

Epigrafía del molde islámico de Lorca (Murcia)

The epigraphy of an islamic mould in Lorca (Murcia)

Rubén SÁNCHEZ GALLEGO
Manuel ESPINAR MORENO

Universidad de Granada
Grupo de Investigación HUM-165

Recibido: enero 2005

Aceptado: marzo 2005

RESUMEN

En este artículo estudiamos la epigrafía de una serie de amuletos y talismanes que se conservan en un molde hallado en una intervención arqueológica en Lorca (Murcia). Se incide en la epigrafía y el simbolismo de estas leyendas. Se compara con otras piezas arqueológicas estudiadas hasta hoy.

PALABRAS CLAVE: Arqueología medieval. Cultura material. Civilización musulmana. Amuletos. Talismanes. Molde. Epigrafía árabe. Lorca (Murcia).

ABSTRACT

In this paper we study the epigraphic characteristics of a series of amulets and talismans conserved in a mold obtained in an archaeological excavation in Lorca (Murcia). Their epigraphy and symbolism are emphasized in this study. They are compared with other archaeological pieces in the literature.

KEY WORDS: Medieval Archaeology. Material Culture. Muslim civilization. Amulets. Talisman. Mould. Arab Epigraphy. Muslim history in Lorca (Murcia).

SUMARIO. 1. Introducción. 2. La epigrafía en el mundo musulmán. 3. La epigrafía del molde. 4. Conclusiones. 5. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

Hace poco estudiamos un molde aparecido en una intervención arqueológica en la Calle Santo Domingo y Callejón de los Cambrones de Lorca (Murcia)¹. En aquella ocasión nos limitamos a dar a conocer los aspectos formales del molde y los distintos amuletos conservados en los respectivos troqueles. Ahora ofrecemos otros aspectos como es una serie de inscripciones que acompañan a los distintos amuletos y figuras del molde. La epigrafía se convierte en una tarea esencial para entender la función de las respectivas figuras representadas en los troqueles, así como la simbología para la que estaban destinadas.

Uno de los principales problemas que hemos encontrado a la hora de estudiar la epigrafía que aparece en el molde, tanto en los distintos troqueles de los amuletos como la frase o leyenda que se contiene en una de las matrices, es que los encargados de transcribir la epigrafía para su posterior estudio, lo han tenido que realizar sin tener el molde en las manos, sólo lo han hecho basándose en los dibujos y fotografías que les hemos facilitado²; lo que ha originado que en alguna de las leyendas que se han estudiado, se cuente con traducciones y transcripciones diferentes, pero que siempre siguen el contexto general de la simbología religiosa de las demás leyendas que aparecen. Estas transcripciones responden a un estudio de la epigrafía sacada de los dibujos, de las fotografías y escaneado de las piezas, para poder apreciar con mayor detalle los caracteres epigráficos y ornamentales con los que están adornados las distintas partes de nuestro molde.

Otro problema derivado de la transcripción y traducción de la epigrafía, viene dado a la hora de fechar cronológicamente la elaboración de los amuletos del molde, el estilo de las letras con la que están realizadas las distintas inscripciones, ya que en un principio la hemos encuadrado cronológicamente en la segunda mitad del siglo XIII, siguiendo la técnica de producción con la que está elaborado el molde³. Respecto a la técnica de producción, los diferentes motivos y figuras que aparecen en el cuadro compositivo, están conseguidos mediante la técnica del rayado por punción, que es utilizada también en la decoración de las cerámicas esgrafiadas de la época. Estas técnicas se refieren tanto al desarrollo formal de los diversos elementos objeto de estudio, como a los mismos motivos y esquemas figurativos elegidos para la plasmación del mismo, motivos que aparecen en distintos puntos de la geografía musulmana hispana donde han sido estudiadas las cerámicas esgrafiadas⁴. Por tanto, debido a las características formales y físicas, unidas al complicado

¹ SÁNCHEZ GALLEGO, R.; ESPINAR MORENO, M. y BELLÓN AGUILERA, J.: "Arqueología y Cultura Material de Lorca (Murcia): el caballo y otros amuletos en un molde islámico". *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencia Medievales*, V-VI. Cádiz, 2003-2004, pp. 121-144. Otro trabajo sobre amuletos con excelente bibliografía es el de MARTÍNEZ ENAMORADO, V.: "Una primera propuesta de interpretación para los plomos con epigrafía árabe a partir de los hallazgos de Nina Alta (Teba, provincia de Málaga)", *Al-Andalus-Magreb*, vol. X, Cádiz, 2002-2003, pp. 91-127.

² Agradecemos profundamente las traducciones de estas frases a D^a Zahia Adb Al-Ghafaar, Directora del Centro de Antigüedades Islámicas de El Cairo (Egipto), al Profesor Mohamad Mowafy, Responsable del Departamento de Archivos del Centro de Antigüedades Islámicas de El Cairo (Egipto) y a D. José M^o Cantal Rivas, Misionero de los Padres Blancos, quienes nos han facilitado todo tipo de ayuda, y sin su inestimable trabajo no hubiera sido posible la traducción de estas inscripciones.

³ SÁNCHEZ GALLEGO, R., ESPINAR MORENO, M. y BELLÓN AGUILERA, J.: *Arqueología y Cultura Material de Lorca (Murcia)*. Ob. Cit., véanse pp. 127 a 132.

⁴ Motivos decorativos similares a los desarrollados en el molde son frecuentes en cerámicas esgrafiadas de Murcia: NAVARRO PALAZON, Julio: *La cerámica esgrafiada andalusí de Murcia*, Madrid, 1986 y (Coord.): *La*

contexto productivo en el que puede ser enmarcado el molde nos ha llevado a encuadrarlo en la segunda mitad del siglo XIII, etapa muy interesante para el conocimiento de la época mudéjar del reino de Murcia y en especial, de la localidad de Lorca.

