

Reseñas

ANES Y ÁLVAREZ DE CASTRILLÓN, GONZALO (coord.), *Europa y el Islam*, Madrid (Real Academia de la Historia, serie «Estudios», 8), 2003, 480 págs.

En este volumen publicado por la Real Academia de la Historia se reúnen los textos de catorce conferencias del ciclo sobre «Europa y el Islam» celebrado por esta institución. Lo primero que llama la atención al consultar el índice es que todos los conferenciantes son españoles y no recoge el testimonio de ningún autor de origen árabe, por lo que nos da la impresión de que su visión sobre las relaciones entre Europa y el Islam va a ser un tanto parcial. Esto se confirma con la lectura del primer artículo. Desde mi punto de vista es un gran error comenzar esta compilación con el artículo de Guillermo Céspedes del Castillo, pues predispone negativamente al lector, y la indignación que puede llegar a provocar, no sólo por sus afirmaciones xenófobas, sino también por la falta de rigor en el tratamiento del tema, incita a abandonar la lectura del libro, pensando que se va a seguir en esta línea. Afortunadamente no es así y el resto de los autores hacen un análisis más o menos objetivo, dependiendo de los casos, de las relaciones entre los dos mundos a lo largo de la historia.

La disposición de los artículos sigue un orden cronológico, en la medida de lo posible, ya que algunos autores tratan la misma época. El segundo trabajo de J. M. Blázquez trata sobre la influencia del arte clásico en el Islam y el último de Luis Suárez Fernández sobre las relaciones entre

Europa y el Maghreb en la historia contemporánea. Por tanto el trabajo de Céspedes del Castillo debería ser el último y no el primero, pues su título es «Occidente y el Islam en el umbral del siglo XXI», en este trabajo el ilustre profesor considera a los emigrantes del tercer mundo, y concretamente a los musulmanes, delincuentes, fanáticos religiosos y portadores de peligrosas enfermedades que ponen en peligro la vida de los europeos. Hace una crítica despiadada de las organizaciones no gubernamentales integradas por «extremistas de izquierdas» y «cristianos populistas» que intentan ayudar a estas personas. Incluso habla de los Derechos Humanos con cierto desprecio y califica a la clase política europea como «pacata» por su política de emigración demasiado benévola. De un historiador de la talla de Céspedes del Castillo se esperaría un estudio más riguroso y profundo de la emigración y que no se dejara llevar por una ideología más propia de otros tiempos oscuros en que vivió nuestro país y que parece que desgraciadamente muchos aún no han superado.

A continuación Blázquez bajo el título «La herencia clásica en el Islam: Qusayr ʿAmra y Quasrt al-Hayr al-Garbi» analiza exhaustivamente las pinturas de estas dos residencias de los omeyas del siglo VIII. La primera está situada en el desierto jordano y la segunda en Siria. El autor pretende demostrar que la vida de diversión de los omeyas era la misma que la de los emperadores romanos y bizantinos, y de los *domini* de las fincas. Hay que tener en cuenta que no es habitual que aparezcan pinturas con figuras humanas o de animales en el arte islámico. En estos frescos se representa al califa entronizado con una clara influencia del arte cristiano de la época, escenas de caza, mujeres desnudas, bailarinas, músicos, escenas de palestra y de baños, frutas, decoración vegetal... Como se demuestra en el trabajo, todos estos motivos proceden del arte romano y bizantino.

El tercer artículo del religioso Francisco Javier Martínez tiene por título «La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en Oriente». En él se hace un análisis de la literatura

apocalíptica cristiana como instrumento de controversia religiosa y política a partir del siglo VII, fecha de la hégira de Mahoma. Desde entonces el objeto de las iras de los autores apocalípticos cristianos era el Islam que empezaba a adquirir fuerza en Oriente Medio. El estudio de este tipo de literatura en la que se identifica a Mahoma con el «anticristo» y que servía de vehículo para combatir al Islam demuestra cuán descontentos estaban los pueblos conquistados por el imperio islámico con esta situación y con qué fuerza rechazaban a los conquistadores. Según el autor, los textos apocalípticos siguen condicionando todavía en nuestros días la percepción que los musulmanes tienen de los cristianos y a la inversa.

A continuación, bajo el título «Las innovaciones técnicas en la Europa medieval: influencias y desarrollos», Gonzalo Anes y Álvarez de Castriellón hace un estudio sobre el fin de la unidad romana en el Mediterráneo debido a las invasiones islámicas. Gracias a esta expansión, los musulmanes, transmitiendo la cultura greco-romana e interpretándola de una manera más empírica, consiguieron importantes avances técnicos. Sin embargo, frente al gran apogeo que se daba en aquel momento en al-Andalus, la sociedad europea vivía en un gran retraso. El autor nos muestra cómo poco a poco, a partir del siglo XI, los musulmanes detienen su avance y la Europa cristiana va despertando de su letargo, aprovechando los saberes de los árabes.

En el trabajo «La ciencia árabe y el desarrollo cultural europeo», Álvaro Galmés de Fuentes nos da una visión de la cultura árabe en la Edad Media. Sin centrarse en un tema concreto, reflexiona sobre la cultura y la ciencia islámica de aquel momento. Pero el autor entra en contradicciones, pues tan pronto exalta las cualidades de la civilización árabe, como la acusa de inmovilismo y la considera mera transmisora de los conocimientos greco-romanos.

Fernando Chueca Goitia en su texto sobre «Mozárabes y mudéjares» analiza la arquitectura practicada por estos dos sectores de la sociedad en

la Península Ibérica. Según el autor, esta arquitectura es una síntesis de la cultura europea y musulmana, lo que hace de este estilo artístico una forma única y específica de la España de la época. Para él es el estilo que podría considerarse genuinamente español y que no llega a otros países occidentales.

En «Las Cruzadas: versión cristiana de la guerra santa», Luis Suárez Fernández estudia el cambio de mentalidad que se produjo en la cristiandad a finales del siglo XI, fecha en la que comienzan las Cruzadas para defender la fe y Tierra Santa. Este sentimiento es nuevo, ya que mientras en el Corán la *ǧihād* es considerada un deber de todo buen musulmán, en los Evangelios se predica la paz y Jesús sufre su martirio sin clamar venganza ni incitar a la violencia. En el Islam la política y la religión van de la mano, mientras que en la Europa cristiana hasta el siglo XI ambos poderes están separados, las cruzadas surgen como reacción de las naciones europeas ante el espectacular avance musulmán.

Miguel Ángel Ladero Quesada en «La construcción política y social en el Islam y en la Europa medieval» trata sobre las grandes diferencias en la organización política y social en ambas culturas, haciendo hincapié sobre la importancia de la religión en la política. En la cultura árabe, la religión está íntimamente relacionada con la política y la organización social, lo que provoca el inmovilismo de estas sociedades. En cambio, en la Europa cristiana medieval, el estado no depende de una manera tan significativa de la religión, lo cual hace posible el progreso.

El siguiente artículo «Relaciones entre al-Andalus y la Europa cristiana» es un denso trabajo de Joaquín Vallvé Bermejo sobre las relaciones de amistad y los lazos familiares que se establecieron en la Península Ibérica durante los ocho siglos que los árabes permanecieron en territorio hispano. En este trabajo el autor tal vez maneje demasiados datos para un lector no especializado, pero tras la lectura queda claro que las relaciones entre las dos culturas no fueron tan hostiles, ya que los matrimonios mix-

tos fueron una práctica habitual en la época, incluso en los más altos estamentos.

Eloy Benito Ruano en «La dialéctica medieval Cristiandad-Islam», vuelve al tema ya tratado por otros autores sobre la distinta relación que existe en ambas culturas entre religión y política, y reivindica el papel decisivo jugado por el norte de la Península Ibérica en defensa de la cristiandad y de la identidad de Europa.

A continuación nos encontramos con el mejor trabajo del libro, desde mi punto de vista. Bajo el título «Carlos V y Solimán el Magnífico», Manuel Fernández Álvarez nos hace un emocionante relato de la vida y obras del emperador Carlos V y de sus luchas con el turco Solimán. El relato es emocionante porque el autor, sin abandonar en ningún momento el rigor científico, consigue engrandecer la figura del emperador y conmovernos sin caer en los tópicos del género panegírico. Para conseguir su propósito Manuel Fernández Álvarez recurre a las cartas personales de Carlos V y a las *Églogas* de Garcilaso, ofreciéndonos una visión mucho más humana del personaje. Se puede estar de acuerdo o en desacuerdo con las tesis del autor, que considera a Carlos V precursor de la actual idea de Europa, pero no podemos dudar de la calidad de su estudio.

Carmen Sanz Ayán en «El ocaso del Imperio Otomano en Europa», analiza las causas que llevan a la caída a este gran imperio que ocupó gran parte de Europa. Es un trabajo interesante, pues nos da una clara visión cronológica de los problemas que fueron surgiendo en el imperio otomano y que lo condujeron a su final.

A continuación Vicente Palacio Atard en «Europa y el Islam. Guerra y paz en el siglo xviii», continúa donde lo dejó Carmen Sanz Ayán y reflexiona sobre las difíciles relaciones entre la Europa cristiana y el imperio turco. Entre ambos no había relaciones culturales, pero sí comerciales. Aunque estaban inmersos en constantes conflictos bélicos, el más importante de ellos en la zona oriental fue el que llevó a la zarina

Catalina II a intentar la conquista de la península Balcánica. En el Mediterráneo occidental España tuvo problemas con Marruecos por el control de Melilla.

El volumen termina con el artículo de Luis Suárez Fernández «Europa y el Maghreb en la historia contemporánea». Es un trabajo interesante, aunque se echa de menos un análisis más profundo de las consecuencias que los conflictos de esta época tienen en nuestros días. En el estudio se analizan las relaciones de Europa con el norte de África durante los siglos XIX y XX. El autor se centra sobre todo en los casos de Argelia, Túnez y Marruecos y los conflictos que en estos dos siglos tuvieron con Francia y España.

Antes de comenzar a leer este libro se puede pensar que tras su lectura vamos a comprender mejor la situación actual, en la que la incompreensión entre Europa e Islam está adquiriendo una magnitud realmente grave y se esperarí que en él se resolvieran algunas de las incógnitas que muchos occidentales nos planteamos, pero no es así. La compilación de la Real Academia de la Historia arroja alguna luz sobre determinados problemas, pero nos deja con la desazón de no saber por qué el desencuentro entre ambas culturas ha llegado a tales extremos. Sabemos que el objeto de este trabajo no es responder a las preguntas que hoy en día nos acucian, pero siempre se dijo que la historia es *magistra vitae*, por tanto pensamos que un análisis histórico de las relaciones entre ambos pueblos tendría que ofrecer alguna conclusión [REBECA ORIHUELA SANCHO].

