



# Nunna Fátima, Ibn Arabí y la materialización de la palabra del Corán por medio del adufe

Dr. Juan Francisco JORDÁN MONTÉS

## 1. Introducción

Durante años hemos resaltado la trascendencia espiritual de los instrumentos de percusión, y los sonidos que emanan de ellos, durante la Semana Santa española, en concreto de los tambores<sup>1</sup>. Lógicamente, esta sacralidad de los instrumentos de percusión<sup>2</sup> no se reduce exclusivamente al ámbito de la península Ibérica, sino que se extiende por toda la superficie del planeta, desde Laponia<sup>3</sup>

---

1 JORDÁN MONTÉS, J. F.: «Los tamborileros, mystai de la Semana Santa. Ensayo de interpretación de las tamboradas», *Antropología del Mediterráneo*, Universidad Internacional del Mar, Serie Antropología Social, 1, Murcia, 2001. 334-388. JORDÁN MONTÉS, J. F.: «De lo cómico a lo cósmico: zánganos, asnos, turbos y genaristas. Lo lúdico en el duelo como preludio del júbilo», *Revista Murciana de Antropología*, 13, Murcia, 2006. 41-84.

2 BLANCO FADOL, C.: *Los instrumentos musicales del mundo*, Folk Albacete y Diputación de Albacete, 2001. Especialmente el apartado dedicado a los tambores del mundo. Pero ver igualmente las impresionantes colecciones reunidas en el Museo de la Música Étnica por Carlos Blanco Fadol, y ubicado en la aldea de Barranda (Caravaca, Murcia). Y su libro *Instrumentos musicales étnicos del mundo* (2008), donde se recopilan y exponen cientos de instrumentos de percusión de diferentes culturas, con sus usos singulares y su participación en determinadas ceremonias.

3 Los tambores de los sami o lapones, denominados noitarummut, servían para que los chamanes realizaran sus rituales y ceremonias e invocaran a los espíritus y divinidades mediante cánticos. Generalmente se golpeaban con un martillito realizado con cuerna de reno. Por medio del sonido, el chamán sami era capaz de invocar a la divinidad y de actuar como oráculo. Ver algunos buenos trabajos en RYDNING, H.: «The Saami drums and the religious encounter

y Siberia<sup>4</sup> hasta el continente africano<sup>5</sup>.

Pero la presencia del sonido sagrado, además, se halla en lugares tan extraordinarios e inimaginables como en los paneles rocosos de los cañones del SW de EE.UU<sup>6</sup> o en las entrañas de las cavernas francesas, donde se oculta el arte rupestre paleolítico<sup>7</sup>.

En el continente africano, en concreto entre los bantúes del centro del continente y entre los fang de Guinea Ecuatorial, según nos ilustra Akomo Zoghe, el tambor servía para transmitir y traducir las palabras y la sabiduría de los ancestros difuntos a los familiares vivos<sup>8</sup>. Es decir, era una comunicación desde

---

in the 17th and 18th centuries». *The Saami Shaman Drum*. Ed. by T. Ahlbäck and J. Bergman. *Scripta Instituti Donneriana Aboensis*, 14, Donner Institute, Åbo, Finlandia, 1991. 28-51. Del mismo autor: *The end of drum-time. Religious change among the Lule Saami, 1670s-1740s*, Uppsala, 1993. SOMMARSTRÖM, B.: «The Saami shaman's drum and the star horizons», *The Saami Shaman Drum*. Ed. by T. Ahlbäck and J. Bergman. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 14, Donner Institute, Åbo, Finlandia, 1991. 136-168.

4 HAMAYON, ROBERTE: *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Société d'Ethnologie, Natterre, 1990. Capítulo X.

5 BASCOM, William R.: *Drums of the Yorùbá of Nigeria*, Folkways Records and Service Corporation, 1953. Ethnic Folkways Library: Album No. FE 4441. LAOYE, I, Timi of Ede: «Yorùbá Drums», *Nigeria Magazine*, n° 45, 1954. 4-13. BEIER, Ulli: «Three Ìgbìn Drums from Igbomina», *Nigeria Magazine*, N° 78 (Sept. 1963). 154-163. EUBA, Akin: *Yorùbá Drumming; The Dundun Tradition*, West Germany, Bayreuth University, 1990. AJAVI, Omofolabo S.: *Yoruba Dance: The Semiotics of Movement and Body Attitude in a Nigerian Culture* Trenton, NJ, Africa World Press, 1998. DE SILVA, Tamara: *Symbols and ritual: the socio-religious role of the Igbìn drum family*, University of Maryland, 2006.