También hemos utilizado para poder fechar el molde las distintas referencias de fuentes musulmanas que aluden a los distintos tipos de aparejos con los que contaban los caballos en las diferentes épocas de dominación musulmana⁵. En el mundo islámico desde los tiempos anteriores a Mahoma se tenía un gran aprecio por el caballo, disponiendo en la España musulmana de algunos testimonios, que se reducen a un pequeño grupo de objetos y a la iconografía contemporánea, indicando que existe un mundo material y espiritual que gira en torno a las caballerías. De esta forma, como se señala en la documentación disponible, se pueden distinguir dos períodos: uno para los siglos X y XI, Período Omeya y otro entre los siglos XII y XV, Período Africano. En el estudio de los distintos tipos de bridas, cabezadas, espuelas, jaeces y adornos, etc..., se pueden apreciar las diferencias ornamentales entre ambos períodos, por lo que en el estudio del caballo de nuestro molde, afianza nuestra hipótesis sobre su cronología, ya que los datos disponibles para los caballos del período africano son bastante semejantes a los que están representados en el molde objeto de estudio, aunque también algunos de los rasgos documentados para el período omeya, se pueden apreciar en uno de los caballos del molde, quizás como legado de épocas anteriores.

Hemos utilizado además las referencias contenidas en la literatura andalusí, sobre todo a la hora de ver cómo ha sido tratado el caballo en las variadas clases de textos con los que contamos⁶. El gran conjunto cultural con el que contaba la civilización árabe y que incluyó a la Península Ibérica, hace que la literatura culta andalusí se ocupe del caballo desde varias perspectivas, como obras religiosas, obras jurídicas, obras científicas, obras cronistas, libros sobre técnicas militares, etc.

Y finalmente contamos con los distintos tipos de amuletos aparecidos en distintas tierras de al-Andalus, algunos de ellos se asemejan bastante a los que se fabricaban en nuestro molde, así como por los paralelismos de las leyendas o frases con las que estos se adornan; leyendas epigráficas aparecidas en el mundo musulmán y en diversos soportes epigráficos, como desarrollaremos a lo largo de este trabajo, y que es el principal motivo de la elaboración de este estudio.

cerámica islámica en Murcia, Murcia, 1986; en *Lorca*: GARCÍA BLÁNQUEZ, L.A.; MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, A.; MARTÍNEZ SÁNCHEZ, C.: "La Torre Islámica 'Casa del Obispo'", Lorca (Murcia). Intervención arqueológica en el tramo II de la autovía Murcia-Puerto Lumbreras". *Memorias de arqueología*, 6, Murcia, 1991, págs. 621-658; en *Alicante*: AZUAR, R; BORREGO, M; MARTI, J.; NAVARRO, C; PASCUAL, J.; SARANOVA, R; BURGUERA, V.; GISBERT, J.A.: "Cerámica tardo-andalusí del País Valenciano (Primera mitad del siglo XIII)". *V CICMMO*, Rabat, 1995 ; o en *Mallorca*: ROSSELLÓ PONS, M: *Les ceràmiques almohades del Carrer de Zavellà. Ciutat de Mallorca*. Palma de Mallorca, 1983. Entre otra extensa bibliografía.

⁵ SOLER DEL CAMPO Álvaro: "Arreos y jaeces de caballería en Al-Andalus". *Al-Andalus y el caballo*. VV.AA, Editorial Lunweg, Barcelona, 1995.pp. 81-97.

⁶ VIGUERA MOLINS, María Jesús: "El caballo a través de la literatura andalusí", *Al-Andalus y el caballo*, VV.AA., Editorial Lunweg, Barcelona, 1995, pp. 99-112. SÁNCHEZ-MOLINI SÁEZ, Carlota: "El origen del caballo árabe", *El saber en Al-Andalus. Textos y estudios*. Edit. Pedro Cano Ávila e Ildefonso Garijo, Universidad de Sevilla, 1997, Tom. I, pp. 173-186.

2. LA EPIGRAFÍA EN EL MUNDO MUSULMÁN

El tipo de escritura con la que están realizadas las inscripciones de nuestro molde es de estilo cúfico, que aunque se remonta a las primeras épocas de la formación del estado musulmán, con una evolución a lo largo de los años, parece ser que en época almohade y especialmente en época nazarí, este tipo de escritura tiende a desaparecer, aunque se sigue utilizando en ocasiones específicas⁷.

En la decoración islámica, la utilización de inscripciones en árabe como elemento ornamental (tanto en epigrafía cúfica como nesjí), es la única aportación verdaderamente al arte del Islam, y fue algo muy generalizado a lo largo de todo el mundo islámico. Así es frecuente encontrar pasajes del Corán, bendiciones, frases de alabanzas, leyendas, etc..., en diversos materiales y soportes, desde los bordes de los frisos, pasando por las cerámicas y en los metales, tanto en monedas como en los amuletos.

Según algunos autores, la razón habría que buscarla en la excelencia que el pensamiento filosófico del Islam ha otorgado a la escritura que anotaba la lengua de la revelación coránica y que a su vez servía de vehículo a la religión. La escritura árabe adquirió un prestigio que hizo que se convirtiera en la escritura utilizada por igual en las más diversas y distantes regiones del imperio islámico. Como instrumento de transmisión de un mensaje identificado con la palabra divina, la escritura árabe permitió la conservación de la revelación, facilitando su estudio y memorización y de este hecho recibió una especie de “carácter sagrado”⁸. La aparición de la escritura árabe en el primitivo estado islámico, estuvo destinada sobre todo a preservar el texto coránico y a asegurar el funcionamiento de una administración de gobierno en pleno crecimiento. Este cambio propició en adelante su progresiva utilización en escritos de todas clases, desde copias del Corán a objetos mobiliarios; textos caligráficos que se realizaban con distintos fines, desde los utilitarios, los propagandísticos y los sacralizados. Esta “sacralización” se encuentra afirmada en las fuentes árabes, ya que son numerosas las aleyas coránicas que insisten en el carácter esencial de la lengua árabe en la revelación⁹.

