

UNA PRIMERA PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN PARA LOS PLOMOS CON EPIGRAFÍA ÁRABE A PARTIR DE LOS HALLAZGOS DE NINA ALTA (TEBA, PROVINCIA DE MÁLAGA)

Virgilio MARTÍNEZ ENAMORADO
Málaga

BIBLID [1133-8571] 10 (2002-2003) 91-127

Resumen: Presentamos un estudio de varios plomos con epigrafía árabe encontrados en Nina Alta (Teba, Málaga), aportando distintas interpretaciones sobre la funcionalidad de estos pequeños objetos.

Palabras clave: Plomos. Talismán. Amuleto. Insignias religiosas. Inscripciones árabes.

Abstract: We want to offer an analysis about several leads with arabic inscriptions founded in Nina Alta (Teba, province of Málaga). We're going to contribute to the interpretation about the use of these objects.

Key words: Talisman. Amulet. Religious Medal. Arabic Inscriptions.

1. A modo de introducción

En el destacado lugar arqueológico de Nina Alta (término municipal de Teba, provincia de Málaga) se han recogido varios plomos con inscripción árabe merecedores de un trabajo de recopilación y estudio como el que proponemos en esta ocasión. Estamos seguros de que el lugar proporcionará más piezas de esta tipología, ya que, de hecho, sabemos que algunos coleccionistas particulares guardan otros ejemplares a los que no hemos podido tener acceso.

En general, el estudio de estos materiales suele presentarse de manera

descontextualizada, circunstancia debida al hecho de que mayoritariamente son hallazgos obtenidos de manera traumática mediante intervenciones clandestinas con detectores de metales. La intención final, introducir estos plomos en el mercado de antigüedades, suele ser, aunque inconfesable ante las autoridades, manifiesta. Pocos son los que forman parte de colecciones museísticas públicas. Casi ninguno, por lo demás, ha sido hallado en intervenciones arqueológicas de carácter científico. Que sepamos, únicamente reúnen esta característica tres moldes: el encontrado en Vascos (Toledo)⁽¹⁾, el hallado en la excavación de Cercadilla (Córdoba)⁽²⁾ o el descubierto en Serpas (Portugal)⁽³⁾, así como algún ejemplar, como el encontrado en una intervención en Priego de Córdoba⁽⁴⁾. Finalmente, en las excavaciones llevadas a cabo en el Paseo de las Palmeras de Ceuta se ha podido localizar otro molde, en este caso circular, copia de los prototipos monetales *hammūdīes* fechado entre el siglo XI y el XII que en su reverso porta placa rectangular decorada con motivos vegetales y geométricos destinada a formar parte de un elemento de joyería⁽⁵⁾.

Por ello, hacemos nuestras las palabras de Barceló y Labarta relativas a estas penosas circunstancias que se siguen repitiendo insistentemente, sin que las autoridades tomen cartas en el asunto: "La aparición de piezas similares a la que nos ocupa no es rara, en especial en los últimos tiempos, ya que el detector de metales permite encontrar objetos que pasarían desapercibidos a simple vista. Por desgracia, casi todas ellas van a parar a colecciones particulares y raras veces se conoce su existencia, no son leídas ni publicadas, y se nos priva así de una parte de nuestro pasado. Sería bueno que quienes las posean las donaran a los museos o al

-
- (1) R. Izquierdo Benito, *Excavaciones en la ciudad hispanomusulmana de Vascos (Navalmoralejo, Toledo). Campañas 1983-1988*, Toledo, 1994, p. 42, fig. 63, nota 1; Ídem, *Vascos. La vida cotidiana en una ciudad fronteriza de al-Andalus*, Toledo, 1999, p. 167, nº 134.
- (2) R. Hidalgo, F. Alarcón, M. C. Fuertes, M. González y M. Moreno, "Cercadilla: un yacimiento clave para la historia de Córdoba", *Revista de Arqueología*, 163 (1994), p. 48.
- (3) A. M. Soares, "Um molde islâmico encontrado em Pias (Serpas)", *Arqueologia Medieval*, 2 (1993), pp. 219-220; A.G.M. Borges, "318. Molde para amuleto. Xisto", *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo*, catálogo de la exposición del Museu Nacional de Arqueología en Lisboa, Lisboa, 1998, p. 266, ficha del catálogo nº 318.
- (4) Según tuvo la gentileza de comunicarnos el arqueólogo de esta localidad y director de su museo, D. Rafael Carmona Ávila.
- (5) D. Bernal Casasola y J. M. Pérez Rivera, *Un viaje diacrónico por la historia de Ceuta. Resultados de las intervenciones arqueológicas en el Paseo de las Palmeras*, Ceuta, 1999, pp. 126-127, lám. XXXVIII, A y B.

menos facilitaran fotografías y calcos para su estudio”⁽⁶⁾.

Describa esta situación, se comprenderá que la realización de un estudio concienzudo de este conjunto de piezas, de grandes posibilidades para la datación de los contextos arqueológicos en los que se integran por la epigrafía en lengua árabe que suelen contar, haya resultado hasta hoy prácticamente imposible. En todo caso, algún análisis riguroso realizado recientemente sobre este tipo de piezas⁽⁷⁾ viene a demostrar la necesidad de insistir en la publicación de ejemplares, aunque sean hallazgos aparentemente aislados y descontextualizados, que nos permitan avanzar en sus aspectos funcionales, textuales y cronológicos. Con ese ánimo, presentamos esta contribución.

La relevancia arqueológica de estos objetos es más destacada de lo que las dimensiones de los mismos y el desinterés demostrado por la investigación pudieran hacer pensar, como prueba, por ejemplo, alguno de los usos que ciertas fuentes asignan a los llamados “talismánes” o “armuletos”, términos que, en cualquier caso, hay que someter, al menos en algunos casos, a revisión: en la infancia estos objetos actúan contra el mal de ojo, considerado una de las creencias que más capital influencia ha tenido en las manifestaciones artísticas de lo islámico a lo largo de la historia⁽⁸⁾, y durante la circuncisión⁽⁹⁾; en la madurez son imprescindibles para determinadas coyunturas como pueden ser el arreglo de situaciones conflictivas en el matrimonio⁽¹⁰⁾ o creación de condiciones favorables para ultimar bodas⁽¹¹⁾. La enorme variedad formal, aunque no tanto textual en el caso de que presenten pasajes escritos, permite hacernos una idea bastante precisa sobre la divulgación de estos elementos en contextos rurales, ya que es muy difícil

- (6) C. Barceló y A. Labarta, “Lámina con inscripción árabe de Palma del Río”, *Ariadna*, 8 (1990), pp. 101-102.
- (7) C. Barceló, A. Labarta y R. Azuar, “El plomo árabe del Cabezo de las Tinajas (Rojales, Alicante)”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 11 (1997), pp. 265-275.
- (8) E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, París, 1935.
- (9) H. Pérez, *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, ed. en castellano de la ed. francesa de 1953 con trad. de M. García Arenal, Madrid, 1983, pp. 297-298.
- (10) Por ejemplo, así lo recoge al-Wansarist; *al-Mīyār al-Mūrib wa-l-Yāmīl al-Mugrib ‘an fatāwī ‘ulamā’ Ifriqiyā wa-l-Andalus wa-l-Maghrib*, ed. Muhammad Ilaŷyī, 13 vols., Rabat, 1981, XI, p. 171; V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Miyyār d’al-Wansarist*, Madrid, 1995, p. 467, n° 21.
- (11) Por ejemplo, *al-Mīyār al-Mūrib*, XII, pp. 55-56; V. Lagardère, 1995, p. 472, n° 42.

encontrar una pieza idéntica a otra en el elenco que se ha estudiado hasta ahora. Entre los conservados, casi todos se han facturado en soporte metálico, siendo bastante más infrecuente el hallazgo de ejemplares considerados “amuletos” sobre papel, por razones elementales de conservación. En este último caso, estas leyendas debían ser transportadas en pequeñas bolsitas, unas hechas de tela, otras de plomo o de distintos metales, destinadas a ser colgantes que penderían del cuello. Es bastante probable que las pequeñas bolsas de plomo que se han encontrado en el mismo lugar de Nina Alta (Lám. I), con adornos geométricos en algunos casos, sirvieran para tal uso⁽¹²⁾. Asimismo, estos manuscritos coránicos eran llevados en el bolsillo, entre las ropas o cosidas a ésta. Uno de los escasos conjuntos talismánicos en papel encontrados es el de Tórtolas (Zaragoza) que apareció en una bolsita de tela cosida y encerrada⁽¹³⁾. Otro de los grupos de piezas estudiados es el de Ocaña (Toledo)⁽¹⁴⁾. Asimismo, no es descabellado pensar que la circunstancia repetida en este tipo de hallazgos, el pliegue sobre sí mismos “en forma de trípticos cerrados” de la mayor parte de los plomos, obedezca al hecho de que entre las dobleces se incluyera algún papel o pergamino⁽¹⁵⁾.

Conviene hacer mención de la terminología árabe para designar estos objetos, que adolece para su catalogación de la misma problemática que observamos en su funcionalidad: resulta muy difícil de fijar y esa variedad de

-
- (12) Un ejemplar de portamuletos de lujo en oro de origen iraní con epigrafía (*al-mulk li-llāh*) es custodiado en el Museo Nacional de Kuwait; cfr. M. Jenkins (ed.), *Islamic Art in the Kuwait National Museum. The al-Sabah Collection*, Londres, 1983, p. 33. Si nos atenemos a su tamaño, alguna otra piezas, de cronología más reciente, es posible que sirviera para portar asimismo amuletos, caso de un recipiente del Museo Dar Jamaï de Mequínez; cfr. *De l'Empire romain aux Villes impériales: 6000 ans d'art au Maroc* (catálogo de la exposición del Musée du Petit Palais), París, 1990, p. 454, nº 614.
- (13) M. J. Cervera Fras, “Los talismanes árabes de Tórtolas”, *Turiaso VII* (Monográfico: el Islam en Aragón), Tarazona, 1987, pp. 225-274.
- (14) J. Martínez Ruiz y J. Albaracín Navarro, “Libros árabes, aljamiado-mudéjares y bilíngües descubiertos en Ocaña (Toledo)”, *Revista de Filología Española*, LV (1972), pp. 63-64; J. Martínez Ruiz, “Un nuevo texto aljamiado: el recetario de sahumerios en uno de los manuscritos árabes de Ocaña”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 30 (1974), pp. 3-19; J. Albaracín Navarro, “La magia en la medicina de los musulmanes andalusíes, los mudéjares y los moriscos”, *La medicina en al-Andalus*, coord. C. Álvarez de Morales y E. Molina, Granada, 1999, pp. 223-236.
- (15) T. H. Ibrahim, “Evidencia de precintos y amuletos en al-Andalus”, *II Congreso de Arqueología Medieval Española*, Madrid, 1987, vol. II: *Comunicaciones*, pp. 706-710, particularmente p. 709.

vocablos obedece presumiblemente a la diversidad funcional. *hirz*, *yidwāl*, *qalfatryāt*, *tilsam*, *ḥamā'il*, *tamīm*, *azīm*, *ūdha*, *hāfiẓ*, *ḥamāya* o *jātim* son algunos de los étimos empleados para designar estos objetos. El más frecuente en el Magreb es *hirz*⁽¹⁶⁾ que tiene el significado de "amuleto"⁽¹⁷⁾.

