serpiente, entre otros seres, puede conducir a pensar en cultos ofiliátricos, cosa que ha ocurrido. Yo no creo, sin embargo, en una ofiliatría árabe antigua y por extensión en una ofiliatría semítica en general, sino más bien en un culto generalizado a todos los animales ‘encubiertos’ de cierta peligrosidad, abundantes, rápidos y habitantes de las tierras que el hombre necesita. De entre todos ellos, el ofidio sería por su propia naturaleza y actuación el que más podría asustar y, consiguientemente, al que más habría que respetar. En cierto modo, cabría decir que la serpiente se pone a la cabeza de la lista y acaba por simbolizar, y sustituir, al resto de sus compañeros sin excluirlos, lo cual se hace patente a través de la propia literatura oral. Y, en esta perspectiva, existen ejemplos claros de culto a los animales en sí mismos y a los genios que encarnan. De culto local árabe, sin necesidad de influencias cananeas o indias, que son solamente paralelismos dictados por circunstancias semejantes.

La leyenda de la serpiente o dragón que custodia La Kaaba, puede suponerse resto de un mito en el que tal serpiente tenía un rango divino suficientemente definido. Una serpiente es justiciera y moralista como un dios al castigar a una madre que ha quemado a sus tres hijos⁵⁰. Un peregrino entierra con un cuidado propio de culto el cadáver de una serpiente envuelto en tela, gesto que repite el califa ?Umar envolviendo otro cadáver similar, esta vez en un trozo de su misma ropa, y que vuelve a repetir, usando el turbante como mortaja, un hombre que cuenta su historia al califa ?Utm?n⁵¹. Las leyendas piadosas en las que el Profeta, algún califa o general particularmente bondadoso, no quiere moverse de donde está sentado, o no quiere mover su tienda, porque una gata se ha refugiado en el faldón de su ropa, o un pájaro ha anidado en el mástil, pueden ser también el resto creencias y cultos más primitivos. El Profeta, como acabo de decir, prohíbe hacer sacrificios a los *ǧinn* cuando se adquieren casas o se descubren puntos de agua, pero al mismo tiempo veta que se maten a las serpientes caseras o *ǧinnān*⁵², seguramente por ser verdaderas divinidades lares o ser las coocupantes con el hombre de un lugar.

Como puntal de la nueva ordenación del mundo árabe, El Corán, que tiende a suprimir los mitos y los ritos anteriores, prohíbe el sacrificio de

⁴⁹ Cuando alguien llegaba a un valle para pasar la noche, decía: “me pongo bajo la protección del *ǧinn*, señor de este valle, esta noche, del mal que pueda producirse”. Fahd, *op. cit.*, nota 270.

⁵⁰ Fahd, *op. cit.*, nota 267.

⁵¹ Al-Damīrī, *op. cit.*, I, p. 258.

⁵² Fahd, *ibídem*.

niños a los *ǧinn* o a cualquier otra deidad inspirada por ellos⁵³. Es posible que en la tradición, según la cual Muhammad reserva los huesos sobre los que se haya pronunciado el nombre de Dios, como alimento para los genios⁵⁴, haya el recuerdo de un sacrificio cultural primitivo, tanto más cuanto que, según un pensamiento mágico muy extendido, a partir de los huesos se puede reconstruir un cuerpo vivo⁵⁵. Y, en la tradición de que los *ǧinn* beben la espuma que se le quita al vino⁵⁶, se pueda ver el recuerdo de una práctica de libaciones. Las palomas, animales *ǧinnī* como ya hemos visto, son muy respetadas, en particular las de La Kaaba, ligadas al culto preislámico de las diosas que allí había y objeto, quizás, de ceremonias adivinatorias. En cambio, el gallo y el cuervo pasaron, al llegar el Islam, a tener un valor ambivalente, igual que ocurrió con otros animales que habían sido sagrados o depósito de lo sagrado.

El fenómeno de la posesión o inspiración por parte de un *ǧinn*, indica ya el carácter eminentemente sagrado y divino del que posee e inspira: “alguno de nuestros dioses te ha causado daño”⁵⁷, le dicen al profeta Hud quienes no creen en él considerándolo un poseído. De hecho, también, el calificar de *maǧnūn*, “poseído por un genio”, a todo aquel que es poeta, adivino, jefe famoso, epiléptico o enfermo mental, se lo coloca por encima y aparte del mundo normal y diario, y se nos da una visión trascendente del mismo *ǧinn*: el *maǧnūn* es algo o alguien que pasa a la trascendencia viviendo en lo cotidiano, alguien que tiene doble personalidad, que está habitado o *maskūn*. Al propio Profeta se le trata de *maǧnūn* en un principio, transformándolo por lo tanto en un personaje apartado y temido. Lo paradivino está de un modo u otro muy presente en todo lo que se refiere a los genios y asimismo, en algunos nombres de los que se atribuyen a los genios de la narrativa oral, aparecen patentes muestras adjetivadas de divinización.