A lo largo de los años se observa como el enriquecimiento de la grafía árabe era la mejor forma de magnificar el texto coránico, lo que repercutirá en las mejoras técnicas y ortográficas, lo que hizo que para el siglo VIII J.C. se hubiera configurado el alfabeto árabe como se conoce hoy. Pero en el período comprendido entre los siglos I-IV H. / VII-X J.C., se aprecia la unicidad de la escritura árabe no utilitaria, apareciendo la variedad gráfica que denominamos cúfico, la cual se caracteriza por la ausencia de todos los signos subsidiarios de anotación gráfica. Pero la grafía cúfica no quedó reducida a la composición del Corán sino que su uso se extendió a la epigrafía fundacional y funeraria, usando fórmulas que reproducían y parafraseaban el Corán, expresiones de alabanza y bendiciones¹⁰.

⁷ MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.A.: “Escritura árabe ornamental y epigráfica andalusi”. *Arqueología y Territorio Medieval*, IV. Universidad de Jaén, 1997, pp. 128-161.

⁸ MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.A.: “Escritura árabe...”. *Ob. Cit.*, pp. 127-129.

⁹ MARTÍNEZ NUÑEZ, M. A.: “Escritura árabe...”. *Ob. Cit.*, pp. 127-128. Nos da una relación de las *Ázoras* en donde se afirma que *el Corán es una revelación en lengua árabe*: *Ázora* XIII-37; XXII-112,113; XXVI-195. *Revelación en forma de libro*: *Ázora* III-2,3; VI-92, 154-156; IX-36; X-37, 38.

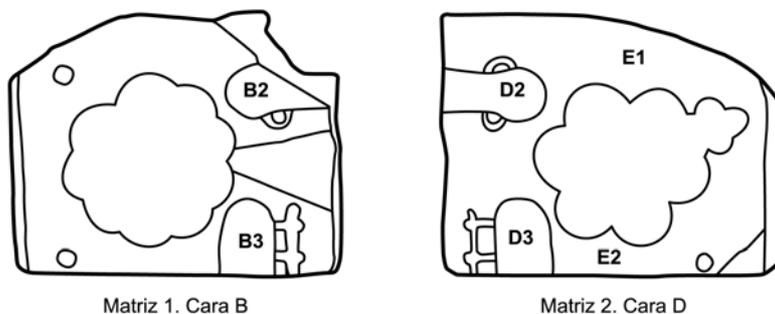
¹⁰ MARTÍNEZ NUÑEZ, M. A.: “Escritura árabe...”, *Ob. Cit.*, pág. 129. Otros autores como M. OCAÑA: nos dicen que “técnicamente, el alfabeto cúfico era, en su versión primitiva, el producto de suprimir los puntos diacríticos a las angulosas letras árabes de entonces”. Cf. OCAÑA JIMÉNEZ, Manuel: “El cúfico hispánico y su

La entrada de los musulmanes en la Península ibérica, supuso la implantación de su escritura, pues para ellos tenía el rango de escritura oficial y sagrada. Cuando se estudian los signos cúficos en nuestro suelo se distinguen tres períodos bien definidos: un primer período que abarca desde la invasión y conquista hasta el derrumbamiento del califato cordobés; un segundo período que iría desde dicha caída hasta la entrada de los almohades, y finalmente un tercer y último período, desde la invasión almohade hasta la total liquidación del dominio musulmán de la península¹¹. Podemos decir que la variedad gráfica cúfica utilizada en la península se empezó a utilizar bajo el monarca Abd al-Rahman II, hasta la llegada de los almohades, etapa caracterizada por la evolución y fosilización del cúfico, pero bajo la dominación de los monarcas nazaríes, se implantó definitivamente el uso de la grafía cursiva, quedando el cúfico para reproducir citas coránicas, elogios y fórmulas de bendición, con una función primordialmente decorativa y secundaria¹².

En el desarrollo de este trabajo, veremos cómo los musulmanes utilizaban cualquier tipo de soporte para hablar del Corán y citaremos los paralelos que más se aproximan a los objetos estudiados por nosotros.

3. LA EPIGRAFÍA DEL MOLDE

El molde presenta cuatro frases o leyendas diferentes, distribuidas en dos de los amuletos y otra frase o leyenda que aparece fuera de los objetos, en la parte superior de una de las matrices¹³. En el siguiente croquis se ofrece la distribución de las distintas leyendas así como las composiciones epigráficas que lo conforman.



E1

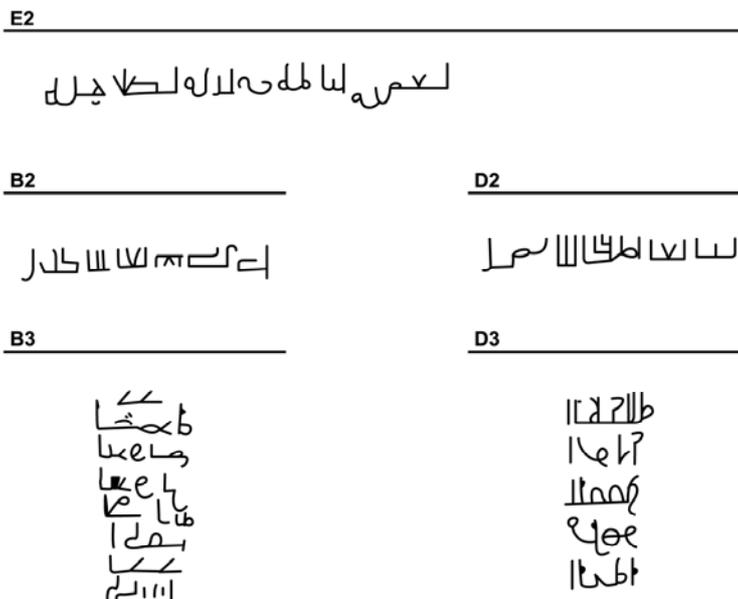
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

evolución". *Cuadernos de Historia, Economía y Derecho Hispano-Musulmán*. Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Madrid, 1970, pág. 9.