ANDRÉS, JUAN, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*. Estudio preliminar: Elisa Ruiz García; transcripción del texto: María Isabel García-Monge. (Editorial Regional de Extremadura, «La Biblioteca de Barcarrota», 5), 2003, 270 pp., accompanied by a Facsimile edition of *Opera Chiamata Confusione della setta Machumetana, composta in lingua Spagnola per Gionan Andrea gia Moro & Alfacqui, della Citta de Sciatiinia, hora per la diuina bontà Christiano e Sacerdote, tradotta in italia-*

no per Domenico de Caztelu Secretario del Illustrissimo Signor Don Lope de Soria imbasciador Cesareo apresso la Illustrissima Signoria di Venetia MDXLIII [i. e. the copy found in Barcarrota, Extremadura].

It is important that the well-known and very influential anti-Christian polemic treatise by Juan Andrés (with early translations into Italian, French, German, Latin, English, and Dutch) has now become widely available because of the publication of an edition of the Spanish original of 1515, and a facsimile edition of one of the early translations, the Italian one, from 1543. The motive for publishing this two-volume work is that a copy of the Italian translation was discovered among the small collection of sixteenth-century printed books that had been hidden in the attic of a house in the village of Barcarrota (Extremadura).

The books in question are now being published in the series «La Biblioteca de Barcarrota», and the publication under review is the fifth volume in this series. The publication consists of two volumes. The first is the facsimile edition of the Italian translation, and the second consists of a transcript of the original Spanish edition of the work (Valencia 1515) by María Isabel García-Monge and a preliminary study by Elisa Ruiz García. The hardbound facsimile has of course scholarly value in itself as a text witness of the said work and as a nice collector's item for those who are fond of ancient editions, but I assume that scholars will especially be pleased with the study and edition of the Spanish text.

The preliminary study (part I) by Elisa Ruiz García starts with a short overview (chapter I, pp. 9-12) of the most important students who focused on this text. She mentions in this regard E. Larson, who, in his unpublished PhD dissertation (1981) focused on the linguistic aspects of the Arabic quotations from the Qur'an included in it, and Jane El-Kolli, *La polémique islamo-chrétienne en Espagne (1492-1640) à travers les refutations de l'Islam de Juan Andrés et Lope Obregón* (unpublished PhD dissertation Montpellier 1983, unavailable to me).

The study continues (chapter 2, pp. 13-36) with a very brief history of anti-Islamic polemical works written in the Iberian Peninsula, a short biography of the author (chapter 3, pp. 37-41), a brief analysis of historical and linguistic aspects of the work (chapter 4, pp. 41-53), a description of the extant known editions (chapter 5, pp. 53-56), a description of the Spanish and Italian printed texts, in which also attention is devoted to iconographical aspects (chapter 6, pp. 56-69), and finally a short comparison between the Spanish original and the Italian translation (chapter 7, pp. 69-78). Then follows the edition (part II). At the very end of the work we find two brief appendices, one containing the well-known Royal Order concerning the burning of Islamic religious books, including the Qur'an (Granada, 12 October 1501), and the other the dedication of the Italian translation by the translator, Domingo de Gaztelu, to the Duque of Ferrara. It is concluded by bibliography, a glossary, and an index of text places. The study is brief and gives a good overview of previous scholarship, even though it is not exhaustive.

The author claims to be a Mudejar religious scholar from Xàtiva, successor of his father, the *faqih* Abdallah, as *faqih* of the town. He tells us that he converted to Christianity in 1487 upon hearing a sermon of the Dominican preacher, Juan Márquez (d. 1499), confessor to King Fernando. He assumed the name of Juan Andrés, was ordained priest, preached to the Mudejars in Valencia, succeeding in converting many Mudejars, was called to Granada by the Catholic Kings, subsequently converted thousands of Muslims there, appointed Canon of the Granadan cathedral, and was then again called upon by the Catholic Kings to go back to Aragon, to continue preaching to the Mudejars of that Kingdom. He claims to have cooperated closely with the bishop of Barcelona and inquisitor of Aragon, Martín García (he calls him his patron), to have translated a work of his on the Qur'an from Arabic into Aragonese (see also p. 216) and to have made translations of the Qur'an and «all six (once, in the

introduction, the text speaks about seven) books of the sunna» into Aragonese (p. «el Alcorán con sus glosas y los siete (!) libros de la Çuna»...).

The book itself is an attempt to show on the basis of the Qur'an, the Tradition, the biography of the Prophet Muhammad and Islamic history that Islam is a distorted and vile religion, and that Muslims had better turn to Christianity in order to find the Truth. Unlike many other contemporary anti-Islamic contemporary polemical treatises, we find in this book scattered transliterated quotations in Arabic, many from the Qur'an, but sometimes from other sources such as works on *fiqh*, e.g. «Arricele», a source not identified in the present edition (p. 105), but maybe to be identified as the *Risāla* of Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. In many cases, these quotations are followed by paraphrases and translations in Spanish. These quotations undoubtedly were meant to serve the credibility of the text.

There can be no doubt that the present publication will be very useful for future research, even though it cannot be said that all problems about the text have been resolved. I will briefly raise two points in this regard.

First of all, the editors have by no means identified all quotations from Arabic sources, nor have they identified a number of well-known figures discussed in it. For example, on p. 121 the author the well-known polemical element of Muhammad's alleged services of a converted Jew, «Abdalla Celen», is told, who acting, as his secretary, corrupted the text of the Qur'an. The figure in question is ʿAbd Allāh b. Salām. The allegations are to be found in earlier anti-Islamic polemical literature as well (see Daniel, *Islam and the West*, p. 272).

Secondly, and more important, they do not address the question whether we are dealing with a text that was indeed written and conceived by a Mudejar scholar. I believe that the problem of the authorship is a crucial element for the interpretation of the text in question. If the authorship (and hence the evidence presented in the introduction) is accepted, we are dealing with a text written by a converted *faqih* of the largest and most

important *aljama* of Valencia (see Isabel A. O'Connor, *A Forgotten Community*, p. 1), whose inside knowledge, «proven» by the extensive Arabic-Islamic quotations, terms and phrases, and anti-Muslim testimony is therefore presented as credible. I do not doubt that this alleged background contributed to the great popularity and success of the text. This is not the place to deal fully with this problem; I will only discuss three aspects of the text that will hopefully illustrate that such a problem exists and that it needs to be addressed.

First of all, no external evidence has been found so far about any of the bibliographical data. Everything we know is mentioned *in the preface*. No external evidence about a Dominican by name of Juan Andrés has been found and Larson already notes that he was unable to find his name in the work of Jacques Quéatif on the Dominican order (Larson, *A Study*, p. 2 note 1). The present authors do not mention external evidence either. The only external piece of evidence seems to be the existence of a publication of a work on arithmetic by one «Juan Andrés», published by the same printer, Juan Joffre, in 1515 (see the present edition, p. 40).

In the second place, Larson concludes from his linguistic analysis that: «Only in the transcribed Arabic text we have discerned an orthographic and phonetic unity of that suggests a single author» (p. 26). Larson does not question the involvement of a converted Mudejar, however, but raises the question about the nature of his involvement in the final redaction of the present text. Larson (*A Study*, p. 24) moreover raises the intriguing question why in spite of the stress on the Aragonese and Valencian setting, the explicit Muslim reader who is addressed in the work («tu, moro») was written in Castilian, «if it was not for political reasons» (p. 24).

In the third place, there is internal evidence that raises doubts. It is remarkable, for example, that the Qur'anic quotations are numbered according to medieval Christian tradition, which divided the Qur'an into 4 books, and 211 *suras* (see pp. 126-128 of the present edition) and not ac-

ording the Islamic division into *suras*. The history of the canonisation of the Qur'an under Uthman, as presented here, contains numerous elements other from the anti-Islamic polemical tradition. Apparently the author was very familiar with the Christian anti-polemical tradition. But would an Islamic author deal with the history of the canonisation of the Qur'an in this way?

The Dutch researcher Gerrit Drost devotes substantial critical attention to the work of Juan Andrés (pp. 119-125) in his Dutch thesis (Drost, *De Moriscos*). Drost lists editions of the work and their translations into other languages (pp. 290-291), to which we will return below. However, since his work only appeared in Dutch and was never translated, it remained largely unnoticed. This also holds true for the study under review. Drost rightly questions among other things the enormous claims of the author regarding his activities. Juan Andrés wants us to believe that he had translated not only the Qur'an into Aragonese, but also the «six books of the Sunna», a claim which, due to the sheer dimensions of this literature in question, is very difficult to accept.

A hypothesis that might explain the evidence of the text may be that a Mudejar informer contributed to it, but that the overall composition, *including the preface*, was the work of other authors as well, who incorporated information from their Muslim informer (perhaps a free Mudejar, but maybe a learned slave or a captive, for we know that these were often used as informers) into a Christian, anti-Islamic framework, and added a preface to it as well. It is in any case interesting to see that the problematic claims regarding the seven books of the *sunna* occurs in the preface, and not in the body of the text where the number of six is found throughout.

Is it possible that our Muslim informer/author come from Xátiva? A passage from which it seems to appear that someone who indeed knew the *aljama* of Xátiva is involved in writing the text can be found on p. 213, where the celebration of the birthday («almilid»), of Jesus (!) by the Mudejars of

Xátiva is briefly mentioned, «y por toda parte del mundo fazen mucho gas-to y ballen y tañen mayormente en la morería de Xátiva». We know that there were indeed Muslims in Al-Andalus and Christian Spain who celebrated the birth of Jesus. This had been one of the reasons to introduce the birthday festival of the Prophet Muhammad, the *mawlid al-nabi*, in Ceuta in the 13th century (see Kaptein, *Muhammad's Birthday Festival*, pp. 76-88)

Hopefully, future linguistic and historical research will shed light on the problems raised above. The present edition will certainly be a useful tool in that research. But with regard to the interpretation of the text a lot of research remains to be done.

One final remark. As I mentioned at the beginning the work was very successful, and in addition to Italian, French, German, Latin, English, it was also translated into Dutch, a fact that escaped the attention of the editors. The Dutch translation was published in Rotterdam in 1651, and the subtitle of the copy extant in Leiden (Leiden University Library, shelf-mark II57 F7 (discussed in Drost, *o.c.*, p. 291) tells us that «it is a work which is of use for all sailors who frequent the Strait» [of Gibraltar, GW]. The existence of so many translations and editions is a clear evidence of the success of the work, a success that was undoubtedly connected to the alleged identity of the author as a learned Muslim convert to Christianity [GERARD A. WIEGERS].

Bibliography

ANDRÉS, JUAN, *Libro nuevamente imprimido que se llama confusion de la secta mahomatica y del alcorã compuesto por mossen Juan Andres*, Valencia (Juan Joffre), 1515.

DANIEL, N., *Islam and the West. The Making of an Image*, Oxford (One-world), 1997.