Finalmente, hemos de mencionar el material sobre el que suelen estar hechas estas piezas, plomo, por el precio reducido de este material. Sin embargo, se especula con la posibilidad de que el material pueda tener que ver con implicaciones astrológicas, de tal manera que si en el texto cabalístico se manifestase una relación con Saturno, lo lógico sería recurrir al plomo, mientras que el cobre es alusivo a Venus⁽¹⁸⁾.



Lám. I. Recipiente metálico, posible contenedor de plomos.

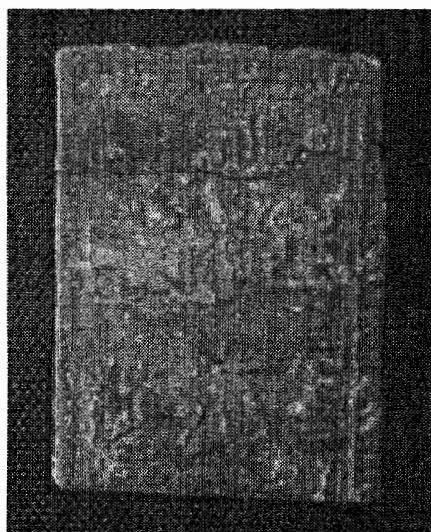
-
- (16) E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, ed. A. Jourdan, Argel, 1909, p. 146; R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols., 3^a. ed., Leiden, 1967, p. 397, s.v. *qalfatryāt*; G. Guastavino Gallent, "Magia y superstición en el Magreb", *Mauritania-Tánger*, 1947, pp. 14-15, 34-35 y 64-65; Carra de Vaux, EI², II, s.v. *ḥamā'il*, pp. 258-259; Ruska, EI², IV, s.v. *tilsm*, p. 806.
- (17) J. Albaracín Navarro, "Normas para escribir un alherze", *Al-Andalus-Magreb*, III (1995), pp. 55-71; Ídem, 1999.
- (18) A. G. M. Borges, "319. Molde para amuleto. Xisto", *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo*, catálogo de la exposición del Museu Nacional de Arqueología en Lisboa, Lisboa, 1998, p. 267, ficha del catálogo nº 319.

2. Catálogo

Plomo 1

Lectura:

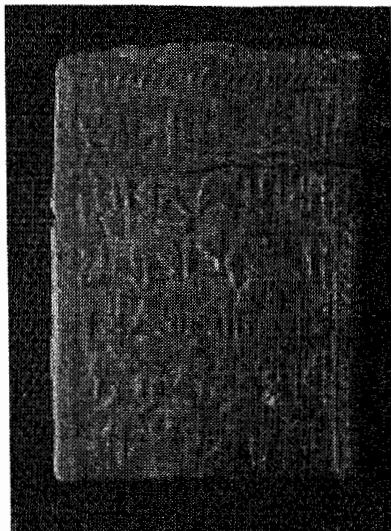
Cara A (Lám. II):



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ قَلْ هُوَ اللَّهُ
أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ
لَا إِلَهَ وَلَمْ يَوْ
لَا كَفِيلٌ لَمْ يَكُنْ

AZORA 112. *La fe pura.*
En el nombre de Dios, el Clemente
el Misericordioso. Dí: “El es Dios
Uno, Dios el Eterno
No ha engendrado ni ha
sido engendrado.
No tiene par”.

Cara B (Lám. III): AZORA 3, aleya 16 ó 18.



شَهَدَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
اللهُ الْأَكْبَرُ وَالْمَلائِكَةُ مُلْكُوا
الْعَالَمِينَ وَأَوْلَوْا الْعِلْمَ
قَائِمًا بِالْقُسْطَلَةِ لَا إِلَهَ إِلَّا
اللهُ الْأَكْبَرُ الْعَزِيزُ
الْحَكِيمُ [...]”

Dios atestigua que no hay
 Dios sino Él; los ángeles y los hombres dotados de
 ciencia,
 obrando con equidad, dicen: “No hay
 Dios sino Él, el Poderoso,
 el Sabio” [...]

Descripción formal: Se integra esta pieza en el grupo que T. Ibrahim⁽¹⁹⁾ califica de rectangular, tipología tan variopinta que este investigador afirma que no ha llegado a ver dos ejemplares idénticos. En ambas caras ofrece la típica disposición de cartela central con epigrafía limitada por un reborde con decoración de líneas paralelas inclinadas. En la parte superior central presenta punteado sobre la orla a la manera de gráfila, delimitada a su vez por otra línea continua. Está prácticamente íntegro, si bien en su parte inferior central ha perdido la última línea con escritura. La pieza se encontró doblada sobre sí misma, por lo que se tuvo que desplegar. Esa es la razón por la que presenta una pequeña rotura a la altura de su cuarto superior que, sin embargo, no ha dañado el texto epigráfico. Presenta epigrafía por las dos caras. Las letras árabes están hechas a molde y en relieve.

Medidas: 35 por 25 mm.

Estado de conservación: Bastante aceptable, pudiéndose realizar su lectura íntegra. En la cara A, algunos de los grafemas son difícilmente legibles, así como en las dos líneas inferiores de la cara B. Presenta rotura en la parte superior debida a que estaba doblado en tres partes, como suele ocurrir con estas piezas.

Características epigráficas y paralelos: Esta pieza muestra unas características epigráficas bastante bien definidas que permiten fecharla con cierta garantía. Algunos de los grafemas revelan una singularidad notable, por lo que su fechación se hace más fácil. En conjunto, el trabajo epigráfico es notable y bien ejecutado. Para nuestro propósito destacan las figuras 4, 13f, 15i y 18 que pasamos a analizar a continuación.

La fig. 4 es una de las más singulares de todo el conjunto, recordando su forma a la *kāf* (fig. 11) en otras piezas epigráficas prácticamente coetáneas a esta, por ejemplo, en el brocal de la *Madrasa al-Ŷadīda* de Ceuta que fechamos en el siglo XII⁽²⁰⁾. Se corresponde con el adorno conocido convencionalmente como “cuello de cisne”⁽²¹⁾, que en el siglo X acompaña las figs. 3, 11 y 14, extendiéndose a la 4 en centurias siguientes, proceso que conlleva la similitud morfológica de las figs. 4 y 11, como se comprueba en *Madīnat al-Zahrā*⁽²²⁾.

(19) 1987, p. 709, nº 6,7,8,9 y 10.

(20) V. Martínez Enamorado, *Epigrafía y poder. Inscripciones árabes de la Madrasa al-Ŷadīda de Ceuta*, Ceuta, 1998 (1998a), p. 62, figs. X y XI.

(21) Sobre ello, Martínez Enamorado, 1998a, pp. 68-73.

(22) M. A. Martínez Núñez, “La epigrafía del Salón de ‘Abd al-Rahmān III”, *Madīnat al-Zahrā’: el Salón de ‘Abd al-Rahmān III*, Córdoba, 1995, p. 137.

La fig. 13f es posiblemente la más innovadora del conjunto, por su tendencia a la cursivización. Ofrece dos partes plenamente diferenciadas: un cuerpo circular con vano redondeado y una prolongación grácil a la manera de “cuello de cisne” con cola de pez, curvándose sobre sí mismo, elemento que le confiere una gran originalidad y que le aproxima a modelos de la epigrafía cursiva del siglo XIII y siguientes. Sin embargo, tal innovación se afirma en el *Magrib al-Adnà* en fechas tempranas (en la inscripción de Sfax⁽²³⁾, por ejemplo, en un cílico bastante cuidado aparece tal morfología para la fig. 13f)

La fig. 15a presenta cierto parecido con morfologías almerienses, si bien esa similitud no es determinante a la hora de fijar cronologías precisas⁽²⁴⁾.

La fig. 18, por su parte, ofrece paralelos fácilmente reconocibles en la epigrafía almeriense, todos ellos del siglo VI de la H.⁽²⁵⁾, contando incluso con algún ejemplar con fecha expresa (520/1126)⁽²⁶⁾.

Características textuales y paralelos: Una característica que se ha de reseñar de esta pieza es la partición incorrecta de las palabras, por un lado, y la presentación errónea de alguna de ellas, caso de *qā'im* (*sic*, por *qā'im*^{an}).

En la cara A figura una de las azoras a la que con más frecuencia se recurre en los distintos plomos epigrafiados, por representar un resumen del credo islámico, la CXII (*sūrat al-ijlāṣ*= azora de la fe pura). Aparece frecuentemente en obras arquitectónicas⁽²⁷⁾ y en todo tipo de piezas; entre los considerados amuletos la

- (23) Una reproducción en L. Golvin, “Les modes d'expression artistique au Maghreb Médiéval. L'apogée de la civilisation islamique dans l'Occident arabe”, *Aix-en-Provence*, 1991, p. 259, fig. 209.
- (24) M. Ocaña Jiménez, “Historia y epigrafía en la Almería islámica”, *Homenaje al Padre Tapia. Almería en la Historia. I Encuentro de Cultura Mediterránea* (Almería, 1986), Almería, 1988, p. 18, fig. 3, quien ofrece una tabla con la evolución de esta figura en la epigrafía almeriense.
- (25) M. Ocaña Jiménez, *Repertorio de inscripciones árabes de Almería*, Madrid-Granada, 1964, p. 39, nº 42, lám. XVIII; M. Acién Almansa y P. Cressier, “Las inscripciones árabes de Senés (Almería)”, *Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez*, Córdoba, 1990, p. 30, fig. 3.
- (26) M. Ocaña Jiménez, 1964, pp. 50-51, nº 53, lám. XXII.
- (27) En Ronda, por ejemplo, lo hallamos en las yeserías de la alacena situada en la sala norte de la Casa del Gigante; reproduce una fotografía en la que se observa en detalle esta epigrafía S. Giménez Reyna, *Memoria arqueológica de la provincia de Málaga hasta 1946*, Madrid, 1946; ed. facsímil de R. Puertaa Tricas, Málaga, 1998, lám. LIX. Sobre esta residencia meríní-nazarí, A. Orihuela Uzal, *Casas y palacios nazaríes. Siglos XIII-XV*, Madrid, 1996, pp. 367-376.

encontramos en numerosos ejemplares, fuera también de al-Andalus⁽²⁸⁾. Recordemos como en el *Libro de Dichos Maravillosos* se recomienda el empleo de esta azora para situaciones muy variadas⁽²⁹⁾.