¹¹ OCAÑA JIMÉNEZ, M.: El cúfico hispánico... *Ob. Cit.*, pp.19-49.

¹² MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.A., "Escritura árabe.", *Ob. Cit.*, pág.145.

¹³ Para más información sobre el molde y un estudio más detallado del mismo SÁNCHEZ GALLEGO, R., ESPINAR MORENO, M. y BELLÓN AGUILERA, J.: *Arqueología y Cultura Material de Lorca (Murcia)*. *Ob. Cit.*, pp. 123-127.



La primera de las inscripciones que describimos en el molde se encuentra en la cara D de la matriz 2 del molde. Esta frase o leyenda (E1 y E2) aparece dividida en dos partes, bordeando el amuleto en forma de medallón o roseta (D1), destacando que la totalidad de la frase no está dividida con la misma proporción, ya que aparecen más caracteres epigráficos o palabras en la parte inferior que en la superior, aunque cabe destacar que se trata de una frase que tiene sentido y que contiene la misma grafila epigráfica.

بِسْمِ اللَّهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ E1
 جَل جَلالَهُ E2

Transcripción:

E1 *bismillah wa la ilah illa allah*
 E2 *jalla jallalahu*

Traducción:

E1 En el nombre de Dios¹⁴ y no hay dios salvo Dios¹⁵
 E2 es majestuosa su magnificencia (o su majestad)¹⁶

¹⁴ No nos ha parecido correcto mantener en la traducción el barbarismo Alá, cuando esta palabra tiene un equivalente inequívoco en español, es decir, Dios.

¹⁵ Literalmente: *no hay dios salvo Dios*, ya que en árabe la palabra empleada en las dos partes de la frase es la misma, pero la primera indeterminada y la otra determinada (**un** dios « cualquiera » – **el** Dios « verdadero ») y por lo tanto debería traducirse, para que se comprendiera el sentido, por la expresión: *no hay divinidad salvo Dios*.

Esta leyenda, como hemos comentado, aparece fuera de los troqueles de los amuletos, sería una expresión jaculatoria de alabanza, quizás realizada por el artesano que fabricaba los objetos para que el molde contara con la bendición de Dios, o quizás para que el artesano que los elaboraba supiera lo que tenía entre manos. Parece ser una inscripción contemporánea de las que aparecen en los amuletos, ya que presenta los mismos caracteres epigráficos, creemos que en sí, el mismo molde podría ser un amuleto. También se podría dar la posibilidad de que esta inscripción sirviera para “corregir” el sentido del molde añadiendo un complemento, ya que si hubiera sido alguien opuesto a la magia o a la religión, no hubiera escrito nada, pensamos que habría roto el molde.

A diferencia de la epigrafía que se encuentra en los troqueles para fabricar los amuletos, esta leyenda sí puede leerse perfectamente en el molde, ya que aparece en positivo, no como las demás en las que la epigrafía aparece en negativo y solo se podría leer cuando el amuleto estuviera terminado.

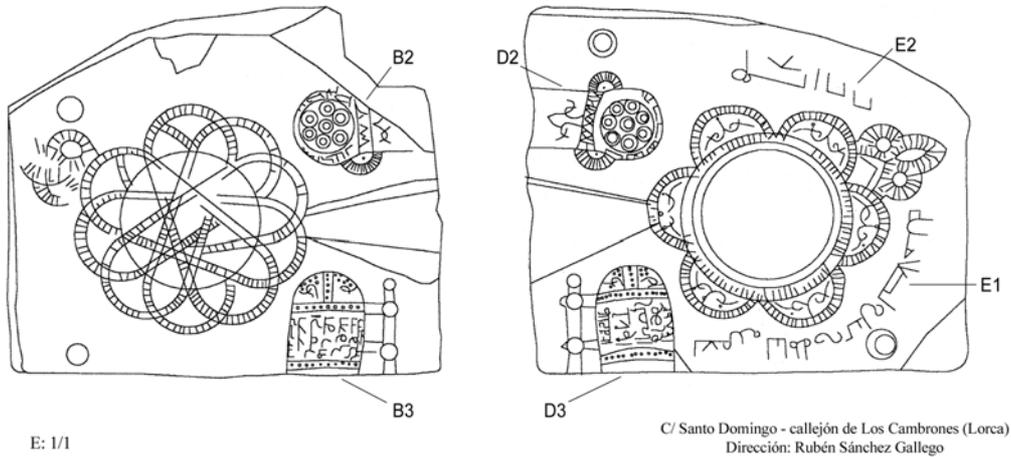
Frases o leyendas parecidas en parte a las que acabamos de describir, sobre todo las que expresan: “*no hay dios salvo Dios*”, las encontramos en algunos de los epígrafes consignados sobre tinajas documentados en el castillo de la Torre Grossa de Jijona (Alicante)¹⁷. También sobre un fragmento de piedra granítica que sería la mitad de un troquel de cuño, con el que se fabricaría moneda, alguna medalla o un sello de cera o lacra, aparecido en Loja (Granada)¹⁸. Igualmente la encontramos en una de las “leyendas” de la bandera almohade de las Navas de Tolosa¹⁹. En el mundo musulmán esta expresión es empleada diariamente para confiarse a Dios en las adversidades de la vida cotidiana: fallecimientos, enfermedad, accidentes, etc. Pero es también un resumen de la fe islámica que se completa con la segunda frase del credo musulmán (“*y Mahoma es su enviado*”) por lo que no es de extrañar su masiva presencia en toda clase de vestigios. Los ejemplos serían numerosos pero creemos que con estos se puede ver la importancia de esta leyenda en el mundo musulmán.