DROST, G. W., *De Moriscos in de Publicaties van Staat en Kerk (1492-1609). Een bijdrage tot het historisch discriminatie-onderzoek* (Ph. D. thesis Leiden University), Valkenburg (the author), 1984 (in Dutch).

KAPTEIN, N. J. G., *Muhammad's Birthday Festival. Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*, Leiden, etc. (Brill), 1993.

LARSON, E., *A Study of the Confusión de la secta mahometica of Juan Andres*, Washington D. C., 1981 (Ph. D. Thesis Catholic University of America, available through University Microfilms International, Ann Arbor).

O'CONNOR, I. A., *A Forgotten Community. The Mudejar Aljama of Xàtiva, 1240-1327*, Leiden, etc. (Brill), 2003.

BERNARDINI, MICHELE – CLARA BORRELLI – ANNA CARBO – ENCARNACIÓN SÁNCHEZ GARCÍA (eds.), *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI. Europe and Islam between 14th and 16th Centuries*, Nápoles (Istituto Universitario Orientale), 2002, 2 vols., 1007 págs.

Se trata de una magna publicación, por la oportunidad de su temática, por las cuestiones que son abordadas por un alto y selecto número de especialistas, y también por el cuidado editorial. En la presentación de estos dos volúmenes, firmada por M. Bernardini (págs. XI-XV), se pone de relieve cómo en el ámbito de los cursos de estudios comparados «è sorta la necessità di un più puntuale riscontro tra materiali 'orientalisti' e 'occidentalisti', en torno a los acontecimientos de relaciones Islam – Europa, entre los siglos XIV-XVI. Para abordar las cuestiones, fueron invitados diversos estudiosos, que contribuyeron con sus artículos, ahora publicados.

En el volumen I «sono riuniti i saggi dedicati a Italia e Islam», y éstas son las contribuciones reunidas: A. Cerbo («Cultura e religione islamica nella letteratura italiana del Trecento»), de M. Catadeulla («Ermetismo e allegoria nel *De nuptis* di Marziano Capella: modello delle dottrine allegoriche e visionarie del Medioevo e di Dante»), N. Bianchi («Ipotesi islamiche nella letteratura occidentale del Trecento: il *Liber de aggregationibus scientiae stellarum* di Alfragano nel *Convivio* di Dante»), R. Lemay («*Grecum est, non legitur!* Paysages antiarabes de la Renaissance»), C. Vasoli

(«Note sulle citazioni ficiniane di Avicenna»), A. M. Piemontese («Lo studio delle cinque lingue presso Savonarola e Pico»), N. L. Tornesello («Una mappa semiotica iranica nella letteratura del Rinascimento: il giardino»), C. Borrelli («Il mondo pagano dalla *Liberata* alla *Conquistata*: varianti tematiche e linguistiche»), G. Curzi («L'immagine del nemico. Arabi, Turchi e Mongoli nella propaganda crociata»), R. Denaro («*In partes barbarum et infidelium*: l'Oriente come terra di martirio»), L. Nuzzo («Percorsi religiosi e strategie di dominio tra l'Atlantico e il Mediterraneo agli inizi dell'Età moderna»), K. Fleet («Caffa, Turkey and the slave trade: the case of Batista Macio»), M. Bernardini («Tamerlano, i Genovesi e il favoloso Axalla»), A. Paribeni («Una testimonianza iconografica della battaglia di Ankara [1402] in Apollonio di Giovanni»), R. Giunta («Un'iscrizione araba in caratteri cufici, probabile testimonianza della risistemazione trecentesca del capitolo nella cattedrale di Avignone»), M. V. Fontana («Breve nota sugli ornati pseudo epigrafici di derivazione dall'alfabeto arabo in alcuni monumenti funebri del Quattrocento»), E. Serraio («*Ex Spoliis Victoriae Africanae*: Sull'origine delle iscrizioni arabe di Napoli e Pozzuoli»), A. Shalem («The Portraiture of Objects: A Note on Representations of Islamic Objects in European Painting of the 14th-16th Centuries»).

Y en el volumen II «è introdotto da quelli sul mondo Ottomano e si chiude con quelli dedicati alla Spagna», con los siguientes artículos: M. Balivet («Les contacts byzantino-turcs entre rapprochement politique et échanges culturels [milieu XIII^e-milieu XV^e s.]»), A. Garzya («Il dialogo fra Michele II Paleologo e un 'persiano'»), A. Taddei («La chiesa della Panaghia Acheiropoietos a Tessalonica. Considerazioni sulla dedicazione dell'edificio e sulla sua trasformazione in mosche [1430]»), J.-L. Bacqué-Grammont («L'armée de Charles VIII partant pour Naples d'après un rapport ottoman»), G. Marinello («La 'costruzione' dell'altro: immagini dell'Islam nella narrativa elisabettiana»), M. Szuppe («Les

Polonais dans l'espace ottoman au xvi^e siècle: deux relations de voyage [E. Otwinowski, 1557, et A. Taranowski, 1569]», M. A. de Bunes Ibarra («Los Otomanos y los Moriscos en el universo mental de la España de la Edad moderna»), J. M. Rogers («Europe and the Ottoman arts: foreign demand and ottoman consumption»), C.-P. Haase («Un 'Libro d'amicizia' del Cinquecento con ricordi di Istanbul»), U. Marzolph («Sanitizing Humor Islamic Mediterranean Jocular Tradition in a Comparative Perspective»), E. Sánchez García («Testimonios renacentistas sobre el componente arábigo del castellano: Nebrija, Hernando Alonso de Herrera, Valdés»), Y. Cardaillac-Hermosilla («La littérature aljamiada: forme, contenu, fonction et sens»), M. J. Rubiera Mata («El judeo-converso y morisco 'Mancebo de Arévalo', autor de las tres culturas hispánicas (s. XVI)»), E. Rudelle-Berteaud («La minorité morisque entre Christianisme et Islam en Espagne (xvi-xvii siècles)»), M. S. Carrasco Urgoiti («La figura de la cautiva en España [vida y literatura]»), G. Grill, («A proposito della *casa lóbrega y oscura*. Ancora sulla concomitanze tra il *Lazarillo de Tormes* e la narrativa araba»), L. López-Baralt («Nuevos hallazgos en torno al símil de los Siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en el Islam»), H. Hernández Nieto («Observaciones en torno a los sentimientos de los moros en el *Quijote*»), A. J. Cruz («Moriscos as cultural other and Calderón's critique of war in *amar después de la muerte*»). Esta relación del contenido ya indica la gran importancia de esta publicación [M.^a J. VIGUERA MOLINS].

BROTTON, JERRY, *El bazar del Renacimiento. Sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*, Barcelona (Ediciones Paidós), 2002, 215 págs., 47 ilustraciones.

Jerry Brotton, profesor de Estudios Renacentistas y Lengua Inglesa en el Royal Holloway College de la Universidad de Londres, se propone de-

finir un nuevo concepto del Renacimiento. La obra, titulada en su versión original *The Renaissance Bazar. From the Silk Road to Michelangelo* (New York, Oxford University Press, 2002), se presenta como un intento de sintetizar las aportaciones orientales al Renacimiento y que pretende desmontar el mito del Renacimiento europeo como fruto del descubrimiento de la tradición grecorromana con la apreciación de las diferencias regionales y del influjo de Oriente. Se interroga sobre su identidad objetiva y su carácter de mito de la superioridad cultural europea.

La presente obra está en la línea de trabajo que el autor desarrolla en otras publicaciones como *Global interests: Renaissance Art between East and West* (London, Reaktion, 2000) o *The material Culture of Early Modern Europe* (London, Cornell University Press, 2000), ambas en colaboración con Lisa Jardine.

No deja de sorprendernos el escaso partido obtenido de las ilustraciones propuestas cuando la referencia a la creación artística renacentista es continua. Más aun, la presentación del tema del libro se realiza en torno al análisis iconográfico exhaustivo de un lienzo de Holbein (*Los embajadores* de 1533) que luego no es mencionado en ningún otro momento por el autor a lo largo del texto.

Una de las tesis de este libro es que cada generación crea una versión del Renacimiento europeo a su imagen y semejanza. Y en este sentido, la introducción es una historia crítica de la evolución del término Renacimiento, cuya formulación como calificativo de un período histórico atribuye el autor a Jules Michelet (de hecho, la palabra Renaissance, tomada en este sentido específico pero global, es empleada por Balzac y está en uso antes de ser consagrada por *La Renaissance* de Jules Michelet en 1855). Pero la tesis enunciada se ve reducida a un análisis simplista de las ideas de Jacob Burckhardt, Johan Huizinga, Edwin Panofsky y Greenblatt.

Bajo el título de «Un Renacimiento global» el primer capítulo rechaza los enfoques anteriores y se centra en la interacción de Oriente y Occi-

dente a lo largo de los siglos XV y XVI, en los intercambios comerciales y culturales entre una Europa informe y las sociedades orientales. El comercio con el Imperio Otomano, África y el Sudeste asiático es el tema central y supone aquí el autor un nivel de interacción e intercambio cultural más allá de los supuestos tradicionales sobre estos contactos.

El segundo capítulo trata de la práctica erudita del humanismo como instrumento de socialización, que define como uno de los más importantes y controvertidos logros del período que sustituye gradualmente la tradición medieval escolástica. Aborda también la imprenta y sus consecuencias, la revolución del conocimiento, la normalización de las lenguas vernáculas como medio de comunicación y el auge de la conciencia nacional.

El capítulo tercero presenta los conflictos religiosos y políticos que definen el Renacimiento como germen del pensamiento y la subjetividad modernos. Selecciona aspectos como el auge de los estados nación y los imperios en proporción inversa al declive del poder temporal de la Iglesia o la polarización de las diferencias ideológicas y religiosas entre Oriente y Occidente a partir de la Reforma.

La innovación artística y su participación en la creación del poder político, los intercambios e influencias artísticas entre Oriente y Occidente, son el objeto del siguiente capítulo. Define como crucial en la formación de la tradición artística renacentista la admiración por la técnica del arte islámico. El autor afirma una y otra vez la importancia fundamental de los intercambios materiales, políticos, de estilo y no sólo de obras artísticas entre Oriente y Occidente en la configuración del arte renacentista, sin desarrollar esta idea que se supone tema central del libro.

El título «Nuevos mundos felices» introduce asuntos como el amplio alcance de los intercambios culturales y de la circulación del conocimiento que apuntaló la Era del Descubrimiento, y el surgimiento de la economía global moderna y la imposición de un régimen de dominio colonial como sus consecuencias.

El capítulo sexto, «Experimentos, sueños y representaciones», estudia los avances de la ciencia y filosofía así como su reflejo en la literatura. Destaca el impulso que la ciencia renacentista experimenta gracias a la creciente transmisión de conocimiento entre Oriente y Occidente.