Pudiere decirse que todos estos rastros pertenecen a las culturas de los árabes sedentarios, campesinos de tierras fértiles y oasis. La presencia de los espíritus de los árboles, del bosque y de las huertas, en disputa y colaboración con el hombre, sería entonces tan lógica como en Egipto antiguo, en Canaán, Mesopotamia, India, o en cualquier cultura neolítica occidental. El árabe sedentario, agrícola total o parcialmente, tal vez es el que crea el mito explicativo⁵⁸ del mundo que lo rodea y el rito que recrea periódicamente el mito y, por consiguiente, las formas religiosas y cultu-

⁵³ 6, 137, 140. V. Chelhod, *op. cit.*, p. 77, nota 4. Ibídem, *Le sacrifice chez les arabes*, Paris, 1955, P.U.F., pp. 98 ss.

⁵⁴ Al-Damiri, *op. cit.*, I, 245, 255, II, 6 ss.

⁵⁵ Aunque tal vez aquí quepa ver también el rastro de una práctica adivinatoria.

⁵⁶ Al-Damiri, *op. cit.*, I, 20 ss., 256.

⁵⁷ *El Corán*, 11, 54.

⁵⁸ Chelhod, *Les structures du sacré*. capítulo IV.

rales; en tanto que el árabe nómada, por su propia manera de vivir, no se siente inclinado a explicaciones y recreaciones particulares más que a las muy próximas. Pero parece indudable que la influencia es mutua y que, de todas formas, el árabe sedentario nunca ha estado aislado del desierto ni el nómada se ha cerrado a la normativa del sedentario.

Las creencias de las que hablo parecen ser el resultado de una génesis intermedia. Alguna leyenda explicativa, que justifica la soledad y aridez de un trozo concreto de desierto abandonado por los humanos y repoblado por los *ǧinn*, parece de fabricación beduina sobre un mito ciudadano⁵⁹. Las comparaciones que se hacen entre los vientos desérticos y las voces de los *ǧinn*, agudas, vibrantes, como el ruido de la caballería al galope, o bien dulces y festivas, aparentan pertenecer a una creación mutua⁶⁰. En cambio, la creencia de que los *ǧinn* tienen formas de antorchas itinerantes, al estilo de los fuegos fatuos, con voces como ladridos⁶¹, parece más de inspiración beduina. Como deben serlo también determinadas formas animales –el avestruz, por ejemplo– y semihumanas –el *šiq* y el *nāsnās*– que pueden adoptar los genios. El *nāsnās*, motivo y personaje del género *ʿaǧāʿib* –relatos de maravillas o inverosimilitudes– es lugar común en muchos escritores árabes a partir del siglo XII⁶². El beduino, al levantar una tienda de campaña en un lugar, hace un sacrificio a los *ahl-al-ard*, أهل الأرض “la gente de la tierra”, y ofrece la primera comida –concepto de primicias– al *sāhib al-mahāl*, صاحب المحال “dueño del lugar”⁶³. Las pistas, los caminos, los valles sobre todo⁶⁴, son morada de genios y es por ello que el viajero se acoge a su protección.

Seguramente que, también, los montes y las cuevas, los accidentes rocosos particulares, lo son igualmente, si juzgamos a través de los restos de veneración que subsisten en las convicciones religiosas y en el folklore. “Ciertas supervivencias probarían que la tierra entera, en las creencias árabes, estaba colocada bajo el dominio de las fuerzas de lo invisible”⁶⁵, fuerzas que el árabe no conseguía erradicar y reducía a una relación de vecindad pacificada por el culto.

Creo que, junto al origen probable de los *ǧinn*, que acabamos de ver, hay otro añadido, sumado y confundido, sobre cuyo origen resulta muy difícil pronunciarse. Tanto en los mitos cananeos de Ugarit como en el Antiguo Testamento y en otros textos semítico-occidentales, aparecen

⁵⁹ “Wabar, tierra poblada antiguamente por ʿĀd, situada sobre las dunas de Yabrīn y el Yemen, fue dada en herencia a los genios tras de la destrucción de ese pueblo”. Fahd, *op. cit.*, p. 208, nota 114.

⁶⁰ *Ibidem*, nota 118.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² V. Viguera Molins, María Jesús, en *Orientalia Hispanica*, Leiden, 1974, 647 ss.

⁶³ Chelhod, *Les structures du sacré* p. 211.

⁶⁴ *El Corán*, 29, 12.