¹⁶ En las traducciones árabes de este trabajo las palabras entre paréntesis son añadidas para que se comprenda mejor el texto, nos hemos abstenido de introducir signos de puntuación, pero no algunas mayúsculas que son imprescindibles.

¹⁷ AZUAR RUÍZ Rafael: *Castillo de la Torre Grossa (Jijona)*. Museo Arqueológico Provincial, Alicante, 1985, pág. 22.

¹⁸ ESPINAR MORENO Manuel y GAMIZ JIMÉNEZ Jesús: “Materiales hispano-musulmanes para el estudio de Loja y su comarca”. *Estudios de Historia y Arqueología Medievales II*, Cádiz, 1982, pp. 114-115, fig. 1.5.

¹⁹ VIGUERA MOLINS Maria Jesús: “De las taifas al reino de Granada. Al- Andalus, siglos XI-XV”. *Historia 16*, N° 9. Madrid, 1995, pág. 54.



La siguiente inscripción que nos encontramos (**D3** y **B3**), es la que tiende más a confusión, lo que hace que contemos con dos posibles traducciones, a raíz de dos transcripciones distintas. Esta leyenda aparece dividida en dos de los troqueles de un mismo amuleto que tendría forma de segmento circular. En el troquel B3, de la cara B de la Matriz 1, la epigrafía aparece dispuesta en ocho líneas, entre las bandas horizontales que sirven de ornamentación, mientras que el troquel D3 de la cara D de la Matriz 2, aunque tiene ornamentación similar a la anterior, solo presenta la epigrafía dispuesta en cinco líneas.

Como se ha comentado, tenemos dos posibles traducciones; por un lado hemos traducido en este amuleto la *Ázora* 112 del Corán y por otro lado, otra traducción que corresponde a una frase en la que se intenta reconocer el poder de Dios.

La primera traducción que presentamos, sería la de la *Ázora* 112 (*tawhid*) “El culto” (monoteísta), la cual nos aparece en dos columnas y presenta la *basmala* (*En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso*, fórmula ritual con la que se comienza cualquier actividad: una carta, un discurso, un examen, un viaje, comienzo de la jornada de trabajo...) y cuatro versículos:

B3	D3
حد	بسم الله
الله الصمد	الرحمن
لم يلد	الرحيم

و لم يولد
و لم يكن له
كفوا
احد

قل هو
الله ا

Transcripción:

*bismilah al-rahman al-rahim
qul hua allah ahad
allah al-çamad
lam ialid wa lam iwlad
wa lam iakun lahu kufuan ahad*

Traducción:

En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso
Di: "Él (es) Dios (y es) uno,
Dios Impenetrable
No ha engendrado ni ha sido engendrado
y no tiene igual a Él."

El empleo de esta *Ázora* sin su *basmala* o encabezamiento, es casi de uso exclusivo y usual de la numismática andalusí del emirato omeya. Su uso está documentado en una inscripción con un cúfico arcaico, en un amuleto elaborado en plomo y con forma de pequeño receptáculo laminar hallado de forma casual entre Córdoba y Sevilla²⁰.

La *basmala* completa es característica de la epigrafía almohade, pues en las dinastías anteriores se usaba generalmente la versión reducida como hemos visto anteriormente en el periodo omeya. La *Ázora* 112 la de la "*unicidad*" o "*el culto*" está estrechamente relacionada o vinculada con la doctrina almohade²¹.

Esta *Ázora* representa el compendio más conciso y depurado del credo musulmán. Es tanta su consideración como punta de lanza de su ideario, que una simple recitación se valora por la tradición como la lectura de un tercio de todo el Corán²².

Si hacemos una lectura detallada del Corán, veremos cómo uno de los problemas que más dificultades se planteó Mahoma, fue el de la cristología. Si se admitía que Jesús era hijo de Dios y que existía un Dios uno y trino, podría llevar al Islam a un nuevo politeísmo

²⁰ TAWFIQ IBRAHIM: "Evidencia de precintos y amuletos en Al-Andalus". *II Congreso de Arqueología Medieval Español*, II Tomo, Madrid, 1987, pág. 707.

²¹ FONTENLA BALLESTA, Salvador: "Repertorio de epígrafes árabes procedentes del sureste andalusí". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*. Año XXXIV, Madrid, 1998, pág. 88.

²² TAWFIQ IBRAHIM: "Notas sobre un amuleto andalusí y la problemática de las monedas perforadas". *Boletín de Arqueología Medieval* 2, 1988, pp. 138.

y éste repugnaba a su conciencia monoteísta, por eso para Mahoma la Trinidad es falsa; pero eso no quiere decir que el Islam condena este misterio tal y como lo profesa el cristianismo, pues en el Islam la filiación de Jesús no se entiende en un sentido espiritual, sino en un sentido carnal al modo de la procreación los dioses griegos²³.

Por eso en el Corán al insistir en que Dios no tiene hijos, se pone el acento en la negación de la fecundación física de María por parte de Dios. Pero el mismo profeta reconoce que aun así, si los tuviera, él sería el primero de sus adoradores²⁴.