En algunas de estas piezas, como es la que nos ocupa⁽³⁰⁾, se incluye la *basmala* inicial; así ocurre en la lipsanoteca del Museo Arqueológico Nacional⁽³¹⁾, en un molde encontrado en el pago de Las Guájaras (Colmenar, Málaga)⁽³²⁾, en alguno de los ejemplares estudiados por T. Ibrahim⁽³³⁾, en ejemplares del Museo de la Casa de la Moneda⁽³⁴⁾ o en la pieza de un pago de Cártama⁽³⁵⁾. En otros ejemplares, por el contrario, falta la *basmala* introductoria, como sucede en el molde procedente de Vascos (Navalmoralejo, Toledo)⁽³⁶⁾, en el hallado en las excavaciones de *Madīnat Ilbīra*⁽³⁷⁾, en el molde que custodia el Museo Regional Rainha D. Leonor de Beja (Portugal)⁽³⁸⁾ o en el nº 2 de la serie estudiada en este

-
- (28) F. Maurici y B. Giambona, "La 'Montagnola' di Monte Palmeto. Un importante sito islámico in provincia de Palermo", *Archéologie Islamique*, 7 (1997), p. 116, fig. 4.
 - (29) *Libro de Dichos Maravillosos* (*Miscláneo morisco de magia y adivinación*), introducción, interpretación, glosarios e índices por A. Labarta, Madrid, 1993.
 - (30) Sin embargo, en el amuleto nº 2 de los estudiados en esta ocasión antes de la azora 112 no consta la *basmala*.
 - (31) J. Zozaya, "Una lipsanoteca andalusí", Homenaje al profesor Martín Almagro Basch, Madrid, 1983, vol. IV, pp. 123-130.
 - (32) B. Ruiz González, "Un molde musulmán de fundición", *Jábega*, 16 (1976), pp. 35-37.
 - (33) 1987, p. 709, nº 6. Asimismo aparece en un ejemplar circular procedente de Alcalá del Río junto con la azora 113; cfr. T. Ibrahim, "Notas sobre un amuleto andalusí y la problemática de las monedas perforadas", *Boletín de Arqueología Medieval*, 2 (1988), pp. 137-138, fig. 1.
 - (34) B. Moll i Mercadal, "Grupo A. Plomos de ámbito árabe", en M. Crusafont i Sabater, J. Labrot y B. Moll i Mercadal, *Plomos y jetones medievales de la Península Ibérica*, Asociación Numismática Española, Barcelona, 1996, p. 110-111, nº 30.
 - (35) C. Gozalbes Cravioto, "Contribución a la carta arqueológica medieval del término municipal de Cártama (Málaga)", *Boletín de Arqueología Medieval*, 2 (1988), lám. p. 83.
 - (36) R. Izquierdo Benito, 1994, 42, fig. 63, nº 1, lám. XIX; Ídem, 1999, 167, nº 134.
 - (37) M. Gómez-Moreno González, *Medina Elvira*, Granada, 1888; ed. facsímil por M. Barrios Aguilera (Granada, 1986), p. 22, lám. XVI, nº 216. Este ejemplar y el que exhibe el Museo Arqueológico de Granada, ambos hallados en Madīnat Ilbīra, son considerados por el contexto en el que fueron encontrados de los más antiguos de todos los estudiados en el antiguo territorio de al-Andalus. Posiblemente, comparten esa antigüedad con el molde encontrado en la ciudad de la Marca Media de Vascos.
 - (38) J. R. Marinho, "Moedas de cobre de época muçulmana encontradas em Beja", *O Arqueólogo Português*, S. 3, IV (1970), pp. 285-287; Borges, 1998b, p. 267, nº 319.

trabajo⁽³⁹⁾, así como en un ejemplar, al menos, de los estudiados por T. Ibrahim⁽⁴⁰⁾ o en otro de los hallados en el sur de Córdoba⁽⁴¹⁾. A veces se incluye la azora en el interior del arco, quedando rodeado por fórmulas introductorias muy socorridas que se desarrollan fuera de ese espacio en los bordes⁽⁴²⁾.

Los paralelos textuales de la cara B (Corán, III, 18) no son tan numerosos en este tipo de piezas, aunque no así en la epigrafía funeraria, en general, sobre todo a partir del siglo XIII⁽⁴³⁾: en Almería⁽⁴⁴⁾, Córdoba (por ejemplo, en una estela de una princesa almohávide custodiada en el Museo de Málaga⁽⁴⁵⁾) o Toledo. Por su parte, en la epigrafía fundacional no escasean ejemplos del empleo de esta azora⁽⁴⁶⁾. Por lo que respecta a objetos similares a éste, encontramos esta misma azora en el ejemplar de La Rambla (Córdoba)⁽⁴⁷⁾, con lo que en esta pieza se da una coincidencia en los pasajes coránicos elegidos con el plomo nº 1 de la serie de Nina Alta.

Cronología: Los datos epigráficos de esta pieza permiten fecharla con bastante garantía en el siglo XII, presentando unos rasgos bastante coherentes que recuerdan epígrafes almerienses de esa cronología, sin que aparentemente se presenten elementos distorsionantes que puedan conducirnos a la duda.

Procedencia y depósito: Nina Alta (término municipal de Teba), donde fue encontrado por el vecino de esta localidad, D. José Camarena Florido, quien entregó el ejemplar al Museo Histórico. En esta institución se encuentra expuesto.

(39) En el ejemplar encontrado en Pías (Serpa, Portugal), al faltar el inicio de la azora, no sabemos si se introducía con la *basmala* o no; cfr. Soares, 1993.

(40) 1987, p. 707, nº 3.

(41) Sobre el conjunto de plomos custodiados en el Museo Histórico de Priego, así como de otros lugares de la Subbética, R. Carmona Ávila y el que escribe estamos preparando una monografía que saldrá próximamente publicada.

(42) A. Martínez Castro y F. J. Tristell Muñoz, "Talismán de plomo procedente del Noroeste de la Campiña cordobesa (término municipal de La Rambla)", *Qurṭuba* 3 (1998), pp. 266-267, lám. II.

(43) C. Barceló Torres, "Estructura textual de los epitafios andalusíes (siglos IX-XIII)", *Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez*, Córdoba, 1990, p. 50.

(44) M. Ocaña Jiménez, 1964, pp. 27, 39-41, 71-72 y 72-73; nº 31, 43, 74 y 75.

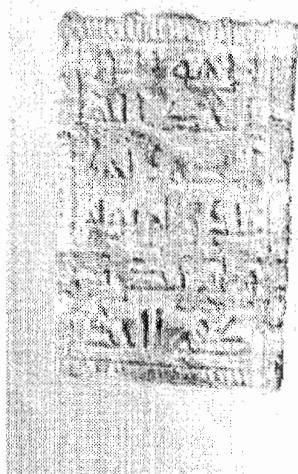
(45) M. Acién Almansa y M. A. Martínez Núñez, *Catálogo de las inscripciones árabes del Museo de Málaga*, Madrid, 1982, pp. 30-32, nº 5.

(46) V. Martínez Enamorado, 1998a, pp. 111-112.

(47) A. Martínez Castro y F. J. Tristell Muñoz, 1998.

Plomo 2*Lectura:*

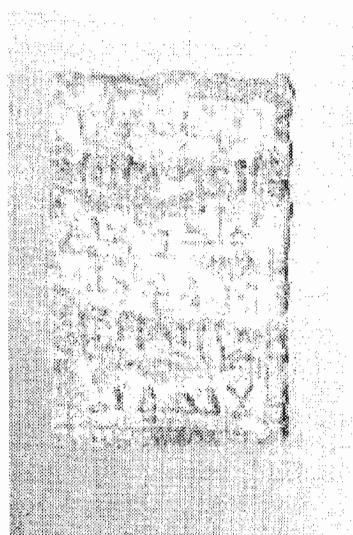
Cara A (Lám. IV): AZORA 112. La fe pura.



قل هو الله
احد الله
الصمد لم
يلد ولم يولد
ولم يكن له
كفوا احد

En el nombre de Dios, el Clemente
el Misericordioso. Dí: “El es Dios
Uno, Dios el Eterno
No ha engendrado ni ha
sido engendrado.
No tiene par”.

Cara B (Lám. V):



حصيت بذى
العزة [الله]
الملك و جر
وت و توكلت
على الحي الذي
لا يموت

Busco protección
en el señor de la gloria
el poder y la omni-
potencia. Confío
en Aquél que no muere.

Descripción formal: Se integra esta pieza en el mismo grupo que el emuleto nº 1: piezas rectangulares con un único campo epigráfico delimitado por reborde con decoración de líneas paralelas. Se presenta íntegro, pudiéndose leer sin aparente problema, aunque la lectura de la cara A muestre menos dificultades que la de la opuesta. Se aprecian marcas en la textura del plomo que demuestran que la pieza se encontraba doblada sobre sí misma, como es normal en estos casos.

Medidas: 38 por 25 mm.

Estado de conservación: Aceptable

Características epigráficas y paralelos: La epigrafía de este plomo no es tan cuidada como en el caso precedente y sus rasgos son menos acusados, lo que implica una mayor dificultad para establecer una cronología certera.

Los rasgos epigráficos más reseñables son los que atañen a las figs. 4f, 11, 13f, 14f, 15 y 18. Por lo que respecta a la fig. 4, se presenta únicamente en posición aislada, recordando modelos del cívico omeya⁽⁴⁸⁾, lo que permite hablar de cierto arcaísmo en su concepción. En tal sentido, viene a coincidir con la fig. 11, cuya grafía, en líneas generales, puede ser considerada también arcaica. De igual manera, la fig. 18 es un argumento para valorar el conservadurismo de esta epigrafía, que se muestra en especial en la fig. 2f que rememora directamente a epigrafiest omeyas. Otro elemento que apunta en el sentido descrito es la ausencia de nexos curvos y la excesiva rigidez de la línea de renglón.

No obstante, en otras dos figuras se anuncia innovaciones que nos llevan a fechar el epígrafe en pleno siglo XII. Por un lado, en la fig. 15i que recuerda otros grafemas en la epigrafía almeriense de esa centuria. Por otro, particularmente, en la fig. 13f, muy similar a la morfología de esta figura en el plomo 1, bastante cursivizada como en su momento explicamos. Tal dato nos permite llevar esta pieza a aquella centuria, ya que junto a rasgos bastante retrógrados aparecen otros que impiden retrasar la cronología.

Características textuales y paralelos: Los paralelos de la cara A son los mismos que los del plomo de la misma cara en el ejemplar nº 1 de la serie estudiada, por lo que remitimos a lo anteriormente explicado. Únicamente cabe añadir que en este caso falta la *basmala* introductoria.

Por lo que respecta a la cara B, con fragmentos de las alejas XXV, 58 y presumiblemente IX, 129= XXXIX, 38 y otras alusiones coránicas, hallamos paralelos en otras piezas, particularmente en el Levante, como pueden ser en el amuleto de Albocásser (Castellón)⁽⁴⁹⁾, en otros dos, uno originario de Ibiza⁽⁵⁰⁾ y

(48) Véanse los ejemplos recogidos en la obra de M. Ocaña Jiménez, *El cívico hispano y su evolución*, Madrid, 1970.