6 En EE.UU., por ejemplo, se han estudiado recientemente las íntimas relaciones entre los paneles rocosos con pinturas rupestres y las reverberaciones y ecos de sonidos que se detectan en ellos. Un precioso estudio en: STEVEN J. WALLER: «Spatial correlation of acoustic and rock art exemplified in horseshoe canyon», *American Indian Rock Art*, 24, 1997. 85-94. Al que hay que añadir STEINBRING, J.: «Phenomenal Attributes: Site Selection Factors in Rock Art», *American Indian Rock Art* 17, 1992.102-113. WALLER, S. J.: «Sound reflection as an explanation for the content and context of Rock Art», *Rock Art Research*, 10, 1993. 91-101.

7 DAMS, L.: «Paleolithic lithophones: description and comparisons», *Oxford Journal of Archaeology*, 4, 1985. 31-46. DAUVOIS, M. y BOUTILLON: «Etudes acoustiques au Réseau Clastres: salle des peintures et lithophones naturels», *Bulletin de la Société Préhistorique Ariège-Pyrénées*, 45, 1990. 175-186. REZNIKOFF, I. y DAUVOIS, M.: «La dimension sonore des grottes ornées», *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 85, 1988. 238-246.

8 AKOMO ZOGHE, C.: «El papel antropológico y social del tambor y el tam-tam entre los bantú de África central y de Colombia (San Basilio de Palenque) siglo XVII», en *Homo Habitus*, publicación electrónica, edición n° 5, octubre, 2007. Es muy interesante la descripción del ritual de la tala del árbol para confeccionar el tambor sagrado, así como el rito mágico de evitar todo contacto con la mujer el día antes de tocar el tambor. Ver, igualmente, BARRIGA MONREY, M. L.: «La historia del tambor africano y su legado en el mundo», *El artista, Revista*

lo elevado hacia lo inferior, mientras que en los tamborileros de la península Ibérica, por el contrario, es lo ínfimo de nuestra especie que expresa su dolor ante la occisión de lo divino (en principio y a la espera de nuevos debates y perspectivas). Aunque tanto en el África negra como en el Mediterráneo se trata de propiciar una comunicación fluida entre ambos mundos.

En esta ocasión deseamos destacar, fruto de una lectura casual de una obra de Ibn Arabí, la extraordinaria escena que el místico sufí murciano describe cuando habla de una anciana mística en Sevilla<sup>9</sup>.

## 2. Descripción de Nunna Fátima y de su adufe, según Ibn Arabí

Cuando Ibn Arabí repasa las vidas y biografías de santones de al-Andalus, expone cuestiones de mística y de sufismo realmente interesantes, algunas de las cuales se relacionan con la sacralidad del sonido. Nos sedujo enseguida la alusión a la mística Nuna Fátima, nonagenaria que vivía de la caridad y en la pobreza absoluta, si bien reconocida su santidad por todos los musulmanes, y que el filósofo murciano sitúa en la ciudad de Sevilla.

El texto es formidable y consideramos que el presente artículo, entendido únicamente como un avance del estudio, es una novedad. Al margen del análisis del protagonismo de la mujer en Al-Andalus, y de su elevada consideración cuando alcanzar un grado de misticismo reconocido por todos<sup>10</sup>, la información derivada del rito merece una breve exégesis.

Lo reproducimos:

*Desde aquel día conocí el grado excelso que esta mujer ocupaba a los ojos de Dios, cuando me dijo que la Fatihah<sup>11</sup> le servía como criado (...).*

---

*de investigaciones en Música y Artes Plásticas*, 1, Universidad de Pamplona (Colombia), 2004. 30-48.

9 IBN ARABÍ: *Vidas de santones andaluces*, Madrid, Edición de Miguel Asín Palacios, Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1933 [ed. facsímil de Editorial Maxtor, Valladolid, 2005]. Págs. 181 ss. La cita concreta del adufe que propicia el éxtasis místico, se encuentra en la de la página 183.

10 MARÍN GUZMÁN, R.: «Al-Khassa Wa'al-'Amma, la élite y el pueblo común en la historia social de al-Andalus. Una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España musulmana (711-1090)», *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIV, nº 3, (110), 1999. 483-520.