Posterior al amuleto que hemos descrito, procedente de entre Córdoba y Sevilla, es otro de forma rectangular, también de plomo y con el mismo origen, en el que se puede ver como en la cara izquierda de la lámina aparece la Ázora 112 completa y encabezada por su *basmala*²⁵, también ha sido utilizada en las inscripciones de algunos amuletos circulares²⁶. También está documentada pero en un cúfico tardío y junto con la Ázora 113, en un amuleto de plata de forma circular aparecido en Alcalá del Río (Sevilla)²⁷. También encontramos esta Ázora grabada sobre un molde de pizarra que serviría para reproducir un posible amuleto circular²⁸. En esta matriz de molde, que es lo más parecido a lo que nosotros tenemos, hay que señalar que la epigrafía aparece realizada en positivo y no en negativo como sería lo lógico para que se pudiera leer perfectamente reproducida en el amuleto, mientras que en nuestros troqueles la epigrafía aparece en negativo, por lo que en los amuletos una vez elaborados sí se podrían leer las leyendas.

En los últimos años del dominio almohade o quizás en fechas posteriores, se sigue usando la Ázora 112, la cual aparece con grafemas cúficos sobre un fondo desnudo con un desarrollo geométrico, como en el caso de la inscripción del castillo de Loja²⁹, también es utilizada esta Ázora, sobre todo el Versículo 1 por los mudéjares aragoneses³⁰. Incluso encontramos la Ázora 112 pero con caligrafía *nesjí* en un anillo de plata procedente de Inox de Cabrera (Almería)³¹.

²³ VERNET J.: *El Corán*. Editorial Óptima, Barcelona, 2000.pág. 36. Este autor hace una relación de las Ázoras en las que se hace mención a que *Dios no tiene hijos*: Ázora II-158, VI-101, XXV-2, XXXVII-IV y CXII-3.

²⁴ VERNET, J.: *El Corán. Ob. Cit.*, pág. 358. Ázora XLIII-81: “*Di: si el Clemente tuviese un hijo, yo sería el primero de sus adoradores*”.

²⁵ TAWFIQ IBRAHIM, “Evidencia de precintos...”. *Ob. Cit.*, pág. 709.

²⁶ CRUSAFONT, CABROT y MOLL: “*Plomos y jetones medievales de la Península Ibérica*”. Barcelona-Madrid, 1996.Nº 30.

²⁷ TAWFIQ IBRAHIM, “Notas sobre un amuleto...”. *Ob. Cit.*, pág. 137.

²⁸ IZQUIERDO BENITO, Ricardo: *Vascos: la vida cotidiana en una ciudad fronteriza de Al-Andalus*. Consejería de Educación y Cultura. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1999, pág.167. También en: IZQUIERDO BENITO, Ricardo: *Ciudad hispanomusulmana Vascos (Navalmoralejo, Toledo). Campañas 1983-1988*. Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1994, pp. 42, 174-175 y 178.

²⁹ MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.A.: “*Escritura árabe...*” *Ob. Cit.*, pág.143.

³⁰ CERVERA FRAS Mª J.: *La plegaria musulmana en el Compendio de Al-Tulaytuli. Transcripción del Manuscrito de Sabiñán (Zaragoza)*. Institución Fernando el Católico. Zaragoza, 1987, pág. 98. Esta autora nos das una relación de las páginas en las que aparece esta cita coránica: 36v1; 44r.12; 44v.6; 46r.2; 46v.9; 47r.9; 47v.10; 48r.4; 48v.6-11; 49r.7; 50r.8

³¹ FONTENLA BALLESTA, Salvador: “Repertorio de epígrafes árabes procedentes del sureste andalusi”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*. Año XXXIV, Madrid, 1998. pág. 83. Este autor nos dice también que la Ázora CXII ha sido utilizada como cuño monetario de los califas Omeyas de Oriente, en los dirhenes del Emirato Dependiente de Córdoba de los años 103 al 131 H, en los dirhenes de los emires Omeyas de

Por otro lado, como ya hemos comentado, contamos con otra transcripción:

B3	D3
حد	ا لملك لله
الحمد له	الواحد
الله و له	الصمد
الاخره	قل هو
الحمد	الله ا
الله	

Transcripción

B3	D3
<i>had</i>	<i>al mulk lillah</i>
<i>al-majd lahu</i>	<i>al wāahid</i>
<i>li-lahi wa lahu</i>	<i>al-çamad</i>
<i>al-akhira</i>	<i>qul hua allah a...</i>
<i>al majd</i>	
<i>li-lahi</i>	

Traducción:

D3 La realeza/El reino (es) para Dios el Único el Eterno di Él (es) el Dios U...

B3 ...no la gloria a Dios (y) para Dios y a El pertenece el más allá (el otro mundo) la gloria a Dios.

La palabra “*çamad*-Eterno” que se encuentra en esta traducción es un *hapax* coránico, es decir que sólo aparece una sola vez en el Corán. Es un calificativo de Dios: el que no necesita nada para existir, o bien, el Impenetrable.

La palabra “*çamad*- Impenetrable” que aparece también en algunas traducciones del Corán en la *Ázora* 112, como hemos visto anteriormente, ha sido descubierta en citas extracoránicas como en las inscripciones monoteístas safaiticas con el sentido de “*Señor de la casa*”³². En la traducción francesa del Corán de D. Masson, en nota I de la *Ázora* 106,3 encontramos: Es decir “*la Casa de Dios*”. La apelación “*Señor del templo*” se encuentra también en los textos nabateos³³.

Córdoba en los años 148 al 279 H, en los dirhenes de Abderrahman III de los años 316 y 317 H, y en dirhenes, anónimos y sin fechar (Vives 1893, nº 1040), de la taifa de Almería (Fontenla 1987, 17).