(49) Se recoge en la obra conjunta, *La Provincia de Castellón de la Plana. Tierras y gentes*, Castellón, 1985.

(50) J. Samsó, "Amuleto de plomo", *Al-Andalus. El Legado Científico*, catálogo de la exposición del Palacio de Mondragón (Ronda, 1995), Ronda, 1995, p. 109, nº65.

otro de Menorca⁽⁵¹⁾, en la cara B del hallado en Cabezo de las Tinajas (Rojales, Alicante)⁽⁵²⁾, así como en una de las caras de otro ejemplar encontrado en la tierra de Priego de Córdoba⁽⁵³⁾ o en otro de procedencia desconocida⁽⁵⁴⁾.

Cronología: Entendemos que por los rasgos epigráficos antes descritos, esta pieza arroja una cronología del siglo XII, siendo coeva del plomo nº 1, descrito con anterioridad.

Procedencia y depósito: El ejemplar, hallado en Nina Alta, se encuentra en manos privadas (colección Ildefonso Felguera).

-
- (51) B. Moll Mercadal, "Amulets islàmics i altres objects d'ús personal amb simbologia màgi religiosa", *Meloussa*, 4 (1997), pp. 115-120.
- (52) C. Barceló, A. Labarta y R. Azuar, 1997.
- (53) Al respecto, remitimos al trabajo que saldrá próximamente publicado de los amuletos del sur de la provincia de Córdoba.
- (54) A. Medina Gómez, *Monedas hispano-musulmanas. Manual de lectura y clasificación*, Toledo, 1992, p. 35.

Plomo 3

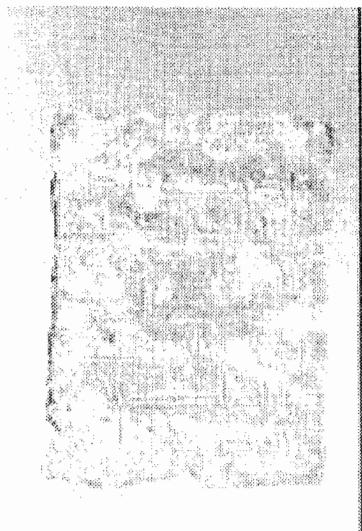
Lectura:

Cara A (Lám. VI):



Por el estado de destrozo del ejemplar, resulta imposible efectuar una lectura íntegra de esta cara, pero podemos interpretar en su lado más corto la *hamdala* (*al-hamdu li-llāh*).

Cara B (Lám. VII): Illegible.



Parece tratarse de un mensaje cabalístico indescifrable, sucesión aparentemente desordenada de grafemas sin sentido posible. Con todo, podemos adivinar alguna expresión con sentido, caso de *al-mulk* o *Allāh*.

Descripción formal: De forma rectangular, no está completo y lo que se conserva ofrece un importante deterioro. Presenta decoración epigráfica por ambas caras. En la cara A, el texto se desarrolla en una cartela central que queda enmarcada por un doble listel. En los rectángulos que quedan entre el borde y la cartela central, discurre asimismo el texto epigráfico. Es una variante tipológica de los llamados por Ibrahim "amuletos rectangulares", la que presenta un doble campo epigráfico, con uno central y otro envolvente⁽⁵⁵⁾. Por el contrario, la cara B es similar en cuanto a su conformación a los plomos 1, 2 y 3. En ella, el texto se ofrece en 6 líneas paralelas, sin cartela central.

(55) T. Ibrahim, 1987, p. 708, nº 7 y 8.

Medidas: 36 por 28 mm.

Estado de conservación: La rotura de la pieza es importante, toda vez que presenta incluso un par de orificios en su interior. La cara B se encuentra, con todo, en mejor estado de conservación que la A, a pesar de que sólo podemos dar una interpretación en la lectura de esta última.

Características epigráficas y paralelos: Las escasas líneas conservadas en la cara A de esta pieza exhiben una escritura bastante característica y austera en cílico simple. De hecho, la *hamdala* muestra un grupo *lī-līlāh* con alabeado de la fig. 12 m. que recuerda manifestaciones epigráficas taifas o almorrávides.

Características textuales y paralelos: No se pueden establecer por estado de conservación tan deficiente de la pieza.

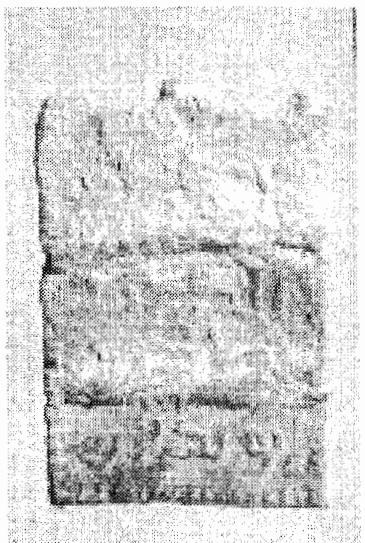
Cronología: A partir de la *hamdala*, se puede fechar este objeto en torno a los siglos XI-XII⁽⁵⁶⁾.

Procedencia y depósito: El plomo fue hallado en un lugar indeterminado de Nina Alta por un particular, bajo cuya responsabilidad está (colección Ildefonso Felguera).

(56) Véase el cuadro de M. Ocaña Jiménez, "La epigrafía hispano-árabe durante el período de taifas y almorrávide", *IV Coloquio Hispano-Tunecino* (Palma de Mallorca, 1979), Madrid, 1983, fig. 12. Sobre ello, asimismo, V. Martínez Enamorado, 1998a, pp. 72-74.

Plomo 4**Lectura:**

Cara A (Lám. VIII): AZORA 112. La fe pura.



[...]

[...]

الص [...]

[...]

ولد و [...]

[...]
[...]
el Eterno
[...]
ni ha sido engendrado.”.

Cara B (Lám. IX): Ilegible



Descripción formal: Se trata de un plomo rectangular con un campo epigráfico único por las dos caras: en la cara A 5 líneas, prácticamente perdidas, salvo una expresión; en la cara B, bastante mejor conservada, 11 líneas en total. En su parte superior guarda el inicio de su asidero original.

Medidas: 22 por 35 mm.

Estado de conservación: Presenta un destacado estado de deterioro, en especial en la cara A, prácticamente perdida, y, sin embargo, a partir de algún indicio destacado, virtualmente restituible a partir de la palabra *yūlad*. La cara B ofrece un mejor estado, lo que, sin embargo, no ha facilitado en ningún caso su definitiva lectura, posiblemente porque se trate de un texto ininteligible. En todo caso, la tosqueadad de la epigrafía no

facilita su interpretación. En el centro de la cara B, hay un sector en el que se ha perdido la epigrafía en su totalidad.

Características epigráficas y paralelos: Al tratarse de una pieza poco refinada, la representación de las letras apenas si ofrece elementos datables con garantía. Por eso, resulta difícil establecer paralelos de orden epigráfico, pues la rigidez caligráfica propia de un especimen tan “popular” y “rural” lo impiden.

Características textuales y paralelos: En la cara A, se recurre nuevamente a la azora CXII, por lo que remitimos a la explicación de este mismo apartado en el plomo 1. Por lo que respecta a la cara B, la imposibilidad de su lectura nos lleva a pensar que se trata de un texto cabalístico de difícil desentrañamiento.

Cronología: La rudeza de los rasgos epigráficos empleados constituye un inconveniente para la fijación de cronologías. En este caso, no hay elementos que permitan retrasar la fechación de este plomo más allá del siglo XII. Se trata de una caligrafía muy burda y carente del más mínimo refinamiento en la que apenas sí afloran rasgos susceptibles de otorgar cronología fiable.

Procedencia y depósito: También fue localizado en Nina Alta, aunque carezcamos de las referencias exactas de su lugar de hallago. En la actualidad se encuentra en una colección privada (colección Ildefonso Felguera).

Plomo 5

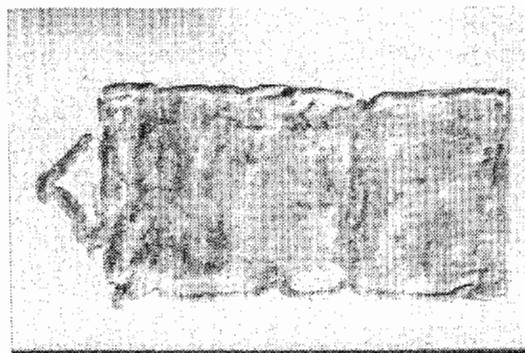
Lectura:

Cara A (Lám. X):



الله الله الله الله الله
الله الله الله الله الله
★ ★ الله الله الله

Cara B (Lám. XI): Illegible.



relativamente infrecuente en los plomos rectangulares de campo epigráfico único. En la línea inferior se incluyen dos estrellas de cinco puntas irregulares, más habituales que las de seis puntas⁽⁵⁷⁾. El reborde aparece bien marcado con un estrecho resalte, aunque con varias irregularidades producidas por deterioro. De todos los estudiados en este conjunto, es el único que conserva su asidero o elemento de sujeción, de morfología triangular.

Medidas: 55 por 30 mm.

Estado de conservación: Por la cara A, ofrece un estado de conservación deficiente, aunque aceptable para restituir la lectura de la palabra *Allāh* y las dos figuras de estrellas de su línea inferior. La cara B está totalmente perdida, sin posibilidad de lectura. Evidencia una línea de rotura, como es normal en estos casos, lo que demuestra que hubo de estar plegado.

Características epigráficas y paralelos: El elemento inscriptorio va en relieve y a molde. La palabra *Allāh* aparece bastante cursivizada y realizada de una manera tosca: sobre una rígida línea de renglón, se disponen tres trazos verticales y sobre aquella línea, la *tā' marbūta*.

Características textuales: Un plomo con un texto tan convencional en el mundo islámico y tan breve como es éste ofrece, con todo, su interés. La palabra

Puede ser incluso que carezca de epigrafía.

Descripción formal:

Se trata del típico amuleto rectangular con un único campo epigráfico en la cara A, la que conserva epigrafía legible, de tres líneas paralelas entre sí. La dirección de la escritura es vertical con respecto a su lado más corto, lo que

(57) J. Albarracín Navarro, 1999, p. 230.

Allāh, repetida insistenteamente, es un reflejo evidente de su poder como elemento profiláctico, dentro de un mensaje de aparente simpleza que convierte a este objeto en modelíco en cuanto a la incorporación de símbolos característicos de los talismanes: el nombre *Allāh* y las estrellas de cinco puntas⁽⁵⁸⁾.

Cronología: Esta pieza ofrece poco elementos fiables para la fijación de una data más o menos aproximada porque los elementos epigráficos son prácticamente inconsistentes para el establecimiento de una cronología certera. La cursivización de la palabra *Allāh* nos lleva a considerar que esta pieza pueda fecharse más allá del siglo XII.

Procedencia y depósito: Encontrado en Nina Alta, pertenece a una colección privada (colección Ildefonso Felguera).