⁶⁵ Chelhod, *ibidem*.

unos personajes divinos indiferenciados de nombre colectivo *bn ilm*, cananeo-ugarítico, y *bene ʔelohʔm*, hebreo, “hijos de Él” o “hijos de los dioses” según se acepte o no el ambiguo plural mayestático. Una probabilidad habría de encontrar un paralelo árabe en la forma extraña y aparentemente vocativa de *al.lahumma*⁶⁶ que, en vez de ser una invocación a Al-lah fuera un término como el de *ʔelohīm* en forma árabe y con un significado afín. Los *bn ilm* o *bene ʔelohīm* tienen a veces funciones semejantes a las de los *ǧinn*. Los *ǧinn* más menos innominados –excepto Iblīs– que se asocian a la figura del Creador, ya sea Al.āh o el dios lunar Sīn, podrían pertenecer a esta categoría. En una leyenda –de posible base hebrea– sobre Salomón y los *ǧinn*, estos son condenados por el monarca a trabajar en la fabricación de hilos y tejidos, en la construcción de edificios y objetos en piedra, en la minería, la doma de animales y la preparación de alimentos. Otros genios se ocupan del canto, del uso de los instrumentos musicales y de las bebidas alcohólicas⁶⁷. Son labores todas prototípicas de los héroes civilizadores, dioses o hijos de dioses, que enseñan a las comunidades humanas una serie de actividades y oficios; algo que, en el Antiguo Testamento, no es explícitamente atribuido a los *bene ʔelohīm* pero sí apuntado, como apuntado está también, a los *bn ilm*, en los mitos de ʔAleyān Bāʔal y mitos complementarios de Ugarit, ahora de Ebla. Estos genios serían los mismos que, en la mitología árabe, no estarían identificados con animales sino con el fuego, el hálito. Creados de fuego antes que el hombre⁶⁸, con una forma que “se parece al viento en la atmósfera, se parece a los hombres”⁶⁹, plenamente dotados de razón y libre albedrío, formando grupos a los que Dios envía profetas propios, y adorados o no como divinidades independientes de Al.lah⁷⁰.

Sería muy interesante explorar esta segunda filiación del *ǧinn* en relación con el estudio de las religiones semítico-occidentales. De todas formas, algunos de los nombres con los que aparecen *ǧinn* y *ʔafārīt* en la narrativa oral son explícitos en cuanto a su condición de antiguas entidades divinas: Qaddūs ibn Qaddūs, ‘el muy santo hijo del muy santo’, Barqān, ‘brillante’, Madhab, مذهب quizás el Šaytān Madhab, que seduce a los devotos haciéndoles ver fuegos y signos en la oscuridad⁷¹, que algunos leen Mudahhib, ‘el que dora’, con un significado solar, Maymūn, ‘feliz’, Sallūm, ‘el que preserva de los males’, Šayj al-nār, ‘dueño o jefe del fuego’, Šamsa, ‘Sol’ –forma femenina de un femenino de por sí, si bien pudiera ser ‘solar’, Šāh Badrī, ‘rey de la luna’, Šimāj, ‘el que brota o sale de la tierra’, o sea la planta, pero pudiera ser Šimāj o Šamāj, ‘alti-

⁶⁶ *El Corán*, 3, 25/26; 5, 114; 8, 32; 10, 10; 39, 47/46.

⁶⁷ *Ibidem*, 34, 13; 21, 82; 27, 17, 39; 34, 12 ss; 38, 37. Fahd, *op. cit.*, pp. 183-185.

⁶⁸ *Ibidem*, 15, 27; 55, 15.

⁶⁹ Al-Damīrī, *op. cit.*, 253-254. Fahd, *op. cit.*, p. 189.

⁷⁰ *El Corán*, 34, 41; 6, 100, 128; 72, 6.

⁷¹ Al-Ġāhiz, *op. cit.*, I, 59 ss. Qazwīnī, 371.

vo, elevado, sublime', Al Rá d al-Qāsif, 'el trueno potente, que retumba', Nağma, 'astro', Bāriq, 'radiante', Zalzāl ibn al-Muzalzil, 'terremoto hijo del que hace temblar la tierra', Sayyār, 'el que marcha', quizás el Sol, aunque Sol sea un femenino ciertamente calificado como Sultān al-Sayyāra, Margāna, 'coral, coralina', Šahyāl, 'de ojos azul oscuro' probablemente, siendo los ojos de este color perjudiciales o benéficos mágicamente desde el Egipto antiguo, y tantos otros.

Cuatro genios en particular, de entre estos últimos, representan otra posible parte de la mitología y panteones árabes antiguos. Son Al-Abyad, الأبيض 'el blanco', Al-Ahmar, الأحمر 'el rojo', Al-Aswad, الأسود el negro', y Al-Azraq, الأزرق "el azul'. Sobre ellos hice unos estudios relativamente detallados, que no voy a repetir⁷². Los tres primeros corresponderían a la carrera del Sol y el cuarto sería un epíteto del dios Luna.

⁷² *Teoría y práctica mágicas en la Arabia preislámica*, Madrid, Universidad Autónoma, 1981, t. II.