³² G. RYCKMANS: *Les Noms propres sud-sémitiques*. Vol. I, pág. 184.

³³ STARCKY: “Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord avant l’Islam”. *Histoire des Religions*, Tomo IV, pp. 214-226. En D. MASSON: *Le Coran. Introduction, Traduction et Notes*. Bibliothèque de la Pléiade. Ed. Gallimard. Paris, 1967.

El nombre “*çamad*” ha dado lugar a varias interpretaciones. “al *çamad*, el Impenetrable: el Dueño, el que reina (atributo de relación); sentido próximo al de “al halim”: que no turban ni desasosiegan los actos de sus adversarios (atributo negativo); el Altísimo en dignidad; en quien no hay resquicio ni vacío (que pudiera ser llenado): negación de toda mezcla y de toda posibilidad de división en partes”. Hemos escogido el Impenetrable resaltando que la esencia divina es, efectivamente, un misterio insondable para cualquier criatura, pero, a la vez, absolutamente “denso”, compacto, sin “fisura” alguna ni “vacío” (que pudiera ser llenado)... e invisible³⁴.



Molde 1. Cara B (B2 y B3)



Molde 2. Cara D (D2, D3, E1 y E2)

En cuanto a la epigrafía de los troqueles de **D2** y **B2**, aparecería en un amuleto de cuerpo circular en la parte superior y rectangular en la inferior. Este amuleto contaría con dos dibujos distintos que a su vez contarían también con dos leyendas epigráficas distintas, teniendo doble función o utilidad por la persona que lo llevase. Las inscripciones aparecen en ambos troqueles en los laterales del cuerpo circular del amuleto y en vertical desde la superficie hasta la base del círculo.

La transcripción y traducción de las inscripciones nos dan dos frases distintas que no tienen nada que ver, aunque las dos son elogios o frases de alabanza a Dios.

En la inscripción que aparece en **D2** encontramos la siguiente leyenda:

بِسْمِ اللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

Transcripción:

bismilah wa la ilah illa allah

³⁴ LOUIS GARDET: *al asma' al husna* (Los mejores nombres de Dios). Encyclopédie de l'Islam, 1958 pág. 738, n° 68. En D. MASSON: *Essai d'interprétation du Coran inimitable*. Edition arabe-français, revue par Dr. Sohîb El-Saleh. Ed. Dar al-kitab al-lubnani, 1980.

Traducción:

En el nombre de Dios no hay dios salvo Dios

Esta leyenda como ya hemos resaltado en la traducción de la inscripción epigráfica que aparece en el molde fuera de los troqueles de los amuletos (E1 y E2), es bastante utilizada en la epigrafía andalusí. Como ya hemos comentado sobre esta leyenda epigráfica, su uso era bastante generalizado en el mundo musulmán, y su utilización se plasmaba sobre diversos tipos de materiales como cerámica, piedra o tela, a lo largo de la extensa geografía de Al-Andalus. La aparición de esta expresión en dos de las inscripciones de nuestro molde, nos indica la importancia que esta tenía en el mundo musulmán como expresión para confiarse a Dios en las adversidades y como resumen de la fe islámica, complementada como ya dijimos, con la segunda frase del credo musulmán: “y *Mahoma es su enviado*”.

En la inscripción del troquel **B2**, el estudio epigráfico nos encontramos con el versículo número 4 de la *Ázora I* “Al-Fatiha” (Apertura).

اياك نعبد و اياك نستعين

Trascripción:

iyâyaka ná 'budu wa iyâyaka nasta 'inu

Traducción:

A ti adoramos y a ti pedimos ayuda

Nos encontramos ante una leyenda de alabanza o un elogio a Dios, que intenta reconocer su poder ante los hombres, y al que se recurre cuando el fiel tiene alguna necesidad. Pero con el evidente sentido exclusivista de la *Ázora 1*, es decir, *sólo* te adoramos a ti y *sólo* a ti pedimos ayuda, lo cual encaja perfectamente en la intención protectora de los amuletos que este molde parece haber servido fabricar.

Los creyentes repiten esta breve *Ázora* de siete versículos diecisiete veces al día como mínimo, el *salât* que no contiene esta invocación no es válido como especifican los hadices, ya Rasûlullâh dijo a 'Ubâda ibn as-Sâmit: “No ha hecho el *Salât* quien no ha leído la *Fâtiha* del Libro”. El gran fundamento de la cosmovisión islámica, Allah es el Primero y el Último, el Evidente y el Oculto, Misericordioso y Posibilitador de la existencia. Señorío absoluto que rige la existencia de los mundos. No hay nada más interesante que adorar a Allah y pedirle ayuda en todas las circunstancias de la vida.

4. CONCLUSIONES

Por lo tanto, con este artículo sólo ofrecemos un primer estudio sobre la epigrafía que aparece en los troqueles de los amuletos, esperando que estudiosos más cualificados sobre epigrafía musulmana puedan profundizar y ampliar los conocimientos sobre la cuestión, tema muy revelador de la mentalidad musulmana y de la época de los hombres que los fabricaban y transportaban siguiendo consejos y enseñanzas de la mentalidad popular del momento.

El estudio del molde que presentamos nos ha ofrecido algunas frases o leyendas utilizadas en los amuletos de aquellas épocas, se completa esta visión con los análisis realizados sobre objetos de plomo realizados por Virgilio Martínez Enamorado en su propuesta de interpretación sobre los hallazgos de Nina Alta de Teba en la provincia de Málaga. Hasta el momento con lo aportado por el estudio de Nina Alta y los amuletos de nuestro molde se puede realizar un primer acercamiento al tema de los amuletos, pero nos abre nuevas vías de investigación que hay que desarrollar y profundizar si queremos tener algún día una visión más esclarecedora de la cuestión.