El último apartado, «De vuelta al bazar», cierra la obra volviendo sobre lo que considera el verdadero origen del Renacimiento europeo, el mercado o bazar del Mediterráneo oriental. El bazar es responsable del surgimiento de una conciencia global y de una movilidad cultural, de un mundo móvil y global que va más allá de los límites intelectuales y geográficos del mito del Renacimiento europeo.

La obra se presenta como un texto polémico. Polémica relativa, pues se trata de una reflexión somera sobre temas ya conocidos. La influencia oriental como componente del Renacimiento, supuestamente idea central del libro, es simplemente enunciada; el lector espera inútilmente capítulo tras capítulo el desarrollo e ilustración de los temas y de la tensión propuestos al inicio. Su lectura resulta más bien decepcionante. Es un texto rápido y ligero, una revisión de los distintos aspectos que conforman el período renacentista pero sin aportaciones especiales [CLARA ILHAM ÁLVAREZ DOPICO].

CATALÁ SANZ, JORGE ANTONIO y PABLO PÉREZ GARCÍA (ed.), *Los moriscos de Cortes y los Pallás. Documentos para su estudio*, Valencia (Departamento de Historia Moderna, Monografías y Fuentes, 22), 2002, 290 págs.

El libro de Jorge Antonio Catalá Sanz y Pablo Pérez García es una evidencia más del afán de los historiadores valencianos por los moriscos. Éste interés viene de que en el siglo XVI los moriscos constituyeron la tercera parte de la población del Reino de Valencia y su expulsión tuvo consecuencias económicas más graves allí que en otras partes de España. El libro sigue los pasos de la tradición fundada por Joan Reglà, primero con sus artículos sobre los moriscos a partir de 1953 y luego con la fundación

de la revista *Estudis* en el año 1974, cuando enseñaba en el Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Valencia. En dicha revista se han publicado desde entonces más de 40 artículos de fondo sobre los moriscos, destacándose como autores Eugenio Císcar Pallarés, Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Emilia Salvador Esteban. Una culminación del esfuerzo de este grupo de historiadores se ve en el libro reciente de Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos* (Valencia, 2001).

Muy a menudo los estudiosos españoles, en sus libros y artículos, publican documentos enteros en apéndices o a pie de páginas, en parte para reforzar sus argumentos pero también para dejar al lector la libertad de saber más y seguir para adelante en el mismo campo. Lo hizo Joan Reglà y también merece atención el surtido de María Soledad Carrasco Urgoiti en *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II. Estudio y apéndices documentales* (Chapel Hill, 1969), y de Margarita María Birriel Salcedo en *La Tierra de Almuñecar en tiempo de Felipe II. Expulsión de moriscos y repoblación* (Granada, 1989). Más famosos son los tres libros fundamentales en el campo de la moriscología: Florencio Janer, *Condición social de los moriscos de España* (Madrid, 1857; reedición facsímil, sin introducción, en Barcelona, 1987); Manuel Dánvila y Collado, *La expulsión de los moriscos españoles*, (Madrid, 1889; nunca reimpresso) y el importantísimo de Pascual Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, (Valencia, 1901; reedición facsímil a cargo de Ricardo García Cárcel, Granada, 1992). Estos libros siguen siendo útiles por los textos originales que ofrecen. Desgraciadamente no existen colecciones dedicadas a la edición de documentos sobre los moriscos y su expulsión, como se han hecho, por ejemplo, sobre la expulsión de los judíos en 1492, en Luis Suárez Fernández (ed.), *Documentos acerca de la expulsión de los judíos* (Valladolid, 1964), y Miguel Ángel Motis Dolader (ed.), *The Expulsion of the Jews from Catalunyaud 1492-1500. Documents and Regesta* (Jerusalem, 1990).

En el campo de los estudios históricos sobre los moriscos el problema no es tanto que todo ha sido dicho, porque quedan muchas cosas por hacer, sino más bien que (casi) todos los estudiosos (casi) siempre repiten (casi) lo mismo. Es una cosa buena, por cierto, reimprimir los libros ya clásicos del género, pero como recientemente ha señalado Benítez Sánchez-Blanco en la introducción de una de esas reediciones, su abundancia también denota «un cierto agotamiento de los estudios sobre los moriscos»¹.

Una salida halagüeña aparece en el libro de Catalá Sanz y Pérez García, dónde los documentos mismos son lo más importante. Con el argumento de que el lugar evoca de manera viva «el destino trágico de los moriscos valencianos» (pág. 11) escogen el de Cortes de Pallás, a unos 50 kilómetros de la ciudad de Valencia, famoso en su tiempo por la resistencia de sus habitantes moriscos, primero en 1526 y después en 1609. La escasez de fuentes sobre las tres aljamas del valle de Cortes hace que no hayan sido estudiadas como otros lugares de moriscos en Valencia, pero en sus investigaciones en el Archivo del Reino de Valencia los editores encontraron una documentación suficiente para constituir un libro, gracias a numerosos pleitos entre pretendientes a la posesión del lugar y litigios sobre los derechos de pasto en su extenso término. Seleccionaron lo que arrojaría luz sobre «algunos aspectos interesantes de la historia de Cortes y sus moradores» (pág. 13).

Una introducción de 54 páginas, muy bien escrita y alegre, empieza con el aspecto político. Se describe la revuelta de Espadán en 1526 después

¹ RAFAEL BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, «Estudio preliminar», en Henry Charles Lea, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*. Traducción de Jaime Lorenzo Miralles, Alicante, 2001, pág. 11. Quizás falta un ímpetu parecido a lo que está pasando en los estudios sobre los mudéjares tal como lo describe ROBERT I. BURNS en su artículo «Mudejar Parallel Societies: Anglophone Historiography and Spanish Context, 1975-2000», en Mark D. Meyerson y Edward D. English (eds.), *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, Notre Dame, 1999, págs. 91-124.

de la conversión forzosa de los moriscos y el asesinato de Luis Jerónimo Pallás, señor de Cortes; y la expulsión de los moriscos valencianos en el otoño de 1609 y la rebelión de la Muela de Cortes. Sigue una detallada e interesante, aunque a veces un poco vertiginosa relación de la incierta y disputada posesión de la baronía de Cortes. Sin la disputa incesante entre diversos pretendientes no hubiéramos tenido la documentación publicada, algo que explica lo detallada que es esta parte de la introducción. La última parte trata de las obligaciones fiscales de los moriscos, los derechos de pasto y la propiedad de ganado, con demasiadas páginas (siete) sobre la repoblación después de la expulsión de los moriscos. Todo queda muy claro y lo único que falta en la introducción, para la mejor comprensión del lector, son dos o tres mapas. Otro inconveniente es que cuando los editores utilizan los documentos editados nunca se refieren a su propia edición, sino sólo al documento mismo en el archivo. El lector tiene que buscar y descubrir, por ejemplo, que un documento de 1597 mencionado en la página 51, y citado como Archivo del Reino de Valencia, Real Audiencia, Procesos de Madrid, Letra J, Expediente 561, 1076 r – 1077 r y 1098 r – 1099 r, está en el propio libro y empieza en la página 256. No hubiera sido complicado añadir una referencia interna en las notas a pie de página.

El libro contiene 48 documentos en orden cronológico, unos cuantos en latín, otros en castellano, pero la gran mayoría en valenciano. Los criterios de edición son sucintos pero claros. Se respeta la ortografía del original, hasta los errores. Noy hay muchas intervenciones en el texto, pero entre corchetes [] se restituyen letras, palabras y expresiones omitidas por los escribanos y entre paréntesis angulares <> se señalan palabras repetidas o erróneas (pág. 65). Como la gran parte de la documentación proviene de pleitos sobre la posesión de la baronía es natural incluir documentos sobre los dueños y los límites de la baronía, aunque no conciernen a los moriscos directamente. Por ejemplo, hay documentos fasci-

nantes de 1386, 1428 y 1460 sobre el deslinde de los términos de Cortes con los términos vecinos (págs. 79-88 y 93-94). Los documentos más interesantes, sin embargo, son los que nos dan una impresión viva de las condiciones de vida de los habitantes de Cortes y donde se definen los derechos señoriales y las obligaciones de los moriscos, la colecta de rentas y pagos anuales, la explotación de dehesas y el mantenimiento de casas y caminos. El texto más impresionante (y el más extenso del libro) describe una inspección de las mejoras realizadas por la familia Pallás en la baronía. Duró tres meses, desde el 25 de junio hasta el 26 de septiembre de 1582 (págs. 174-226). El inspector de la Real Audiencia y sus ayudantes investigaron los hornos y las casas, los caminos y los olivares, etc. Quedó claro que las supuestas mejoras se habían exagerado mucho. En la interrogación de los inquilinos aparecen detalles fascinantes, como que a veces se necesitó un intérprete local, por ejemplo «com lo dit Joan Pallàs no parlàs clara algemia» (pág. 216), y también cuando el inspector habló con María, viuda de Pere Crespo: «per no saber aquella parlar ni entendre algemia» (pág. 201). Se ve cómo se hicieron las obras y que para plantar olivares era necesario «portar de la orta de la present ciutat dos llauradors pràtics y experts en plantar» (pág. 214) pero no para mantener y renovar los caminos: «que jamás han cridat d'altres parts mestre algú per a fer y adobar dits camins» (pág. 222).

Faltan en la introducción unas palabras sobre los fondos documentales y su procedencia. Sólo mencionan los editores «la abrumadora masa documental de la antigua Real Audiencia» (pág. 12). Se ve que 29 de los 48 documentos publicados, casi el 70 por ciento del texto, provienen del antes mencionado Expediente 561 de al menos 1200 hojas. ¿Qué es? ¿Es un pleito entero o dos? ¿Qué más hay incluido que no se publica aquí? Tampoco se explica por qué no hay en el libro documentos sobre los acontecimientos políticos descritos en las primeras páginas de la introducción. Parece que existen documentos inéditos sobre la rebeldía de los habitantes

de Cortes en 1526 (pág. 18), aunque parecen escasos. En cuanto a la expulsión de 1609 y la consiguiente sublevación hay muchísimos. Dos documentos (págs. 270-274) conciernen a la compensación de Felipe III a favor de Juan Pallás, barón de Cortes, por los daños sufridos. No hay más y hubiera aumentado el valor del libro, ya grande, de haber incluido una selección de cartas sobre la revuelta de la Muela de Cortes. En diversos legajos del Archivo General de Simancas hay decenas y decenas de cartas al rey del marqués de Caracena, virrey de Valencia, muchas con informes detallados de sus confidentes sobre el levantamiento. Unas pocas han sido publicadas por Janer y Boronat, por su parte, cita muchas².