11 Se refiere a la primera sura del Corán y que significa «La que abre»: MAÍLLO SALGADO, F.: *Vocabulario básico de historia del Islam*, Madrid, Akal, Universitaria, 1987. Pág. 63. PAREJA, Félix M.: *La religiosidad musulmana*, Madrid, BAC, 1975. Págs. 21, 28, 30, 56, 59, 61, 82...etc. La fatihat al-kitab, según la traducción de Pareja, dice así: «En nombre de

A continuación se presenta una mujer ante Nunna Fátima e Ibn Arabí. Ella solicita que regrese su esposo que se encuentra en la población de Jerez de Sidonia. Entonces, Nunna Fátima, ante la súplica de la esposa y el ruego del místico murciano, accede y realiza el siguiente ritual:

*Ella entonces exclamó: oído y obedecido, voy a enviar por él a la Fatiha, encargándole que traiga al marido de esta mujer. Y poniéndose a recitar conmigo el capítulo primero del Alcorán, le dio forma real. Entonces comprendí su excelso grado místico, pues a medida que iba recitando la Fatiha, iba también dándole forma corpórea, aunque etérea, y haciéndole nacer. Una vez que la hubo formado de esta manera, le oí que decía: ¡Oh, Fatiha, vete a Jerez de Sidonia y tráete al marido de esta mujer! No le dejes hasta que vengas con él. Aún no había transcurrido desde que se fue, el tiempo indispensable para recorrer el camino, cuando el marido llegó adonde estaba su mujer. Ella entonces (Nunna Fátima) púsose a tañer el adufe en señal de regocijo...*

Admitamos, como destaca Ibn Arabí, que el adufe<sup>12</sup> le sirve a la mística sevillana para expresar la alegría<sup>13</sup>, porque Alá ha escuchado su ruego y ha permitido la llegada del esposo de la mujer suplicante. De modo semejante se expresa María, la profetisa judía y hermana de Aarón, cuando el pueblo hebreo cruza el mar Rojo. Entonces palmea el tímpano y anima al resto de las mujeres para que así manifiesten la alegría por la victoria que acaban de obtener sobre el faraón y su ejército (*Éxodo 15, 20*).

---

Allah, el Clemente, el Misericordioso, loor a Allah, Señor del Universo, el clemente, el misericordioso, el Soberano del día del juicio. A ti adoramos, de ti imploramos ayuda. Guíanos por el camino recto, el camino de los que favoreces, no el de los que incurren en tu enojo, ni de los que se extravían».

12 Una especie de pandero con membrana, cuadrado. El adufe lo encontramos también en el Libro I de Samuel (10, 5), cuando Saúl se encuentra con un grupo de profetas que baten este instrumento en su trance, ya que Samuel asegura al rey que alcanzará un estado nuevo espiritual a través del ritmo y del sonido. Ver otros usos y situaciones del adufe en la Biblia en: *Los tambores. Sonido, comunicación y sacralidad*, I Certamen Nacional sobre los Orígenes del Tambor, Hellín, 1992. Pp. 23 ss.

13 Pese a las reticencias del mundo islámico por la poesía y la música y su posible vinculación con los demonios y los malos espíritus. Para este asunto, porque también hubo místicos sufíes que recurrían al sonido y a la música para sus accesos, ver SANJUL, Serafín: «Música y canción en la tradición islámica», *Anaquel de Estudios Árabes*, IV, 1993. 53-76

Pero nosotros añadimos que probablemente el adufe, como instrumento membranófono, está participando también en el instante sacral en el cual interviene la palabra divina, para los musulmanes reflejada en el Corán, al mismo tiempo que se escucha la oración de la santa Nunna. Del mismo modo, los tambores cristianos intervendrán siglos después en la comunicación entre la especie humana, representada en los disciplinantes y penitentes, y el Cristo divino que ha muerto temporalmente y debe resucitar. En suma, tanto el adufe como el tambor ayudan a suscitar, en el trance místico, la búsqueda y la presencia de Dios, así como de Su palabra.

Hay, indudablemente, otros asuntos de enorme interés en este texto, como es la materialización de la palabra por medio de la plegaria, de la oración. Aquí, la palabra adquiere el valor de sonido primordial, como se refleja en el Evangelio de San Juan, cuando proclama que al principio era el Verbo y que el Verbo era Dios (Jn. 1, 1).

Por otra parte, recordemos que la Fatiha se entona y pronuncia también durante las fiestas nupciales, por lo que Nuna Fátima en realidad no realiza un sortilegio, sino una evocación y reiteración piadosa del juramento de fidelidad entre los esposos<sup>14</sup>.

### 3. La mística del sonido

Esta circunstancia, el acceso a estados de conciencia alterados o el logro de arrebatos místicos por medio de los sonidos de percusión, también lo encontramos en los chamanes de Laponia o de Siberia, según nos relata Hamayon<sup>15</sup>, investigadora que describe, en un relato mítico, la unión mística entre la Hija del Señor del Bosque, divinidad cazadora y encarnada en un tambor, y un cazador-chamán. La joven diosa establece así un vínculo, una hierogamia, con el chamán-cazador a través del instrumento.