3. Contexto arqueográfico de los hallazgos: el lugar de Nina Alta

El lugar de hallazgo de este conjunto de plomos con epigrafía árabe es el despoblado andalusí de Nina Alta, al O. de la villa de Teba y dentro de su término municipal. Por las dimensiones ciertamente espectaculares del lugar arqueológico (más de 4 has.), no parece fácil adjudicarle una categoría de poblamiento determinada. Destaca su emplazamiento en un llano de altura formando un *polje*, protegido por montañas calizas de escasa elevación y en un área con un importante acuífero. La ausencia de un sector fortificado nos lleva a rechazar su posible identificación con un *ḥiṣn*. Asimismo, no se trata de una *madīna*= ciudad en sentido pleno, pero tampoco es una *qaryā*= alquería sin más⁽⁵⁹⁾, por lo que a la espera de intensificar las labores arqueológicas en el lugar y con los datos con que por ahora contamos, podemos avanzar que se trata de un *sūq al-qurā* o zoco de intercambio para las distintas unidades elementales agrarias de esta zona. La frecuente aparición de moneda de amplia cronología, desde feluses de la conquista⁽⁶⁰⁾ hasta numerario nazarí, pasando por un importante lote de época de Almanzor y de monedas de

(58) J. Albarraín Navarro, 1999, pp. 226 y 232.

(59) Sobre la terminología del poblamiento en época omeya a lo largo y ancho de la circunscripción malagueña, V. Martínez Enamorado, "La terminología castral en el territorio de Ibn Ḥafṣūn", I Congreso Internacional Fortificaciones en al-Andalus (Algeciras, 1996), Algeciras, 1998b, pp. 33-78.

(60) Algunos de los ejemplares de estos feluses de la primera mitad del siglo VIII coinciden tipológicamente con los estudiados del Museo Histórico Municipal de Algeciras; cfr. V. Martínez Enamorado y A. Torremocha Silva, "Monedas de la conquista: algunos feluses hallados en la ciudad de Algeciras", *Caetaria*, 3 (2000), pp. 135-149.

época taifa de la ceca ḥammūdī de Ceuta⁽⁶¹⁾, nos llevan a valorar esa posibilidad. El poblamiento, que parece bastante intenso, se estructura en torno a un canalización⁽⁶²⁾ labrada en piedra que atraviesa, con un desarrollo superior al kilómetro, el sector central del emplazamiento, dividiéndolo en dos. Esta morfología de poblamiento recuerda vagamente modalidades de poblamiento conocidas a partir de las crónicas, particularmente el lugar de *Qanāt Ḥāmir*, descrito en el siglo VIII en estos términos en la obra anónima *Ajbār Maŷmū'a*⁽⁶³⁾:

“En una huerta (*munya*) que tenía [*Ḥāmir*] al poniente de Córdoba, construyó una edificación, que llamó *Qanāt Ḥāmir*, y rodeó de muralla una gran extensión de terreno, pensando convertirla en una ciudad (*madīna*), y hacer construcciones bastantes para reunir partidarios y mantener la guerra contra Yūsuf [b. Șumayl] hasta que le llegasen auxilios de los yemeníes”.

En torno a esta unidad tecnológica, se extienden numerosos vestigios en superficie, entre los que destacan, además de un importante registro cerámico, un abundante número de silos excavados en la roca de una tipología que recuerda a la de otros descubiertos en la comarca de Priego de Córdoba⁽⁶⁴⁾.

(61) Hasta ahora, las únicas que han sido publicadas; cfr. C. Gozalbes Cravioto, “Monedas de la ceca hammudi de Ceuta halladas en la provincia de Málaga”, *Cuadernos del Archivo Municipal de Ceuta*, 8 (1994), pp. 35-47. Las restantes, que se conserven en el Museo Histórico Municipal de Teba, serán objeto de un estudio en el que se abordarán todos los hallazgos producidos en el lugar depositados por habitantes de Teba en el Museo Histórico de su localidad. Lamentablemente, falta el grueso de materiales que han ingresado a través del expolio en el mercado de antigüedades.

(62) Recordemos que la etimología que se propone para el cercano *hisn* de Cañete de las Torres, lugar de *Tākurunna* donde en la primera mitad del siglo VIII se instaló el grupo nafza de los Banū Jali', es la de *qanāt*; cfr. M. Barceló, H. Kirchner y C. Navarro, *El agua que no duerme. Fundamentos de la arqueología hidráulica andalusí*, Granada, 1996, p. 38; sin embargo, en los textos árabes Cañete aparece con la grafía *Qarnīt* o *Qannīt*; sobre esta problemática V. Martínez Enamorado, *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*, Málaga, 2003, pp. 588 y 591.

(63) *Ajbār Maŷmū'a. Crónica Anónima del siglo XI*, ed. y trad. española de E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1867, pp. 67-68, trad. p. 63.

(64) R. Carmona Ávila, “Los silos hispano-musulmanes de Villa Julia (Carcabuey, Córdoba). Informe preliminar de resultados de una intervención arqueológica de urgencia”, *Antiquitas*, 6 (1995), pp. 133-140.

4. Conclusiones

La divulgación por todo el territorio de al-Andalus de plomos con epigrafía árabe y la variedad tipológica, formal e incluso textual de estas piezas son indicios bastante efectivos de la islamización de al-Andalus, por más que estas circunstancias no hayan sido valoradas por la investigación en su integridad. De hecho, en el mundo islámico medieval, en general, no se ha dado una interpretación convincente a la proliferación de estos objetos, valorados casi únicamente como piezas de catálogo⁽⁶⁵⁾.

Advertimos, y tendremos ocasión de insistir sobre ello, que la recurrencia a determinadas azoras coránicas no debe hacernos olvidar que a veces se presentan textos de difícil o imposible desentrañamiento por su casi seguro carácter cabalístico. En todo caso, la divulgación de estas prácticas en el mundo islámico, incluso en tiempos recientes, es evidente. Indica Adam⁽⁶⁶⁾ que en el Marruecos de la primera mitad del siglo XX las joyas que portan los niños y la mayor parte de los hombres adultos se limitan a un amuleto y a un saquito en plata o cuero contenido por ejemplo un versículo del Corán, así como collares contra el mal de ojo y hebillas de cinturones con la misma finalidad, lo que da cuenta del arraigo de estas prácticas en el Occidente islámico hasta fechas bien próximas a nosotros. Ello ha de estar en relación con los conocimientos que se presuponen para los alfaquíes: fabricar alherzes, fundamentalmente para los miembros de su familia, lo que les obligaba a manejar rudimentos en magia y astrología, fundamentalmente⁽⁶⁷⁾. Entre los elementos para curar una enfermedad, se cuenta, por lado, con el uso de la palabra *Allāh* y, por otro, con fragmentos del Corán para reforzar la solicitud de ayuda que ha de proporcionar Dios. En tal dirección, la recurrencia a determinadas azoras en estos plomos explicaría su amplia divulgación.

-
- (65) Se han realizado catálogos para las tres grandes colecciones de amuletos contenidas en colecciones museísticas: la del Museo Topkapi Sarayi de Estambul, la de la Bibliothèque Nationale de París y la del Ashmolean Museum de Oxford; cf., respectivamente, I. Hakkı Uzunçarsili, *Topkapi Saray Muzesi Muhürler Seksiyonu Rehberi*, Estambul, 1959; L. Kalus, *Catalogue des cachets, bulles et talismans islamiques*, París, 1981 y del mismo autor, *Catalogue of Islamic Seals and Talismans*, Oxford, 1986.
- (66) A. Adam, "Le costume dans quelques tribus de l'Anti-Atlas", *Hespéris*, XXXIX (1952), pp. 466. Un buen repertorio de joyas magrebíes en P. Romero de Tejada, *Las joyas de Marruecos del Museo Nacional de Etnología*, Madrid, 1980.
- (67) J. Albaracín Navarro, 1999, p. 225.

Cierto es que las fuentes medievales no son prolíficas a la hora de otorgar información sustancial al respecto y que, en buena medida, estos objetos han pasado casi siempre inadvertidos por ser considerados materiales de una significación arqueológica próxima a lo irrelevante. Sin embargo, la gran cantidad de ejemplares encontrados y ciertas evidencias textuales, como, por ejemplo, las fetuas recogidas por al-Wanṣarī, vienen a demostrar que estas prácticas estuvieron bastante extendidas y representaron un capítulo destacado de los que se ha dado en llamar “hábitos sociales”. Por ejemplo, sabemos que ante situaciones de manifiesta adversidad diversos autores árabo-andalusíes compilaron antologías de oraciones o relatos de plegarias impregnados de piedad y misericordia como recurso último que permitieran aproximarse a *Allāh* en busca de su compasión. Dentro de esta categoría se incluyen el *Du'ā' al-ma'ŷūr wa-adâbu-hu* de Abū Bakr al-Turṭūšī⁽⁶⁸⁾ o el *Kitâb al-mustaḡîñ bi-llâh* de Ibn Baškuwâl⁽⁶⁹⁾. En ese sentido, algunos de estos plomos podían servir para recordar determinadas azoras o, simplemente, para hacer presente en el momento preciso el recurso de su empleo con la intención de frenar o mitigar la adversidad y/o el miedo ante la enfermedad. Porque no hemos de olvidar que los amuletos “actuaban como preventivo no como remedio”⁽⁷⁰⁾, según consejo atribuido al Profeta Muḥammad. Por todo ello, el estudio y traducción de una placa de bronce con un texto destinado a explicar las causas que hacen aumentar el temor, de más que plausible procedencia andalusí⁽⁷¹⁾, puede ser bastante ilustrativa sobre el intenso desarrollo de estas prácticas en al-Andalus y el Magreb.

Su primordial aparición en contextos rurales demuestra el grado de implantación de las prácticas islámicas en el agro desde fechas tempranas, si bien algunos investigadores únicamente ven en este tipo de piezas el componente mágico, y como tal, alejado de la más estricta ortodoxia islámica. De hecho, se ha venido argumentando que la abundante presencia de estos plomos obedece fundamentalmente a la extensión de la magia talismánica por al-Andalus a partir de

(68) Al-Turṭūšī, *Du'ā' al-ma'ŷūr wa-adâbu-hu*, ed. M. R. Al-Dâya, Beirut, 1988.

(69) Ibn Baškuwâl, *Kitâb al-mustaḡîñ bi-llâh*, ed. M. Marín, Madrid, 1991.

(70) Ibn Ḥâbîb, *Mujâṣar fî l-ṣibb* (Compendio de Medicina), ed. C. Álvarez de Morales y F. Girón Iruete, Madrid, 1992, p. 124; C. Álvarez de Morales, “El hombre ante la enfermedad”, *La medicina en al-Andalus*, coord. C. Álvarez de Morales y L. Molina, Granada, 1999, p. 77.