En este libro se define un camino prometedor para los estudios moriscos. Espero que en los años venideros, al aproximarse el cuarto centenario de la expulsión, se publiquen más colecciones de documentos. Se podrían definir a nivel local y se escogerán lugares donde hay muy buena documentación u otros de relevancia particular, como por ejemplo Hornachos en Extremadura. También es menester publicar procesos inquisitoriales y, por último, sería idóneo utilizar esta aproximación a un nivel más alto con la publicación de bandos y edictos reales y provinciales, de correspondencia oficial y de las consultas del Consejo de Estado u otros consejos. Recientemente François Martínez ha reunido por primera vez los bandos de expulsión de los moriscos, pero la famosa consulta del 4 de abril de 1609 sólo existe en una edición de 1889³. Nos

² FLORENCIO JANER, *Condición social de los moriscos de España morisca*, Madrid, 1857, págs. 321-326 y 352-53; PASCUAL BORONAT Y BARRACHINA, *Los moriscos españoles y su expulsión II*, Valencia, 1901, págs. 220-223, 261-262 y 271-272. Una carta escrita en enero de 1612 donde se habla de los moriscos de la Muela de Cortes se menciona en HENRI LAPEYRE, *Geografía de la España morisca*. Traducción de Luis C. Rodríguez García, Valencia, 1986, pág. 234, n. 102.

³ FRANÇOIS MARTINEZ, *La permanence morisque en Espagne après 1609 (discours et réalistes)*, Lille, 2003, págs. 479-495; MANUEL DANVILA Y COLLADO, *La expulsión de los moriscos españoles*, Madrid, 1889, págs. 274-284.

faltan textos originales sobre los moriscos y estoy seguro de que el acercamiento de Catalá Sanz y Pérez García podrá marcar un nuevo rumbo [MÁR JÓNSSON].

CHAVARRÍA VARGAS, JUAN ANTONIO, *De la Algarabía a la Axarquía. Estudios malagueños de toponimia. Historia y urbanismo*, Málaga (Universidad de Málaga, Servicio de Publicaciones), 2002, 142 págs.

El autor es bien conocido desde hace años, cuando se dio cuenta de la lectura de su tesis doctoral sobre toponimia latino-mozárabe en la Axarquía de Málaga (*Aljamía* 8, págs. 33-34), y reseñada poco después por la Dra. M.^a Jesús Viguera con motivo de su publicación (*Aljamía* 10, págs. 134-135). Y sucesivamente se dió noticia de algunos de los trabajos aquí ahora reunidos. Es, pues, una persona avezada al manejo de fuentes árabes y romances en sus incursiones históricas en al-Andalus medieval y moderno.

Con motivo de su mencionada tesis doctoral analiza y disecciona con pericia, partiendo de fuentes históricas muy complejas, «la filiación latino-mozárabe, oscurecida y semioculta por las sucesivas capas cronológicas de arabización y castellanización» de varias decenas de topónimos en la comarca oriental malagueña, que testimonian la pervivencia durante siglos de una población hispano-goda cristiana (mozárabe).

Ahora demuestra su maestría en la investigación interdisciplinar —utilizando fuentes de naturaleza muy heterogénea— al estudiar diversos aspectos de la vida cultural y lingüística (con constantes referentes toponímicos) en este conjunto de estudios sobre la zona malagueña, prologado por Virgilio Martínez Enamorado. «Su publicación, ahora en conjunto, —señala el autor en la introducción—, creemos que puede ofrecer al lector interesado una visión panorámica y general de la toponimia histórica, latino-mozárabe, árabe y en menor medida prerromana, que caracterizaba a dos de las entidades territoriales (Algarbía y Axarquía) que

configuraban la realidad histórica malagueña en la ya lejana Edad Media y en los albores del proceso repoblador iniciado por los conquistadores castellanos».

Se trata, en efecto, de un mosaico de textos, de cuatro textos, los tres primeros ya publicados que reúne ahora, junto otro inédito sobre el topónimo (*H)ardal / (H)ardales / ardilla*.

«Aspectos de la vida religiosa (cristiana y musulmana) en la toponimia medieval de la Axarquía malagueña», trabajo que vio la luz en *Jábega* (n.º 67 [1990], págs. 13-22), abre la obra, cuyas fuentes fundamentales han sido los libros de Repartimientos del siglo xv (de Comares y de Vélez-Málaga), así como otros posteriores a 1570, textos que, como ya se ha puesto de relieve en diversas ocasiones, ofrecen riquísima información sobre toponimia menor en las zonas andaluzas ocupadas por los cristianos a raíz de la conquista. Si estas fuentes se acompañan de cotejos con otras fuentes árabes, la investigación toponímica puede avanzar con muy buenos cimientos, es decir, con visos de veracidad histórico-lingüística, en etapas anteriores a la castellanización definitiva. Aborda en primer lugar restos toponímicos que reflejan la vida cristiana de la comunidad mozárabe, transmitida por fuentes árabes y romances. Así, los derivados de la voz árabe *al-kana'isa* (*Fajalquiniçia, Falquiniçia, Alquinecia, Alquiniçia*); o de *al-dair* (dial. *al-déir*), de donde los conocidos *Aldeire, Aldeir, El-deyre, Deyr* o *Deyre, Daire, El Deyre*, que llegan hasta nuestros días; de origen latino, en cambio, parecen ser *Ortegícar, Montejícar*, o *Orxicar > Ugíjar* y el malagueño *Ortigica* con ropaje latino, árabe y romance (<h o r t u s a c r u); o bien el hispano-godo *Sedille* o *Sedila*, que, con documentación *Xedalia, Xedelia, Xedillia*, en el xv, reaparece en el moderno *Sedella*, de raíz latina fácilmente reconocible: de *sedes* (adj. *sedile*) se formaría un singular colectivo *sedilia*, o mejor el documentado *sedic(u)la*, base del topónimo de la Axarquía malagueña. Menos dificultades etimológicas parecen tener las formas romances *Santillán* y *San-*

topítar con interferencias de la lengua árabe. En la segunda parte de este trabajo plantea algunos topónimos —siete en total— en relación con étimos árabes de significación religiosa: *m u s a l l à* y *š a r i ʿ a* (> *Almoçala* o *Fagamoçala*, *Xarea* o *Jarea*, etc.); *m a q b a r a* (> *Almaqaber* o *Macaber Mucabal*); *a l - f a q i h* (> *Handacalfaqui*, *Hofratalfaqui*); *Alquibla*; *Mezquita* o *Mezquitilla*; *z ā w i y a* (> *Zubia*, *Adsubea*, *Azoya*); *r ā b i ṭ a* (> *Rabita*, *Arrubít*, *Robeyt*, *Rubite*, etc.).

En el segundo capítulo recoge un trabajo sobre «Vélez-Málaga, ciudad andalusí. Notas sobre su estructura urbana», aparecido hace unos años (*Jábega*, 75 [1995], págs. 19-35), título suficientemente expresivo de su contenido. Analiza con detalle la evolución y estructura urbana de Vélez desde los primeros datos en la historiografía musulmana del siglo x al xv, enriquecidos con la información cristiana (crónicas y libros de repartimientos). Pasa revista a su fortaleza militar, espacios religiosos (mezquitas), trazado urbano, baños, vida comercial, laboral y artesana, judería y arrabales.

Seguidamente, en «Aproximación al estudio de la toponimia árabe del Repartimiento de Casarabonela (Málaga)» (*Jábega*, 77 [1997], págs. 11-31), complementa la geografía toponímica de la Algarbía malagueña, de la misma manera que antes había estudiado la Axarquía en su tesis doctoral, empezando por *Casarabonela* (< *c a s t r a v i n a r i a*) y siguiendo por otros topónimos menores (microtopónimos) de origen árabe documentados en el *Repartimiento* de finales del xv de dicha ciudad, dejando de lado los posibles topónimos latino-mozárabes y castellanos posteriores a la reconquista. Así, analiza y estudia una larga lista toponímica de filiación árabe agrupándola en ocho apartados o grupos: 1.-Vegetación y agricultura (muy numerosos: *Acenbujá*, *Azebuj*, *Xenbux*, *Adueym*, *Almudil*, *Azeytun*, *Çumaque*, *Dyrdal*, *Fedyn*, *Genebriz*, *Amarjaquebir*, *Almarjatanilla*, *Maurache*, ...); 2.-Hidronimia (como *Alfaguara*, *Ayna*, *Gualeja*, *Guad* ...); 3.-Ganadería (*Maragarvi*, *Rahal*, *Arrahal*, *Roaya*); 4.-Configuración y

naturaleza del terreno (*Albarda, Alguajar, Arragan, Axaque, Axarafe, Çohor, Faxal/Fexel/Fege, Gebiley, Andac/Anda* entre otros); 5.-Orientación y situación de las tierras (*Albar, Alguazta, Albarxa, Almodaguara, Alquiblia*); 6.-Construcciones, industrias y comercio (sobresalen: *Alboayda, Algima, Almachar, Almadraba, Aloçaynal/Alhoçayna, Alubin, Borxaque, Dixar, Meyara*); 7.-Antroponimia (*Alarcoce/Alarcoxy, Algarazeyte, Beli, Faon, Fedel Melaqui, Fexilla/Faxilla, Melique, Mequineza, Nueli, Quendy* y el más discutible *Valenty/Valintyn*; y 8.-Otros (como *Albaida, Alfeguache, Algorma, Carran, Lixar, Manacib*). La suma de todos ellos reflejan de alguna manera las condiciones materiales y espirituales de la vida de esta población malagueña lo largo de la etapa medieval.

El capítulo cuarto y último es inédito y estudia «La serie toponímica (*H*)ardal / (*H*)ardales y la voz antigua *harda* 'ardilla'» (págs. 109-136), fuera ya del territorio malagueño para hacer referencia a los distintos representantes, muy numerosos ciertamente, de la voz prerromana *h a r d a* y sus derivados en la geografía peninsular hispánica, dejando de lado los derivados del vocablo latino *s c i u r u s* (*esquilo, esquirol*, etc.) de otras regiones.

Documenta las referencias a esta voz romance en época medieval y moderna *harda/arda* (con aspiración y sin ella) para señalar que el diminutivo *ardilla* comienza a aparecer a finales del *xvi* y se generaliza a lo largo del *xviii*. Si sus referencias documentales no ofrecen mayor problema, sí lo presenta la etimología de dichas formas, en la que no se ponen de acuerdo los especialistas. El doctor Chavarría se inclina por la etimología prerromana de origen desconocido, propuesta por Corominas, común al beréber, hispanoárabe, vasco y castellano.

Mayor espacio dedica a la documentación actual de este zoónimo en la Península (*jarda* en zonas de Castilla la Vieja; *ardela* en Galicia; *hardal/arda* en territorio portugués al lado de los derivados del ya señalado *e s c i u r u s*; así como las variantes *farda, sardalsardeta* en Valencia y Mallorca, cuyas *f-* y *s-* son, según Corominas, formas de imitar la antigua as-

pirada castellana). Otras formas derivadas del castellano son *jardilla*, *ardita*, y los topónimos de lugar *Hardalles* y *Ardalles* (con valor colectivo de 'lugar de ardillas'), que pasa a analizar seguidamente teniendo en cuenta las hipótesis que se han barajado sobre su posible origen (Simonet, Corominas, Martínez Enamorado). Para el autor la relación de la voz *fardalharda* prerromana con el sufijo colectivo romance *-alis* parece ser el origen de los numerosos topónimos peninsulares en la zona centromeridional, que constatan de forma fehaciente la presencia permanente de coníferas en los distintos *Ardal*, *Ardales*, *Hardales* y *Fardales*, y que, a su vez, avalaría la afirmación de Estrabón de la riqueza forestal hispánica, que ha generado la leyenda de que una ardilla viajaría del norte al sur peninsular de rama en rama de nuestros frondosos bosques.