Las distintas leyendas o frases de nuestros amuletos, como se puede comprobar con la bibliografía utilizada, hasta el momento repiten casi siempre la *Ázora* 112 completa y alusiones coránicas en otros casos. Por ello hemos tratado de profundizar en estas frases ateniéndonos a la composición formal que presentan en los moldes. A ello hay que añadir que un estudio más profundo puede darnos nuevas pistas sobre este tipo de objetos, posiblemente muy utilizados por la población a pesar de la escasez de ejemplares que ha llegado a nosotros y de la escasa bibliografía que hay para este tipo de investigaciones.

5. BIBLIOGRAFIA GENERAL

- AZUAR, R; BORREGO, M; MARTI, J.; NAVARRO, C; PASCUAL, J.; SARANOVA, R; BURGUERA, V.; GISBERT, J.A.: “Cerámica tardo-andalusí del País Valenciano (Primera mitad del siglo XIII)”. *V CICMMO*, Rabat, 1995.
- AZUAR RUÍZ Rafael: *Castillo de la Torre Grossa (Jijona)*. Museo Arqueológico Provincial, Alicante, 1985.
- CERVERA FRAS M^a J.: *La plegaria musulmana en el Compendio de Al-Tulaytuli. Transcripción del Manuscrito de Sabiñan (Zaragoza)*. Institución Fernando el Católico. Zaragoza, 1987.
- CRUSAFONT, CABROT y MOLL: *Plomos y jetones medievales de la Península Ibérica*. Barcelona-Madrid, 1996.
- D. MASSON: *Le Coran. Introduction, Traduction et Notes*. Bibliothèque de la Pléiade. Ed. Gallimard. Paris, 1967.
- D. MASSON: *Essai d'interprétation du Coran inimitable*. Edition arabe-français, revue par Dr. Sohib El-Saleh. Ed. Dar al-kitab allubnani, 1980.
- ESPINAR MORENO Manuel y GAMIZ JIMÉNEZ Jesús: “Materiales hispano-musulmanes para el estudio de Loja y su comarca”. *Estudios de Historia y Arqueología Medievales II*, Cádiz, 1982.
- FONTENLA BALLESTA, Salvador: “Repertorio de epígrafes árabes procedentes del sureste andalusí”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*. Año XXXIV, Madrid, 1998.

- GARCÍA BLÁNQUEZ, L.A.; MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, A.; MARTÍNEZ SÁNCHEZ, C.: “La Torre Islámica “Casa del Obispo”, Lorca (Murcia). Intervención arqueológica en el tramo II de la autovía Murcia-Puerto Lumbreras”. *Memorias de arqueología*, 6, Murcia, 1991.
- IZQUIERDO BENITO, Ricardo: *Ciudad hispanomusulmana Vascos (Navalmoralejo, Toledo). Campañas 1983-1988*. Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1994.
- IZQUIERDO BENITO, Ricardo: *Vascos: la vida cotidiana en una ciudad fronteriza de Al-Andalus*. Consejería de Educación y Cultura. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1999.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio: “Una primera propuesta de interpretación para los plomos con epigrafía árabe a partir de los hallazgos de Nina Alta (Teba, provincia de Málaga)”, *Al-Andalus-Magreb*, X, Cádiz, 2002-2003, pp. 91-127.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M.A.: “Escritura árabe ornamental y epigráfica andalusí”. *Arqueología y Territorio Medieval IV*. Universidad de Jaén, 1997.
- NAVARRO PALAZÓN, J.: *La cerámica esgrafiada andalusí de Murcia*. Madrid, 1986.
- OCAÑA JIMÉNEZ, Manuel: “El cúfico hispánico y su evolución”. *Cuadernos de Historia, Economía y Derecho Hispano-Musulmán*. Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Madrid, 1970.
- ROSSELLÓ PONS, M: *Les ceràmiques almohades del Carrer de Zavellà. Ciutat de Mallorca*. Palma de Mallorca, 1983
- SÁNCHEZ GALLEGO, R., ESPINAR MORENO, M. y BELLÓN AGUILERA, J.: “Arqueología y Cultura Material de Lorca (Murcia): el caballo y otros amuletos en un molde islámico”. *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencia Medievales V-VI*. Cádiz, 2003- 2004.
- SÁNCHEZ- MOLINÍ SÁEZ Carlota: “El origen del caballo árabe”. *El saber en Al-Andalus. Textos y Estudios, I*. Editores CANO ÁVILA Pedro y GARIJO GALÁN Ildefonso. Universidad de Sevilla, 1997.
- SOLER DEL CAMPO Álvaro: “Arreos y jaeces de caballería en Al-Andalus”. *Al-Andalus y el caballo*. VV.AA, Editorial Lunweg, Barcelona, 1995.
- TAWFIQ IBRAHIM: “Evidencia de precintos y amuletos en Al-Andalus”. *II Congreso de Arqueología Medieval Español*, II Tomo, Madrid, 1987.

- TAWFIQ IBRAHIM: “Notas sobre un amuleto andalusí y la problemática de las monedas perforadas”. *Boletín de Arqueología Medieval* 2, 1988.
- VERNET J.: *El Corán*. Editorial Óptima, Barcelona, 2000.
- VIGUERA MOLINS María Jesús: “De las taifas al reino de Granada. Al- Andalus, siglos XI-XV”. *Historia* 16, N° 9. Madrid, 1995.
- VIGUERA MOLINS María Jesús: “El caballo a través de la literatura andalusí”. *Al- Andalus y el caballo*. VV.AA, Editorial Lunwerg, Barcelona, 1995.