(71) C. Álvarez de Morales, “Placa de bronce con inscripción árabe”, *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (en el XXV Aniversario de su muerte)*, ed. C. Castillo Castillo, I. Cortés Peña y J. P. Monferrer Sala, Granada, 1999, pp. 33-39.

la introducción en al-Andalus de la cultura harrania, contenida en la obra *al-Gayāt al-Ḥakīm* de Abū Maslama al-Maŷrīṣ⁽⁷²⁾, con lo que se podría hablar de cierta “orientalización” en los usos y costumbres andalusíes a partir de dicha penetración, sobre todo teniendo en cuenta la divulgación tan amplia que alcanzó esta moda. Para otros investigadores⁽⁷³⁾, la concurrencia de este tipo de piezas, particularmente las que se pueden fechar a fines del siglo XII o principios de la siguiente centuria, demuestra cierta “magrebización”⁽⁷⁴⁾ entre la población andalusí que hubo de ser real, a tenor de distinta documentación manejada desde el siglo pasado, entre ella la crítica que hacía el abuelo de al-Maqqarī de ciertas prácticas de origen beréber en fechas por lo demás tardías⁽⁷⁵⁾. Ahora bien, una y otra propuesta no son incompatibles y es posible que se dé la influencia oriental y la magrebí, si no con una cronología coeva, sí alternativamente.

Lo cierto es que la presencia en varias de estas piezas de símbolos cabalísticos junto a inscripciones árabes de difícil lectura⁽⁷⁶⁾, que no siempre se corresponden con combinaciones de letras místicas del inicio de ciertas azoras del Corán en las que reside el Nombre Supremo de *Allāh (fawātiḥ)*⁽⁷⁷⁾, nos lleva a

(72) J. Zozaya, ficha de dos amuletos en *El Legado científico andalusí*, catálogo de la exposición del Museo Arqueológico Nacional (1992), Madrid, 1992, pp. 291-292, nº 115.

(73) Por ejemplo, R. Azuar, *Denia islámica. Arqueología y poblamiento*, Alicante, 1989, p. 399.

(74) Sobre los amuletos magrebíes, Doutté, 1909; J. M. Millas Vallicrosa, “Textos mágicos del Nord d’Africa”, *Butlletí de l’Associació Catalana d’Antropologia, Etnologia i Prehistòria*, I (1923), pp. 147-160; G. Gustavino Gallent, 1947; J. Cola Alberich, *Amuletos y tatuajes marroquíes*, Madrid, 1949; *Cultos primitivos en Marruecos*, Madrid, 1954.

(75) H. Pérez, 1983, p. 310.

(76) Por ejemplo, en el talismán del Museo Arqueológico de Granada procedente de Madīnat Ilbīra; cfr. E. de Santiago Simón y A. Mendoza Egurra, “Algunas piezas hispanoárabes del Museo Arqueológico de Granada”, *Awrāq*, 4 (1981), pp. 143-147; E. García Alfonso, V. Martínez Enamorado y A. Morgado Rodríguez, *Museos Arqueológicos de Andalucía II. Almería, Granada, Jaén y Málaga*, Granada, 1999, pp. 160-161; otro encontrado en el castillo de la Torre Grossa de Jijona en Alicante; cfr. R. Azuar Ruiz, *Castillo de la torre Grossa (Jijona). Catálogo de fondos del Museo Arqueológico. I*, Alicante, 1985, p. 105, nº 224; lám. LV; Idem 1989, p. 399; fig. 189; o en uno de los plomos de Palma del Río; cfr. A. Labarta y C. Bareeló, “Un plomo árabe hallado en Palma del Río”, *Ariadna*, 1 (1986), pp. 41-42, así como en otros ejemplares que estudia T. H. Ibrahim, 1986, nº 10 y 12, procedentes, como este mismo investigador indica, de las provincias de Córdoba y Sevilla.

(77) G. Anawati, “Le nom suprême de Dieu”, *Congresso di Studi Arabi e Islamici* (Ravello, 1966), Nápoles, 1967, pp. 15-16; M. J. Cervera Fras, 1987, 231.

pensar en un uso mágico-talismánico en determinados casos, aunque adjudicar una funcionalidad única a todos los plomos encontrados puede suponer un error de interpretación. Esta es una premisa que conviene establecer desde el primer momento: es seguro que en este variopinto grupo de plomos se den distintas funcionalidades, que habrán de ser establecidas por la investigación.

Ciertamente, el sentido cabalístico puede estar ausente en una buena parte de los plomos que presentan con claridad pasajes coránicos fácilmente legibles, particularmente la azora CXII, algo así como el “credo de los musulmanes”. En una de las fetuas recogidas por al-Wanṣarī se estima que en cuanto a los amuletos y talismanes (*“an hadīhi l-ruqā wa-l-jawātim”*) en los que se emplean términos no árabes incomprensibles (*jawātim wa-kalām lā yuḥšamu*) se reprecha su empleo por parte de los doctores de la ley (*kariha l-^culamā’ al-ruqā bi-kalām al-^cayām*)⁽⁷⁸⁾, situación que no se da explícitamente en aquellos casos de exorcización en los que se empleen amuletos que porten los nombres de *Allāh* o versos del Corán, aunque sin aclarar que pasajes del Libro sagrado son los más adecuados para tal uso⁽⁷⁹⁾.

Sería conveniente por ello estudiar ejemplo a ejemplo, caso a caso, porque el establecimiento de las distintas funcionalidades dentro de lo que se valora como un único grupo funcional se habrá de realizar por un método comparativo y de crítica textual, en el caso de que presenten pasajes escritos. Pero, independientemente de estas cuestiones, no parece acertado negar el carácter “islámico” a estos plomos, epigráficos o no, sobre los que se argumenta que significan un alejamiento de las concepciones ortodoxas musulmanas, pues frente a un Islam oficial, encorsetado y rígido, se pueden dar manifestaciones culturales de carácter más popular y “libre”. Algunos autores han llegado a plantear que estas prácticas esconden “supervivencias paganas”, en palabras de Westermarck, o “cultos primitivos”, según Cola Alberich, en el seno del Islam, lo que sólo es válido parcialmente. Con la aparición de pasajes coránicos en algunas piezas resulta harto difícil justificar ciertas prácticas como residuo pagano anteislámico; ni siquiera tampoco el componente mágico puede explicarse como único ante la introducción de mensajes religiosos absolutamente inequívocos. Caso distinto es el de objetos anepigráficos o con símbolos cabalísticos. De hecho, se confirma lo que decía Labarta sobre la presencia de textos canónicos: se produce entre los distintos materiales religiosos islámicos de carácter popular, y entre ellos estos plomos

(78) *al-Mūyār al-mūrib*, XI, p. 173; V. Lagardère, 1995, pp. 465, nº 10.

(79) *al-Mūyār al-mūrib*, XI, pp. 86-87; V. Lagardère, 1995, pp. 479, nº 71.

pueden resultar paradigmáticos, una obvia sacralización de la palabra que, secundariamente, lleva a sacralizar la escritura como símbolo de esa palabra⁽⁸⁰⁾, y es así como se explica la recurrencia al texto sagrado por anonomasia, el Corán. También conviene recordar que encontramos piezas andalusíes anepigráficas que se vienen interpretando como “talismenes” o “amuletos” por su carácter apotropaico⁽⁸¹⁾, hasta el extremo de que en un principio se estipula que un elemento arquitectónico como es el *jāmūr* pudiera tener en los primeros tiempos del Islam un originario sentido talismánico, perdido con el paso del tiempo⁽⁸²⁾, o que determinadas vísceras u órganos de animales cumplen asimismo con esa función⁽⁸³⁾. Lo que está fuera de duda es que la *jamsa/jumaysa* o mano de Fátima (*yad Fātīma*) se corresponde con una evidente funcionalidad mágico-propiciatoria⁽⁸⁴⁾. En la misma publicación de la excavación de San Nicolás de Murcia se dio cuenta de un disco circular de latón con la *jamsa* o mano de Fátima (*yad Fātīma*) inscrita en un octógono⁽⁸⁵⁾, cuya finalidad como amuleto se prolonga hasta nuestros días. Llama la atención que sea extraña la combinación de epigrafía y *jamsa*, dato que permite insistir en las distintas finalidades de unas y otras piezas.

Desde luego, tal hecho viene a complicar el panorama, pues la crítica textual es primordial a la hora de fijar funcionalidades más concretas. De la misma

(80) A. Labarta (ed.), *Libro de Dichos Maravillosos ...*, 0. 21.

(81) Por ejemplo, una pieza de falsa ágata antropomorfa que ha sido considerada un amuleto andalusí de la primera mitad del siglo XIII; cfr. A. Robles Fernández, “El amuleto”, en J. Navarro Palazón, *Una casa islámica en Murcia. Estudio de su ajuar (siglo XIII)*, Murcia, 1991, pp. 81-86, nº 406; “Nº 44”, en *Paraisos perdidos. Patios y claustros*, catálogo de la exposición en el Centro Cultural las Claras, Murcia, 1999, p. 202, nº 44; procede de la excavación en la calle de San Nicolás del casco urbano murciano.

(82) J. Albaracín Navarro, “Talismenes en la Mezquita de al-Qarawiyim, según Ibn Abū Zar’ al-Fasi (siglo XIV), y los de Córdoba y Granada”, *II Congreso de Historia de Andalucía. Historia Medieval I*, Córdoba, 1994, pp. 93-103.

(83) *Libro de las utilidades de los animales (Kitāb al-munāfi al-ḥayawān)*, trad. castellana de C. Ruiz Bravo-Villasante, Madrid, 1980, pp. 40, 42, 45, 51, 59, 65, 82 y 89.

(84) D. Champault y A. R. Verbrugge, *La main: Ses figurations au Magreb et au Levant*, Musée de l’Homme, París, 1965; A. Khawli, “A mão de Fátima e a sua representação na arte hispano-muçulmana. Cerâmica estampilhada de Mértola”, *Arqueología en el entorno del Bajo Guadiana. Actas del Encuentro Internacional de Arqueología del Suroeste*, eds. J. M. Campos, J. A. Pérez y F. Gómez, Huelva, 1994, pp. 605-618; J. Albaracín Navarro, 1999, pp. 231-232.

(85) A. Robles Fernández, “Nº 43”, en *Paraisos perdidos. Patios y claustros*, catálogo de la exposición en el Centro Cultural las Claras, Murcia, 1999, p. 200, nº 43.

manera, es el elemento inscriptorio el que determina la cronología, habida cuenta de que estas piezas, como ha quedado dicho, suelen carecer, por su extracción frecuentemente traumática, de contextos estratigráficos. Por supuesto, todos los ejemplos conocidos carecen de la más mínima indicación cronológica, lo que indirectamente pudiera servir para redundar en su carácter fundamentalmente apotropaico, dada su funcionalidad como objeto atemporal.