Una importante bibliografía cierra cada uno de los apartados de este libro, sumamente interesante para conocer un capítulo más de la difícil tarea de rastrear las posibles explicaciones originarias de numerosos topónimos peninsulares, sabiendo conjugar inteligentemente los distintos aspectos del saber histórico-filológico [ANTONIO VESPERTINO RODRÍGUEZ].

CHRISTYS, ANN, *Christians in al-Andalus (711-1000)*, Richmond, Surrey (Curzon Press), 2002, XIV + 231 págs.

Este libro, producto de la Tesis Doctoral de la autora, está estructurado en nueve capítulos (págs. 1-186) a los que siguen las notas pertinentes (págs. 187-206), la bibliografía (págs. 207-225) y un breve índice de nombres, obras y materias (págs. 226-231).

El primer capítulo («Introduction», págs. 1-13, notas en págs. 187-188) sirve a la autora para plantear, contextualizar y, en buena medida, justificar su obra, acertando desde el punto de partida al precisar que «the christians of al-Andalus, living on the 'wrong' side of the frontier, seem to have been consigned to a footnote to the history of al-Andalus» (pág. 2) y dan-

do como ejemplo evidente el de H. Kennedy (*Muslim Spain and Portugal*, London [Longman], 1996) que despacha dos siglos de cristianismo andalusí en tres páginas, una por siglo, ¡no está mal!

Especial atención presta la autora, también, a los problemas de la conversión de cristianos al islam, aludiendo al conocido trabajo de Bulliet (y reparando en la teorías de M. de Epalza), pero concluyendo que «these conclusions [las de Bulliet] should not be applied to the population as a whole» (pág. 3), lo que ya empieza a dar síntomas de la inteligencia con que Christys plantea el estudio. Debida atención presta al «debate historiográfico» proporcionado por la «eseidad» de lo hispánico, a lo cual no fueron ajenos cuantos se ocuparon de la «cuestión mozárabe» y que se diluyó con el tiempo (*cf.* pág. 4).

La metodología historiográfica adoptada por la autora es tan simple como efectiva: selección de textos y análisis de los mismos en su contexto («on its own terms», pág. 7), que en sus propias palabras es como sigue: «This book is a history of the christians of al-Andalus which places special emphasis on their own words» (pág. 7). Se trata, por ello, de una metodología donde prima lo analítico textual sobre los restantes elementos. Christys precisa, además, el empleo de la expresión «christians of al-Andalus» en lugar del término «mozárabe» por ser un anacronismo en los tres primeros siglos que siguen a la ocupación islámica, precisión que extiende, también al concepto de Hispania en su sentido más amplio. La autora delinea con suma precisión cada uno de los textos empleados y analizados, resalta su valor e interés sopesando sus pro y sus contra, negociando en su análisis hasta el último requisito indagador que proporcionan, reclamando en todo momento la interacción necesaria entre los textos árabes y latinos para una correcta y justa valoración de la «historia de los cristianos en al-Andalus», así como de su inserción en la historia de Europa.

El capítulo dos («Cordoba and Toledo», págs. 14-27, notas en págs. 188-190) representa casi una quincena de páginas de carácter contextual-

zador donde se observa el resaltante contraste entre el esplendor y la creciente magnificencia de la capital cordobesa con el destino seguido por Toledo, la vieja capital visigoda. Para ello parte de un fragmento del *Kitāb ṣūrat al-ard* de Ibn Ḥawqal: repara progresivamente en aspectos urbanísticos, fuentísticos, sociales, demográficos, políticos, administrativos, religiosos, etc., de manera enunciativa pero logrando un lúcido funcionalismo analítico a nivel interpretativo, ofreciendo con ello una acertada contextualización de las dos principales urbes del momento, sobre todo en cuanto a la 'cristiandad arabizada' se refiere.

El tercer capítulo («News from the east in the eight-century chronicles», págs. 28-51, notas en págs. 190-193) comprende, tras una precisa introducción, un análisis de la *Crónica del 754* y de la *Crónica de 741*, precisando las fuentes orientales y occidentales utilizadas por ambas. Señala los materiales empleados para la confección de ambas crónicas, esclareciendo la 'práctica historiográfica' de ambas dentro de lo que denomina «christian historiographical tradition» (pág. 35), si bien señala la imposibilidad «de identificar qué crónicas procedentes de Oriente fueron leídas en España en el siglo VIII» (pág. 40). El esfuerzo de Christys debería haberse visto aumentado en este punto contemplando más material apocalíptico siríaco como fuente de información histórica y propagandística (*cf.* págs. 47-51), así como motivos literario-legendarios como el del «último emperador» que la autora contempla como elemento referencial del material cronístico. Las consideraciones textuales de la autora atienden tanto a la reconsideración de planteamientos historiográficos anteriores realizados por otros autores, como a la exclusiva labor crítica generada por ella.

El capítulo cuarto («The martyrs of Eulogius», págs. 52-79, notas en págs. 193-195) se ocupa de los cuarenta y ocho mártires que, según la tradición textual latina fueron ejecutados entre los años 850 y 857. Christys plantea el campo de trabajo y los perfiles textuales del problema, iniciando el camino con la vida de Eulogio, discutiendo detalles y planteando

pistas de trabajo como la filiación orientalizante de no pocos elementos polemistas contenidos en textos apologeticos de Álvaro y de Eulogio, además de señalar reiteradamente la dificultad de localizar y precisar el contexto y el auditorio que recepcionó las obras de Eulogio tal como trata de hacerlo ver a través de la sección dedicada a las hermanas Nunilo y Alodia. En este punto Christys plantea un cambio de rumbo con el que replantear las relaciones que mantuvieron durante el siglo ix cristianos y musulmanes. En palabras suyas: «It is time for a radical reappraisal of the martyrs of Cordoba. Eulogius made the martyr movement seem more important than it was and distorted our picture of christian muslim relations in the ninth century. If we cannot trust this account of the martyrs of Cordoba, how much less should we accept them as being representative of the christians of al-Andalus as a whole» (pág. 79).

El capítulo quinto («Two more martyrs of Cordoba», págs. 80-107, notas en págs. 196-199) da comienzo señalando la falta de atención que prestaron los autores musulmanes al «martirio cristiano», centrándose en el análisis de dos textos de mártires cordobeses del siglo x por los datos que contienen: la *Pasión de Pelagio* y una copia de la *Pasión de Argentea*. La autora estudia las características del *Pasionario Hispánico*, su procedencia, manuscritos, textos que contenía, etc., con interesantes consideraciones de naturaleza textual con la intención de precisar, en cada caso, la propia especificidad de cada texto o tradición martirial en cuestión. Importante y completo es el estudio que realiza la autora de la *Pasión de Pelagio* (págs. 88-101) y de la *Pasión de Argentea* (págs. 101-107).

En ambos estudios Christys discute las ideas planteadas sobre los orígenes de la primera y plantea un marco de estudio para poner en claro el origen de dicha obra: a saber, la terminología geográfica que usa el hagiógrafo. En concreto, la autora plantea un origen andalusí para la *Pasión* en un momento en el que el latín estaba dando sus últimos estertores al sur de la Península, pero recibiendo «legendary embellishments» a lo largo del

siglo x, después de su muerte. Christys introduce en este punto una digresión sobre la cuestión de la emigración de cristianos andalusíes al norte cristiano, replanteando la hipótesis de la diversidad religiosa entre los emigrados. Señala, asimismo, que la *Pasión de Pelagio* ha de ser leída a través de los ojos del norte cristiano y en el contexto de la espiritualidad femenina. La *Pasión de Argentea*, por su lado, le sirve a Christys para internarse en la espinosa y debatida cuestión en torno a Ibn Ḥafṣūn y ha de ser leída a la luz de un contexto noroesteño, como la anterior.

El capítulo sexto («Recemund and the Calendar of Cordoba», págs. 108-134, notas en págs. 199-201) se ocupa de la figura de Recemundo y de su importancia dentro de la historia de al-Andalus. La relación con Juan de Gorze y su posible relación con los cristianos del otro lado de los Pirineos constituyen el contexto en el que la autora estudia la dedicatoria a Recemundo contenida en la *Antapodosis* de Liudprando, obra cuyo interés radicaba en atacar los actos de Berengario, el monarca italiano. Los datos allí contenidos demuestran que la cultura latina seguía viva para los cristianos andalusíes, por lo menos para uno de ellos, para Recemundo.

El *Calendario de Córdoba* ocupa en la sección siguiente la discusión de Christys, empezando por señalar los errores cometidos por Dozy y Pellat en sus respectivas ediciones. La autora contextualiza la obra dentro de los *kutub al-anwā'* para luego pasar a ocuparse de la versión árabe del *Calendario*. Sostiene Christys, en este punto, la posibilidad de que dicha versión árabe pudo haber sido compilada por un cristiano andalusí o por un musulmán bien informado, el cual «cristianizó» (*sic!*) un texto islámico destinado a una audiencia musulmana y tal vez para el mismo califa. El proceso de cambio que lo llevó de ser un calendario islámico a cristiano hubo de darse en el norte de África o en Oriente. En cuanto a la versión latina del *Calendario* sostiene la autora que ésta es una versión de la obra atribuida a ʿArīb b. Saʿīd, si bien admitiendo irregularidades y malinterpretaciones en la transmisión, sosteniendo además que no hay razón para

que un cristiano del siglo x tomara parte en su compilación. El último de los intereses de la autora en esta sección versa sobre la identificación onomástica del autor/autores del *Calendario*.

El capítulo séptimo («The Arabic translation of Orosius», págs. 135-157, notas en págs. 201-204) trata de algunos de los problemas que rodean a la versión árabe de las *Historias de Orosio*: en concreto a la problemática de la identificación de los traductores, la recepción de dicha obra en los autores islámicos andalusíes y un análisis del manuscrito fragmentario de la Columbia University. Este mismo capítulo incluye, además, una valoración global de la producción en árabe de los cristianos arabizados, donde más de un dato ofrecido por la autora tendría que haber sido contrastado con otros trabajos que no recoge en la bibliografía.