Y del mismo modo en África. Cuando el antropólogo francés Griaule<sup>16</sup> vivió y estudió entre los Dogón del Níger, su principal informante, el invidente anciano Ogotemmêli, le indicó que los tambores habían sido creados por Dios para que los hombres se comunicaran con él y para que recibieran mensajes de la divinidad.

14 PAREJA, Félix : *Op. Cit.*, pág. 82.

15 HAMAYON, Roberte: *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'Ethnologie, Nanterre, 1990. En concreto el capítulo X y página 459.

16 GRIAULE, Marcel: *Dios de agua*, Barcelona, Alta Fulla, 1987. Pág. 65 ss.

La actitud, los gestos y la danza con adufe que emprende Nunna Fátima, nos recuerda un trabajo de Jordi Aguadé<sup>17</sup> sobre los Gnawa, cofradías marroquíes cuyos miembros eran capaces de sanar a los enfermos, además de contener y apaciguar a los espíritus maléficos que ocasionaban las dolencias, por medio de bailes, música, cantos terapéuticos e instrumentos.

Por tanto, la importancia del texto indicado de Ibn Arabí radica en que los instrumentos de percusión no se usaron únicamente en ámbitos militares dentro del mundo islámico, sino en un ambiente de sacralidad, de intimidad espiritual de los sufíes.

Sabemos que en el siglo XI, cuando acuden tropas enviadas por Alfonso VI para que colaboren con el Cid, sus hombres, los cristianos del rey, quedan espantados por el sonido trepidante de los tambores de guerra de los almorávides. Por el contrario, las huestes del Cid, habituadas a combatir al Islam desde hacía años, no se inmutan, ni sufren el pavor que experimentan las recién llegadas del corazón de Castilla<sup>18</sup>.

En consecuencia, la aparición de este adufe andalusí, redoblado o palmeado por las manos de la mística Nunna Fátima, nos introduce en un rito de acceso al éxtasis por medio de sonidos rítmicos y de percusión, y en el que la palabra de Alá se encarna y sirve de vehículo a la mística.

Pero el asunto es sumamente complejo, porque el mismo Ibn Arabí, en la misma obra que hemos citado y empleado, nos presenta otro fragmento en el que el místico murciano detesta el adufe e indica sus negativas connotaciones musicales, porque es capaz de distraerle de su piedad y devoción religiosa en los rezos de la mezquita. Reproducimos igualmente el texto, traducido por Asín Palacios:

---

17 AGUADÉ, Jordi: «Sobre los Gnawa y su origen», *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 4, 1999. 157-166. Y, por orden cronológico: WELTE, Frank Maurice: *Der Gnawa-Kult. Trancespiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in Marokko*, Frankfurt, Peter Lang, 1990. PÁQUE, Viviana: *La religión des esclaves. Recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*, Bérghamo, Moretti e Vitali Editori, 1991. WELTE, Frank Mauric y AGUADÉ, Jordi: *Die lieder der Gnawa aus Mekner*, Marburg, Diagonal-Verlag, 1996. CHLYEH, Abdelhafid: *Les Gnaoua du Maroc. Itinéraires initiatiques, transe et possession*, Grenoble, Éditions Le Pensée Sauvage, 1998. HELL, Bernard: *Le tourbillon des génies: au Maroc avec les Gnwa*, París, Flammarion, 2002.

18 *Poema del Mto Cid*: versos 2344-2347. Los versos 693-697 que relatan el sitio de Alcocer y los versos 1657-1662, que describen el cerco de Valencia, igualmente recogen la presencia de los atamores musulmanes. Ver otras citas sobre tambores en la literatura medieval en: JORDÁN MONTÉS, J. F. y GONZÁLEZ BLANCO, A.: *Los tambores. Sonido, comunicación y sacralidad. Aportación al conocimiento de la Semana Santa*, I Certamen Nacional de Ensayo sobre los Orígenes del Tambor (Primer Premio), Hellín, 1992.

*Aprendía yo, siendo niño, lecturas alcoránicas bajo la dirección de este maestro (Abu-l-Hasan al-'Utmani), cuando oyó tocar un adufe, y poniéndose los dedos en las orejas, calló de repente y se sentó durante un rato. Luego me preguntó: <¿Ha cesado ya de sonar ese adufe o no?> Yo le respondí: <No>. Y en vista de que el ruido continuaba, se levantó, y con los dedos tapándose todavía las orejas, se marchó a casa. Desde ella me envió llamar; fui y terminé de darle mi lección de lectura alcoránica».*

Este místico, añade Ibn Arabí, «jamás enseñó en sus lecciones textos poéticos».