También se ha argumentado que algunas de estas piezas, particularmente aquellas que presentan inscripciones árabes legibles, pudieran colocarse en sepulturas, "como testimonio de la fe musulmana del difunto, dentro de las creencias en el más allá, para que sirviera como credencial de su fe"⁽⁸⁶⁾. Ello explicaría la recurrencia a determinadas azoras o alejas, particularmente a la *sūrat al-ijlāṣ* (CXII), a la aleja 18 de la *śūra* III, tan frecuente e la epigrafía funeraria⁽⁸⁷⁾, y a fragmentos de distintas alejas (XXV, 58, IX, 129=XXXIX, 38), entre otras⁽⁸⁸⁾, además de a las simples *śahāda*⁽⁸⁹⁾, *basmala*⁽⁹⁰⁾, *taṣlīya*⁽⁹¹⁾ o *hamdala*⁽⁹²⁾. Esta hipótesis, como anuncian quienes la formula, necesita de un mayor número de ejemplos, pues, si bien es cierto que en el ejemplar encontrado en el Cabezo de las Tinajas (Rojales, Alicante) su vinculación con una *maqbara*⁽⁹³⁾ parece clara, en los

(86) C. Barceló, A. Labarta y R. Azuar, 1997, p. 272.

(87) C. Barceló Torres, 1990, p. 50.

(88) Véanse las consideraciones al respecto que acertadamente expresa M. J. Cervera Fras, 1987, pp. 230-237.

(89) Por ejemplo, véase el plomo procedente de la tierra de Loja o en una pieza considerada piedra de anillo del Museo Provincial de Huesca; cfr. M. Espinar Moreno y J. Gámiz Jiménez, "Materiales hispanomusulmanes para el estudio de Loja y su comarca", *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales*, II (1982), pp.115-116, fig. 2-5 y C. Esco, J. Giralt y Ph. Sénac, *Arqueología islámica en la Marca Superior de al-Andalus*, Huesca, 1988, p. 172, nº 134; asimismo en otro encontrado en el sur de Córdoba sólo figura la *śahāda*; cfr. V. Martínez Enamorado y R. Carmona Ávila, (en prensa).

(90) Parece obedecer a esta tipología la pieza encontrada en el Castellar de Alcoy (Alicante); cfr. R. Azuar Ruiz, 1989, p. 398, lám. 54.

(91) En la lámina con inscripción árabe de Palma del Río se incluye en la única cara que es legible la *śahāda* y la *basmala taṣlīya*; cfr. C. Barceló y A. Labarta, 1990.

(92) En dos ejemplares conocidos, se inicia el texto con la expresión *al-ḥamdu li-llāh*, pero sigue un texto no coránico. Serían el plomo nº 3 de la serie estudiada y otro que custodia el Museo Histórico Municipal de Santaella, ambos con el mismo pasaje textual.

(93) C. Barceló, A. Labarta y R. Azuar, 1997, p. 270.

restantes ejemplares no se tiene constancia de esa relación, por lo que toda prudencia es poca.

Por otro lado, está la cuestión terminológica relativa a la conveniencia de englobar a todos estos plomos bajo la denominación de “amuleto” o “talismán”. En primer lugar, conviene a ser posible establecer sutiles diferencias entre uno y otro concepto: el talismán, palabra de origen árabe⁽⁹⁴⁾, suele ir acompañado de signos grabados o escritos, muchas veces ininteligibles, que confieren a la pieza en cuestión un carácter mágico y casi sagrado; J. Albaracín Navarro⁽⁹⁵⁾ otorga al talismán un carácter casi “científico”, pues en su preparación está sometido a unas leyes, protegiendo no sólo contra lo que es malo indiscriminadamente, sino también contra influencias no deseadas; su forma evolucionada sería el pantáculo⁽⁹⁶⁾. Por el contrario, en el amuleto o alherze (del árabe *al-ḥirz*) su poder mágico-simpático procede de la materia prima con la que están facturados⁽⁹⁷⁾: se escribe habitualmente sobre papel o “pergamino virgen”, de piel de gacela y ha de ir dispuesto en el interior de un tubo de cuero de metal o en una caña reducida; lo integran dos partes: la *du'a'* y del *yidwā'*⁽⁹⁸⁾. Sin embargo, se afirma que la distinción es más primaria: los amuletos serían “objetos naturales” (un colmillo de jabalí, por ejemplo), mientras que los talismanes se caracterizarían por estar elaborados al ser “artificiales”⁽⁹⁹⁾.

En segundo lugar, señalan aquellos investigadores⁽¹⁰⁰⁾ que el término castellano amuleto -y también, añado, talismán- implica superstición o creencias ajena al Islam y, por consiguiente, su utilización no parece adecuada, por lo que sería más conveniente el uso de otros términos para definir estas piezas: el de

(94) *Tilasmāt*, plural de *filasm*, y éste del griego *télesma*; cfr. F. Corriente, *Diccionario de arabismos y voces afines en ibero romance*, Madrid, 1999, p. 450, s. v. Talismá.

(95) 1999, p. 230.

(96) J. Rivière, *Amuletos, talismanes y pantáculos*, Barcelona, 1974.

(97) L. Kalus, 1981, p. 109; E. Fresneda Padilla, M. López López, I. Alemán Aguilera, A. Rodríguez Aguilera y J. M. Peña Rodríguez, “Orfebería andalusí: la necrópolis de Bab Ilvīra”, *El Zoco. Vida económica y artes tradicionales en al-Andalus y Marruecos*, catálogo de la exposición, Jaén, 1995, p. 48.

(98) J. Albaracín Navarro, 1999, p. 231.

(99) A. Labarta, “Supersticiones moriscas”, *Awrāq*, 5-6 (1982-1983), pp. 161-190; A. Martínez Castro y F. J. Tristell Muñoz, “Nuevo talismán andalusí de plomo hallado en el noroeste de la Campiña de Córdoba (término municipal de La Carlota)”, *Qurṭuba*, 5 (2000), pp. 299-301.

(100) C. Barceló Torres y A. Labarta, 1990; C. Barceló, A. Labarta y R. Azuar, 1997, p. 269.

insignia o medalla religiosa, por ejemplo, según la propuesta descrita. En todo caso, es bueno recordar que entre los hebreos de Sefarad, en épocas tardías (en torno al siglo XV), se dan también objetos que genéricamente son denominados “amuletos”⁽¹⁰¹⁾. Estas piezas con epigrafía hebrea son conocidas en el mundo islámico a partir de algunas referencias textuales indirectas. La utilización de piezas con letras hebraicas fue en ciertos contextos más usual de lo pudiera parecer, pues al-Wanṣarī recoge en una fetua la recomendación de evitar redactar talismanes con esta escritura⁽¹⁰²⁾. En todo caso, han de tratarse de objetos similares desde una perspectiva formal y textual a los estudiados para la época andalusí, con lo que es fácil establecer conclusiones al respecto.

En fin, hay un asunto que queremos resaltar. La ausencia en este tipo de piezas de determinados contenidos textuales no ha sido convenientemente valorada. Frente a otros objetos metalíferos en los que la epigrafía eulógica del tipo *baraka*, *nīma*, *gibṭa*, *yunn*, etc. destinada al dueño de la pieza (*sāhib*) está omnipresente, en estos plomos apenas si encontramos ejemplares que contengan tales construcciones semánticas repetitivas. Si acaso algunos contienen la expresión *al-mulk li-llāh*⁽¹⁰³⁾. Por el contrario, en aquellos objetos metálicos como pueden ser pulseras⁽¹⁰⁴⁾, incensarios⁽¹⁰⁵⁾ o candiles⁽¹⁰⁶⁾ la presencia de eulogias es constante, careciendo de manera habitual de las inscripciones coránicas que suelen acompañar a estas medallas o insignias religiosas, según la propuesta funcional de Barceló, Labarta y

(101) *La vida judía en Sefarad*, catálogo de la exposición de la Sinagoga del Tránsito, Toledo, 1992, p. 280-281, nº 96 y 97.

(102) *al-Mīyār al-mūrib*, XI, pp. 171-172; V. Lagardère, 1995, pp. 467-468, nº 22.

(103) T. H. Ibrahim, 1987, p. 709, nº 6 y 7; C. Barceló, A. Labarta y R. Azuar, 1997.

(104) Por ejemplo, la pulsera de época almohade encontrada en el castillo de Allende en Zuheros (Córdoba); cfr. V. Martínez Enamorado y R. Carmona Ávila, “Una pulsera epigrafiada de época almohade en el castillo de Allende (Zuheros, Córdoba)”, *Antiquitas*, 10 (1999), pp. 161-166. Asimismo, se puede destacar el ejemplar de la Cueva del Tesoro de Mallorca, de comienzos del siglo XIII; cfr. A.A.VV, *El tesor d'època almohade*, Palma de Mallorca, 1991; G. Rosselló Bordoy, “La esperanza en el retorno: algunas reflexiones sobre las cuevas de refugio mallorquinas”, *El Islam y Cataluña*, Barcelona, 1998, p. 246.

(105) El incensario epigrafiado de época almorávide que se exhibe en el Museo de la Alhambra de Granada es una pieza modélica por las inscripciones que muestra; cfr. A. Fernández Puertas, “Incensario de época almorávide”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXV (1976), pp. 115-122.

(106) Véanse los estudiados por A. Fernández Puertas, “Candiles epigrafiados de finales del siglo XI o comienzos del XII”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXIV (1975), pp. 107-114.

Azuar. Es bastante pausible que la investigación depare un mayor número de excepciones: por ejemplo, en un par de pendientes de oro, seguramente fabricados en al-Andalus y con una cronología en torno al siglo XII, que se conservan en la sección islámica del Museo Nacional de Kuwait, se incluyen las dos primeras alejas de la azora CXII del Corán⁽¹⁰⁷⁾. En cualquier caso, nada hay parecido en los pequeños plomos andalusíes a expresiones como *baraka al-ḥamid li-maliki-hi* (= la bendición del alabado para su poseedor) presente en uno de los braserillos de la Plaza de Chirinos (Córdoba)⁽¹⁰⁸⁾, ni siquiera tampoco a la más general de *baraka min Allāh li-ṣāḥibi-hi* (= la bendición de *Allāh* para su dueño) u otras similares que adornan otras piezas andalusíes metalíferas. Planteamos esta cuestión sin que por ahora podamos ofrecer una explicación convincente al respecto, pero es bueno observar esa peculiaridad no valorada, que sepamos, por los investigadores.

Por consiguiente, y a modo de conclusión final, podemos establecer, con las reservas debidas en la seguridad de que nuevos hallazgos podrán confirmar o desmentir los asertos aquí contenidos, los siguientes grupos de plomos, de acuerdo con sus características fundamentalmente textuales. Es cierto que las clasificaciones pueden ajustarse a otras consideraciones, como pude ser la morfología de los objetos (circulares, rectangulares ...), la inclusión o no de determinados elementos decorativos (arcos con inscripción interior, estrellas ...), la utilización de azoras coránicas o no, y en el primer caso establecer que pasajes son los elegidos ..., pero por ahora planteamos una ordenación que se atenga a distintos presupuestos, sin que podamos avanzar en exceso al respecto mientras no se proceda a una interpretación más global. Ese es nuestro propósito en el trabajo que presentaremos sobre los plomos andalusíes del sur de Córdoba⁽¹⁰⁹⁾. Por ahora, avanzamos esta propuesta provisional para ir centrando la cuestión:

1. Encontramos un grupo de plomos, con diferencia el más numeroso, con inscripción árabe legible, generalmente, aunque no únicamente, coránica. Pueden ser tanto lo que entendemos en la actualidad por “medallas” o “insignias religiosas”⁽¹¹⁰⁾, objetos asociados ocasionalmente a contextos funerarios, como, más

(107) M. Jenkins, 1983, p. 91.