En el capítulo octavo («Sara the Goth and her descendants», págs. 158-183, notas en págs. 204-206) se estudian algunos problemas del *Kitāb iftitāh al-Andalus* de Ibn al-Qūṭīyyah en torno a la casa de Witiza como fuente de información con la que poder estudiar el modo en el que los cristianos pudieron interpretar la transición experimentada por las 'élites nobles' de la monarquía visigoda a la estructura orientalizante de la sociedad islámica. Al análisis inicial sobre la figura y la personalidad de Ibn al-Qūṭīyyah siguen unas páginas en las que la autora discute los perfiles genéricos del *Ifitāh* para precisar el carácter histórico o legendario de aquel y a continuación unas cuantas páginas más sobre el nacimiento y desarrollo de los géneros histórico y genealógico en tiempos de nuestro autor. Sigue una serie de análisis a partir del despoje de datos realizado en el *Ifitāh* para acabar centrándose en la figura de Sara la Goda como ejemplo de la integración de la casa de Witiza en la sociedad andalusí.

El capítulo nueve («Afterword», págs. 184-186, notas en pág. 206) contiene unas consideraciones generales a modo de conclusión sobre la arabización progresiva de la comunidad cristiana, la continuidad de la cultura cristiana —ahora en un medio islámico— que pervive a lo largo de todo el

período que conduce desde el año 711 al 1000. El libro concluye con la bibliografía (págs. 207-225) y un índice de nombres, obras y materias (págs. 226-231).

Este trabajo realizado por Christys supone una aportación en la que los textos representan el elemento desencadenante de la labor de estudio desplegada a lo largo y ancho de toda la obra. Los análisis resultan en todo momento ajustados y pertinentes, aunque en no pocos momentos se deje arrastrar y convencer con excesiva facilidad y candidez por algunos trabajos anteriores no todo lo acertados que cabría esperar.

Con todo, la autora debería haber revisado algunos aspectos concernientes a las transmisiones de textos entre los cristianos arabizados andalusíes para no desembocar en callejones oscuros. Pero ante todo el trabajo de Christys nos ofrece un libro inteligentemente planteado y desarrollado, necesario y oportuno, que replantea y abre ámbitos de estudio que exigen nuevas lecturas y análisis de acuerdo con los avances hermenéuticos que se van sucediendo en los últimos años [JUAN PEDRO MONFERRER SALA].

CORRIENTE, FEDERICO, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, segunda edición ampliada, Madrid (ed. Gredos), 2003, 607 págs.

Saludamos ahora una «segunda edición ampliada» del repertorio de arabismos de las lenguas iberorrománicas de Federico Corriente, a los cuatro años de su aparición en 1999, índice inequívoco del éxito editorial de la obra de la que ya se dio cumplida cuenta en esta revista con la reseña de Juan Carlos Villaverde (*Aljamía*, 13 [2001], págs. 190-214).

Reproduce esta nueva edición el texto inalterado de la primera que ahora se reproduce sin modificaciones: un prólogo de corte autobiográfico (págs. 9-16) al que sigue un interesante compendio gramatical (págs. 17-65), obligado estudio que garantiza la validez de las diversas hipótesis

etimológicas del diccionario. Evidentemente el grueso de la obra lo constituye el repertorio léxico propiamente dicho: «Arabismos (y voces afines) en castellano, astur-leonés, gallego, portugués, catalán, aragonés y sus dialectos» (págs. 69-481). Los mismos planteamientos gramaticales aducidos en la introducción sirven, en el primer apéndice de «Falsos arabismos» (págs. 485-495), para desechar un centenar de casos tomados principalmente del *DRAE* y para los que tradicionalmente se había conjeturado un origen árabe. Un segundo apéndice está constituido por un amplio y útil «Índice de voces no iberorromances» (págs. 497-570), donde junto a términos del árabe e iberorromance, se recoge una larga relación de voces agrupadas por familias lingüísticas: acadio, arameo, bereber, celta, egipcio, etiópico, fenicio, griego, hebreo, indio, latín, persa, romandalusí (denominación del autor para el romance andalusí), sudarábigo, turco, ugarítico y otras como vasco, italiano o francés.

La única novedad de esta segunda edición radica en el tercer apéndice que recoge las «Adiciones y correcciones» (págs. 571-587), donde se incluyen algunas rectificaciones a la primera edición, y sobre todo, nuevos materiales procedentes de los estudios del propio autor sobre el judeo-español y las hablas canarias, así como de las voces de la germanía y del asturiano, modalidades lingüísticas que en la primera edición o bien aparecían de manera esporádica, o bien los repertorios elegidos por el autor no eran los más representativos desde un punto de vista científico de las áreas en cuestión (caso del *Vocabulario* de Apolinar de Rato del que Corriente se valía para el dominio astur-leonés). A tal propósito, Corriente incorpora ahora sus estudios sobre «Arabismos peculiares del judeo-español (de Salónica)» (publicado en *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, 4 [2000], págs. 65-81), y en lo que concierne a las hablas isleñas se basa en su artículo «Los arabismos del español de Canarias» (en *Estudios Canarios* 45 [2000 (2001)], págs. 178-203), así como en los datos aportados por Dolores Corbella y Cristóbal

Corrales en el recientemente aparecido *Diccionario histórico del español de Canarias* (La Laguna, 2001); mientras que el *Tesoro de Villanos* de María Inés Chamorro (Barcelona, 2002) proporciona ejemplos de arabismos procedentes de los bajos fondos de la germanía. A ellos hay que añadir algunas otras voces hispánicas facilitadas por informantes particulares al autor.

En cuanto al dominio asturiano, utiliza Corriente nuevas fuentes lexicográficas y estudios etimológicos a propósito, como el *Primer ensayo de un vocabulario bable* de J. Somoza (ed. A. Arias Cabal, Oviedo, 1996); y específicamente dos obras de referencia de Xosé Lluís García Arias: *Propuestas etimolóxicas* (Uviéu, 2000) y *Contribución a la gramática histórica de la lengua asturiana y a la caracterización etimológica de su léxico* (Oviedo, 1998), que habían prestado alguna atención a los arabismos del asturiano.

Y a propósito del asturiano, cabe añadir además que el propio García Arias ofreció recientemente un trabajo («Algunos datos más sobre los arabismos de la lengua asturiana», *vid.* referencia completa en *Aljamía* 15, pág. 148) en el que hace precisamente un repaso de los arabismos en esta lengua al hilo del *Diccionario* del Corriente; enumera ahí García Arias algunos presuntos arabismos asturianos (*adil*, *ayalga*, *botía*, *faza*, etc.) en oposición de Corriente, cuyo inéquívoco abolengo latino-romance ya había sido señalado por Villaverde (en la citada reseña, págs. 208-209), a la vez que consigna y estudia ahora García Arias nuevas voces asturianas que incrementan el repertorio (nada despreciable) de la *Asturica arabica*.

Cierra la obra una nutrida bibliografía (págs. 589-607) que, en palabras del propio autor, no pasa de ser «un mero listado de referencias bibliográficas, y no una selección de lecturas recomendadas».

Es de agradecer la continua revisión, interpretación, examen crítico y puesta al día de materiales publicados que, en el caso de Corriente, no vie-

nen sino a abundar en el largo alcance del diccionario y en la fecundidad de su obra [PABLO ROZA CANDÁS].

DEMNATI, FAOUZIA, *L'altérité orientalo-mauresque dans la culture du quotidien en Italie à l'époque de la Renaissance (xv^e – xvi^e siècles)*, Túnez (Publications de la Faculté des Lettres – Manouba, «Série Lettres», vol. 43) 2000, 472 págs.

A partir de su tesis doctoral *L'altérité exotique dans la nouvelle italienne entre 1540 et 1600*, Faouzia Demnati, profesora de italiano en la Facultad de Letras de La Manouba (Túnez), presenta este estudio bajo un título más preciso. Quiere ser una exploración del imaginario y de la sensibilidad popular italianos en su concepción de la alteridad exótica a través de la literatura veneciana de los siglos xv y xvi. Subraya los temores, esperanzas y decepciones de los italianos en una época de crisis en la que la República Veneciana puja por mantener su presencia política y económica en el Mediterráneo oriental. A finales del siglo xv Oriente es relegado al alejamiento ideal del exotismo, espacio de ensueño que reenvía a Occidente su propia imagen invertida bajo el mito de las Antípodas. Lo exótico responde a una necesidad de resolver la alteridad en términos de imposición cultural, a una redefinición de las relaciones con el Islam a la luz del expansionismo imperialista y el universalismo religioso cristiano. La alteridad exótica, principalmente árabo-musulmana, abordada en la narrativa italiana, refleja la ideología oficial y el sentir del público al respecto.

Los textos que componen el corpus documental de esta obra surgieron de una sociedad literaria que buscaba, en una prosa más variada e inmediata, la expresión de lo cotidiano. Los *recueils de nouvelles*, de modelo boccaciano y finalidad pedagógica, era un género que ilustraba el individualismo renacentista y la evolución ideológica italiana. La literatura de viaje proporciona una apreciación histórica más completa. La autora con-

sidera también el imaginario poético, la reflexión filosófica y la comparación con obras coetáneas de otros países occidentales.

La obra se divide en tres partes. Una primera parte trata la tipología y la topología del Otro. La autora estudia los personajes del «Moro», «Turco», «Árabe», «Beduino» y «Bereber», presentes en el corpus de obras estudiadas. Rastrea sus rasgos caracteriales, su identificación física, la formación de clichés literarios y la aparición de todo un léxico de ficción en torno a estos últimos. Nos descubre personajes colectivos, fruto del sincretismo engendrado por el espíritu de Cruzada y de la manipulación de la opinión pública mostrando al Otro como una amenaza constante. Su ocasional valoración toma forma de parábola dirigida al Cristiano, en una denuncia de las debilidades occidentales.

Una segunda parte contempla la piratería, el comercio y la navegación como relaciones exteriores y tangibles de Italia con el mundo exótico. Demnati selecciona temas como la esclavitud, las pretensiones de hegemonía española en el Mediterráneo, la dimensión compleja del ideal caballeresco que suma a los valores feudales *le virtù* humanistas, la navegación, las rutas y las escalas comerciales. Este último aspecto inserta la relación con el Otro en una dinámica mercantilista y supone su descubrimiento desde una perspectiva no política ni militar.

La última parte describe la «ciudad exótica». El marco urbano es escenario de relaciones sociales y culturales y permite contemplar la vida cotidiana del Otro. Así, Constantinopla será centro de la política hegemónica otomana y de la diplomacia mediterránea. Beirut, El Cairo, Alejandría y otras ciudades de Oriente serán vistas en relación con el comercio y como preludeo de Tierra Santa y de las inquietudes suscitadas por un Islam vencedor. Los puertos del norte de África (Trípoli, Argel y Túnez) son el escenario de guerras de Reconquista, de piratería y del duelo entre las dos grandes potencias. La autora profundiza en aspectos tratados en los textos, como las instituciones, la configuración, las costumbres y las creencias de estas urbes.