Ambos textos, el anterior referido a Nunna Fátima, y el presente de Abu-l-Hasan al-'Utmani, en apariencia son diferentes, pero reflejan una doble y distinta actitud ante el extático adufe.

En un caso, la mística Fátima recurre a él, al adufe, en su propia casa, para acceder al estado de trance y captar y moldear la palabra sagrada de la Fatiha, con el fin de lograr un propósito, no necesariamente religioso, aunque sí de caridad y de ayuda al prójimo. Lo más curioso y de hecho es que, desde la perspectiva de un estudio de etnología, actúa como una hechicera que es capaz de seducir con sus filtros y pócimas a un amante desdeñoso o a un esposo despreocupado, tal y como hemos estudiado en la serranía<sup>19</sup>. Pero a diferencia de las hechiceras andaluzas o murcianas del siglo XIX y XX, Nunna Fátima practicaba la pobreza voluntaria y el ayuno: «... no comía sino de las sobras que la gente arrojaba a las puertas de sus casas; y aún de estos desperdicios, era poquísimos lo que comía».

El místico, por el contrario, rechaza ese instrumento y esa modalidad de acceso a lo divino, y se recluye en las piadosas lecturas del Corán y en las clases, impartidas únicamente en el reducto sagrado de la mezquita: «*Era muy refractario al trato de la gente y amaba la soledad y el aislamiento. Fue austero, asceta, místico contemplativo, que sin cesar estaba en la presencia de Dios, fervoroso en las prácticas de la piedad, ansioso de llegar a la unión con Dios*». Es decir, dos modelos de místicos, uno de raigambre popular, en contacto permanente con las gentes sencillas hispanomusulmanas de al-Andalus, y el otro culto y elitista, vinculado al mundo intelectual, que reaccionan de una forma diferente ante lo sagrado y ante el sonido del adufe.

De todos modos, la percepción que de esta circunstancia sobrenatural de Nunna Fátima manifiesta Ibn Arabí, no desentona con lo que se admitía en la

<sup>19</sup> JORDÁN MONTÉS, J. F. y DE LA PEÑA ASENCIO, A.: *Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y Nerpio*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1992.

España medieval, incluso en el mundo de las comunidades judías. El rabino y médico cordobés Maimónides, en el siglo XII, aceptaba con naturalidad la sintonía y conciliación de los milagros con los conocimientos proporcionados por la ciencia y emanados de la ley natural<sup>20</sup>.

El dilema radica ahora en encontrar nuevas fuentes literarias que corroboren los datos expuestos anteriormente y que permitan, quizás, explicar cómo una tradición hispanomusulmana de carácter místico pudo acaso influir en la aparición de los instrumentos de percusión en ciertas ceremonias cristianas, relacionadas más tarde con la Semana Santa. Varios investigadores adscritos a las teorías arabistas han sugerido que la mística islámica de tendencia sufi influyó poderosamente en la literatura espiritual cristiana<sup>21</sup>, y citaban en concreto la relación positiva entre Ibn Arabí y S. Juan de la Cruz.

El tránsito de elementos antropológicos y religiosos del mundo espiritual del ámbito islámico al ámbito cristiano, no debió ser nunca brusco, pero Nunna Fátima es otro indicio más que merece ser indagado con más acierto y profundidad que nosotros<sup>22</sup>.

---

20 LLAMAS, José: *Maimónides*, Madrid, Biblioteca de la Cultura Española, 1934 (¿?). Págs. 38 y 243 ss., por ejemplo y, en particular, en su obra *Doctor de perplejos*, I, 66.

21 ASÍN PALACIOS, M.: «Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz», *Al-Andalus*, 1, Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1933. 7-79. HATZFELD, Helmut: *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid, Gredos, 1955. CUEVAS, Cristóbal: *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española*, Madrid, Colección Fundamentos, 28, Istmo, 1972. Parte II, págs. 219 ss., y 239 ss.

22 Los milagros en el mundo islámico, incluso en ambientes selectos, no están proscritos o desdenados, ya que aparecen desde sus orígenes y en protagonistas que disponían de amplios conocimientos en medicina, astronomía, ciencias naturales o matemáticas: LOEBENSTEIN, Judith: «Miracles in si'i through a case-study of the miracles attributed to imam Gafar al-Sadiq», *Arabica*, L (2), 2003. 199-244.