(108) M. Ocaña Jiménez, “Los supuestos bronces califales del Museo Arqueológico Provincial de Córdoba”, *II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1980), Madrid, 1985, (D/92-2, 410-412, figs. 4-11).

(109) V. Martínez Enamorado y R. Carmona Ávila, en prensa.

(110) C. Barceló, A. Labarta y R. Azuar, 1997.

frecuentemente, talismanes⁽¹¹¹⁾. En este último caso, estaría presente el factor mágico, por lo que podrían entrar dentro de la categoría general de “alherze de los nombres”⁽¹¹²⁾. Ahora bien, si el texto es fácilmente legible, escrito con una caligrafía aceptable, como ocurre en la pieza nº 1, custodiada en el Museo de Teba, no parece fácil argumentar un exclusivo sentido cabalístico o mágico-talismánico, claramente presente en otros ejemplares que incluyen el cuadrado mágico⁽¹¹³⁾. Asunto de gran relevancia es el de la presentación de las piezas en bolsitas de cuero, por lo que la la pieza era doblada, según se conoce en múltiples ejemplos⁽¹¹⁴⁾. Ello permite considerar la posibilidad de que estos plomos integraran un conjunto formado, además de por estas placas como talismanes, por pergaminos escritos, trozos de metal y otros artilugios. Todos ellos se depositarían en bolsas. Es posible que una vez dobladas estas piezas contuvieran algo elemento, “normalmente un objeto de materia orgánica, pues hasta el momento en ninguno de los talismanes hallados se ha encontrado nada dentro, al menos que sepamos”⁽¹¹⁵⁾. Tampoco es baladí la cuestión de la morfología del plomo: la circular⁽¹¹⁶⁾ obedece a la tradición harrania representada en al-Andalus por Picatrix (siglo XI), mientras que los rectangulares están bastante más extendidos⁽¹¹⁷⁾. También deberá ser interpretado el hecho de que estos plomos portan en muchas ocasiones inscripciones en ambos lados, pero en otras es sólo uno de los lados el que exhibe

(111) J. Albarracín Navarro, 1999.

(112) J. Albarracín Navarro, 1999, p. 230, lám. 4, 11v.

(113) J. J. Rodríguez Lorente y H. Dieter Kind, “Un amuleto arábigo con un cuadrado mágico en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid”, *Al-Qantara*, XII (1991), pp. 401-414.

(114) Asunto destacado, entre otros, por J. Moreno y J. Jiménez, “Miscelánea islámica madrileña. II”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 4 (1990), pp. 420-421, fig. 2.

(115) A. Martínez Castro y F. J. Tristell Muñoz, 2000, pp. 300-301.

(116) Conocemos la existencia de una pieza circular con inscripción coránica (azora, 112) encontrada en el castillo de Matrera (Villamartín, Cádiz). Sobre ella, J. M. Gutiérrez López y V. Martínez Enamorado, “Matrera (Villamartín): una fortaleza andalusí en el alfoz de Arcos”, *Actas I Congreso de Historia de Arcos de la Frontera con motivo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad por Alfonso X “El Sabio”* (Marzo, 2003), Arcos de la Frontera, 2003, pp. 103-129, particularmente pp. 112-113, fig. 4. Asimismo está en curso de publicación otro ejemplar circular del Museo de Priego.

(117) Además de todos los ejemplares anteriormente descritos con esa morfología, podemos citar un ejemplar portugués procedente del Santuario de Santa María ed Cola; cfr. A. Beltrán, “Un plomo árabe en Nossa Senhora da Cola (Portugal) hallado por Abel Viana”, *Caesaraugusta*, 23-24 (1964), pp. 137-139.

decoración, quedando el reverso liso⁽¹¹⁸⁾, situación que se repite en distintos plomos.

2. En aquellos casos en los que falta la leyenda coránica, sustituida por pseudo-epigrafía o signos cabalísticos ininteligibles, parece claro que se trata de amuletos o talismanes. Estimamos que han de ser objetos con una primordial función mágico-talismánica. Se pueden combinar en las mismas piezas leyendas coránicas con textos ininteligibles o pseudo-epigráficos⁽¹¹⁹⁾ (por ejemplo, así debe ocurrir en el plomo nº 4), lo que dificulta la determinación de la funcionalidad con precisión. En otros casos, la presentación formal de la pieza es tan evidente que la duda no puede presentarse sobre la funcionalidad como pieza vinculada al mundo de la magia y de los amuletos⁽¹²⁰⁾.

3. En otros ejemplares, se recurre a mensajes de enorme claridad, como puede ser el nombre de *Allāh*, sin más, posiblemente empleado como “número cien” de los nombres teóforos, junto a figuras, como estrellas de seis o, más frecuentemente, de cinco puntas, caso de la pieza nº 5 de la serie estudiada⁽¹²¹⁾.

4. Otro grupo sería el formado por aquellos objetos anaepigráficos, pero con representaciones de determinados símbolos profilácticos, particularmente la *jamsa*, aunque no faltan estrellas⁽¹²²⁾, preferentemente de cinco puntas⁽¹²³⁾ o incluso representaciones arquitectónicas, como pudieran ser las placas apotropaicas de Silves en las que se incluyen representaciones de puertas monumentales⁽¹²⁴⁾. Otros

(118) Sobre ello, merece la pena avanzar en las hipótesis planteadas por A. Martínez Castro y F. J. Tristell Muñoz, 2000, p. 300: una primera sería la de preservar un espacio para que el usuario escribiera frases propiciatorias o incluso una marca de su propiedad; una segunda tendría que ver con el plegamiento de la pieza, exponiéndose a la vista la cara decorada.

(119) Véase, por ejemplo el amuleto del Museo Arqueológico y Etnológico de Granada; cfr. E. de Santiago Simón y A. Mendoza Egurkas, 1981; asimismo, en un ejemplar del Museo Arqueológico Nacional de Madrid, se combina letra legible con signos aparentemente cabalísticos; cfr. J. Zozaya, 1992, p. 292, nº 115. Otros ejemplares en B. Moll i Mercadal, 1996, p. 110, nº 25, 26 y 27.

(120) Por ejemplo, J. M. Millás Vallicrosa, “Un amuleto musulmán de origen aragonés”, *Al-Andalus*, VI (1941), pp. 317-326 y J. J. Rodríguez Lorente y H. Dieter Kind, 1991.

(121) Véanse ejemplares de esta tipología en B. Moll i Mercadal, 1996, p. 110, nº 28, aunque en este caso sean mayoritariamente circulares, pudiendo tratarse de precintos.

(122) Por ejemplo, J. Zozaya, “Amuleto”, *Alarcos. El fiel de la balanza*, ed. J. Zozaya, catálogo de la exposición, Toledo, 1995, p. 255, nº 98; V. Martínez Enamorado y R. Carmona Ávila, en prensa.

(123) J. Albaracín Navarro, 1999, p. 230, lám. 4, 8v.

(124) R. V. Gomes y M. V. Gomes, “Placas apotropaicas do castelo de Silves”, *Homenagem ao*

ejemplares, siempre anepigráficos, pueden representar animales⁽¹²⁵⁾. Mayoritariamente, carecen de todo indicio de epigrafía. Nos inclinamos a pensar en una funcionalidad elemental como “talismán”. Con todo, no faltan ejemplos en los que en una misma pieza se combinan símbolos de este tipo junto con epigrafía coránica, caso de uno de los plomos encontrados en el sur de Córdoba que combina epigrafía (azora CXII) en una de sus caras y una estrella de cinco puntas en la otra⁽¹²⁶⁾.

Finalmente, hay que insistir en el hecho de que la morfología de estas piezas (circulares o rectangulares) no es un indicio cronológico efectivo y determinante, por lo que el establecimiento de periodizaciones sólo se puede establecer por ahora a partir de la epigrafía que portan. Este es el único rasgo que nos permite otorgar una fechación más o menos ajustada de estas piezas, cuya variedad formal es sencillamente sorprendente, lo que, a su vez, es seguro indicio de diversificación funcional. La facilidad del trabajo del plomo y el arraigo de estas prácticas entre la población, particularmente la campesina, pues la mayor parte de los hallazgos se producen en contextos rurales, explican en buena medida esa variedad, pues en cada zona se facturarían modelos diferenciados, sin que se conozca por ahora la repetición formal de los mismos. Son reiterativos, eso sí, ciertos motivos profilácticos y las imprecaciones religiosas empleadas. Por lo que respecta a los primeros, conviene no perder de vista la similitud con ciertos programas ornamentales empleados en la cerámica, particularmente en las tipologías estampillada⁽¹²⁷⁾ y esgrafiada⁽¹²⁸⁾. Formarían parte, por consiguiente, de

Professor António Augusto Tavares, Estudos Orientais, 6, Lisboa, 1997, pp. 141-151; R. V. Gomes, “324. Placa apotropaica. Arenito”, Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo, catálogo de la exposición del Museu Arqueológico Nacional de Lisboa, Lisboa, 1998, p. 267, ficha del catálogo nº 324.

- (125) Un molde procedente del castillo de Allende en Zuheros (Córdoba) parece representar dos animales, una tortuga y un ave palmípeda, de virtudes curativas o mágicas; cfr. R. Carmona Ávila, “La Edad Media”, en *Zuheros. Un recorrido por su pasado. Historia del municipio hasta la Edad Media*, coord. de la exposición A. Molina Expósito, Córdoba, 1999, pp. 40-41.
- (126) V. Martínez Enamorado y R. Carmona Ávila, en prensa.
- (127) V. Martínez Enamorado, “Epigrafía meriní. Lectura y documentación de las inscripciones sobre cerámica estampilladas del Museo de Algeciras”, en A. Torremocha Silva y Y. Oliva Cárzar, (eds.), *La cerámica musulmana de Algeciras. Producciones estampilladas. Estudios y catálogo*, Algeciras, 2002, p. 77 y bibliografía allí citada.
- (128) Por ejemplo, J. M. Hita Ruiz y F. Villada Paredes, “Motivos decorativos de la cerámica esgrafiada del Museo de Ceuta”, *Caetaria*, 2 (1998), pp. 150-159 y bibliografía allí citada.

todo ese mundo de la magia y superstición, en buena medida desconocido. En el caso de los plomos, detectar posibles localismos en esa producción tan diversa desde la perspectiva formal y funcionalidades precisas es el reto que se han de plantear los estudiosos de estos objetos.