Si bien existen monografías sobre varios de los autores aquí estudiados, Faouzia Demnati se centra en el tratamiento del tema de la alteridad, perspectiva no contemplada hasta ahora.

Aunque el título de la obra acota geográfica y temporalmente el objeto de estudio y nos sitúa en la Italia del *quattrocento* y *cinquecento*, la autora rebasa este marco e ilustra el concepto europeo de alteridad con el análisis de autores no italianos y su tratamiento de los temas seleccionados, así como con la confrontación de la visión italiana y la de las potencias vecinas.

La obra aporta una interesante síntesis y una visión de conjunto con el estudio comparativo de las fuentes [CLARA ILHAM ÁLVAREZ DOPICO].

DĪB, FARĀĠ ALLĀH ṢĀLIḤ, *Mosaïque : des mots arabes dans la langue française, Muzawwaqāt, min kalām al-ʿarab fi al-luġah al-firansiyyah*, Beyrouth (Naufal), 2001, 282 p.

Doté d'un titre bilingue arabe-français, l'ouvrage est entièrement rédigé en arabe. Les unités lexicales françaises qui sont mises en correspondance avec des unités lexicales arabes apparaissent dans leur graphie latine à l'intérieur d'un texte rédigé en arabe. La bibliographie, située en fin d'ouvrage, contient quinze titres en langues occidentales, imprimés en caractères latins, parmi un total de cinquante-sept références, le reste étant en langue arabe. Aucune des études qui sont déjà parues sur les arabismes du français, quelle qu'en soit la langue et dont certaines font autorité, n'est connue de l'auteur et aucune n'est présente dans cette bibliographie.

L'ouvrage est publié par une maison libanaise ayant pignon sur rue et il possède un ISBN (9953-26-014-1). Le répertoire alphabétique qui constitue le chapitre cinq du livre a cent quarante-deux pages. Il traite un peu plus de neuf cent cinquante formes lexicales, présentées comme étant des arabismes. Beaucoup ne sont pas des arabismes en réalité. Il y a parmi les

entrées de ce répertoire seulement environ cent soixante véritables arabis-
mes du français, dont *abricot*, *alchimie*, *alambic*, *algèbre*, *amiral*, etc.

Dans son introduction, l'auteur annonce qu'il a trouvé plus de mille mots ayant à la fois la même forme sonore et le même sens dans les deux langues arabe et française. Et à la façon coutumière et caractéristique d'une certaine vision libanaise du monde, l'auteur commence son histoire des correspondances linguistiques entre l'arabe et le français par l'évocation de ses ancêtres phéniciens. Les Phéniciens, peuple éminent s'il en est, n'en demandaient peut-être pas autant. La présence de comptoirs phéniciens en Europe et en Méditerranée occidentales dans l'Antiquité a-t-elle un rapport avec les influences et les traces de la langue arabe dans le lexique du français dont l'histoire commence au milieu du Moyen Âge ? Évidemment non, pour des raisons historiques. Sur le terrain plus technique de la linguistique, par ailleurs, le lien qui est fait dans cet ouvrage entre des mots qui, phonétiquement, se ressemblent un peu bien que partiellement comme, par exemple et parmi beaucoup d'autres, *aurore* et *'awār* « ardeur du feu, violence de la chaleur » (KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe-français*), *bagage* et *ba'aġa* « changer, retourner, renverser » (KAZIMIRSKI, *op. cit.*) ou *ba'ġ*, de la même racine, « manière, genre, catégorie » (KAZIMIRSKI, *op. cit.*), *céder* et *šadara* « remonter la pente, retourner de l'abreuvoir ; marcher, s'avancer, cheminer ; sortir, émaner, paraître, venir de... » (KAZIMIRSKI, *op. cit.*), *rabat* et *raḃaṭa* « lier, serrer des liens ; lier, attacher à quelque chose » (KAZIMIRSKI, *op. cit.*), *pédale* et *badala* « changer l'un contre l'autre, substituer l'un à l'autre, permuter » (KAZIMIRSKI, *op. cit.*), etc... est irrecevable. C'est certes par le biais des correspondances phonétiques que les linguistes philologues du XIX^e siècle nous ont éclairés sur le grand ensemble indo-européen, par exemple, mais les correspondances sonores et sémantiques mises en évidence dans le présent ouvrage ne sont pas établies sur la base de faits patents, quantifiés, que l'on aurait recoupés entre eux et dont on aurait démontré la régularité. Ces correspondances,

élaborées avec bien des lacunes et des approximations, sont le fruit d'un pari impressionniste basé sur l'imaginaire. D'une autre manière, pourquoi rattacher ici le français *siróp* à l'arabe *šarāb* « boisson » (KAZIMIRSKI, *op. cit.*) et rattacher différemment son dérivé *siroter* à l'arabe *sarāṭa* « avaler » (KAZIMIRSKI, *op. cit.*) de façon irrationnelle et injustifiée ? Parmi les formes citées dans le répertoire, bien sûr un certain nombre d'arabismes authentiques, comme il est mentionné ci-dessus, mais beaucoup d'autres manquent à l'appel : *zouave, zob, caoua, civette, darse, rame, nuque, niquer, zédoaire, truchement, salamalec, ramdam, musacées, madrague, luth, hardes, farde, bougran, etc.*

La rubrique consacrée au mot français *abbé*, orthographié fautivement *abée* dans le livre *Mosaïque...*, est représentative du raisonnement altéré qui anime l'entreprise dont résulte cet ouvrage. L'auteur précise qu'*abbé* a pour équivalent sémantique en arabe le mot *ḥūrī* qui désigne un « prêtre ». Il rajoute à juste titre qu'en arabe parlé on s'adresse à un prêtre, ou bien on parle de lui, en utilisant le syntagme arabe *'abūnā* composé de *abū* « père » et de *nā*, possessif postposé désignant la première personne du pluriel. Cela introduit le rapprochement et la parenté qu'établit l'auteur entre l'arabe *'ab(ū)* désignant en arabe le « père » et le mot français *abbé* qui, lui, désigne le « prêtre ». La question qui se pose ici, relativement au titre de l'ouvrage et à ses objectifs qui semblent vouloir se faire l'écho *des mots arabes dans la langue française*, est de savoir si le français *abbé* entretient avec l'arabe *'ab* un rapport d'étymologie, d'origine, de provenance. Pour y répondre, il convient de relire l'histoire du mot français *abbé* (*Treasure de la Langue Française*). *Abbé* est emprunté au latin chrétien *abbas* (*ab-batem*), qui l'a emprunté lui-même à l'araméen, langue sémitique au même titre que l'arabe et le phénicien, par l'intermédiaire du grec ecclésiastique utilisant ce mot au sens de « père » en s'adressant à Dieu. En latin médiéval, la forme ayant précédé le français *abbé*, de sens identique à l'acception primitive, a désigné le « supérieur d'une abbaye ». On voit

maintenant quelle est la nature du rapport existant entre le français *abbé* et l'arabe *'ab*. L'arabe *'ab* appartient à une racine attestée dans toutes les langues sémitiques (DAVID COHEN, *Dictionnaire des racines sémitiques*) à toutes les époques de leurs histoires respectives, dont l'araméen d'où provient le français *abbé* comme il a été vu ci-dessus. L'arrivée du mot sémitique, araméen plus précisément, dans le domaine linguistique occidental par le grec d'abord, puis passé en latin, et ultérieurement en français, est antérieure à l'arabisation extensive des rives de la Méditerranée d'une part, et n'est issue en aucun cas d'un quelconque et hypothétique contact avec la langue arabe d'autre part. Ni par un contact direct, ni par l'intermédiaire du grec, ni par le latin classique, ni par le latin médiéval, ni par l'ancien français... Ainsi, le mot français *abbé* n'est pas un *arabisme* et ne peut pas être traité comme tel. En paraphrasant le titre de l'ouvrage, on affirmera qu'il n'appartient pas au nombre « *des mots arabes dans la langue française* ». Comme tant d'autres dans ce livre, soit qu'ils sont issus d'une autre langue sémitique que l'arabe, soit qu'ils n'ont simplement aucun lien avec le domaine sémitique.

Le livre de Farāğ 'Allāh Ṣāliḥ Dīb mérite tout le respect qui est dû aux démarches sensibles et passionnées qui induisent une reconnaissance mutuelle entre les cultures. On ne peut cependant pas le recommander comme référence académique pour l'étude des arabismes lexicaux du français, car son discours se déroule majoritairement en dehors du sujet et la méthode linguistique qu'il expose est hasardeuse. Quand bien même un des étymons arabes d'un de nos arabismes du français verrait-il sa racine également attestée dans un mot phénicien, le phénicien étant comme l'arabe une des langues sémitiques mais plus anciennement attestée que l'arabe, et quand bien même aussi cette racine sémitique attestée en phénicien autant qu'en arabe se trouverait-elle à l'origine d'un mot latin classique, lui-même attesté aussi plus tardivement en français, le français étant une des langues néo-latines, cela ne signifie pas que le mot français en question ait

un quelconque lien d'origine avec la langue arabe. La langue arabe peut être considérée comme étant à l'origine d'un mot français qui lui est apparenté, dit alors *arabisme*, lorsqu'elle a été directement en contact avec le français, langue attestée depuis le IX^e s. et qui montre des arabismes dès la fin du XI^e s., lorsqu'elle a été en contact avec le latin médiéval ayant lui-même influencé la *Romania*, lequel latin médiéval montre des arabismes dès la seconde moitié du VIII^e s., lorsqu'elle a été en contact avec l'une des langues intermédiaires auxquelles le français a emprunté des mots venant de l'arabe, c'est-à-dire l'italien, le turc, l'espagnol, le catalan, le provençal, etc. [FRANÇOISE QUINSAT].

DÍEZ JORGE, M.^a ELENA, *El palacio islámico de la Alhambra: Propuestas para una lectura multicultural*, Granada (Universidad de Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos – Caja General de Ahorros, Colección «Eirene», 8), 1998, 220 págs; lám. bl. y n.; apénd. documental.

La profesora del Dpto. de Historia del Arte de la Universidad de Granada, M.^a Elena Díez Jorge, nos ofrece en esta publicación una profunda, rigurosa y estimulante reflexión sobre la Alhambra de Granada desde un punto de vista, que si bien había sido ya tenido en cuenta, o había aflorado, en los muchos estudios alhambrenos editados durante las últimas décadas, lo cierto es que carecía de un análisis específico, sistemático e inspirado en modernas metodologías, como el que emprende aquí la autora.

Su trabajo desvela, en efecto, el multiforme y sutil juego de interrelaciones, contradicciones, pugnas y ósmosis producidas entre las tres culturas fundamentales que conformaron la civilización andalusí, y más concretamente, la confluencia de rasgos, violencias simbólicas, intercambio de formas, costumbres y espacios físicos e imaginarios por parte de esas tres formas de existencia mencionadas tal como se manifiestan en el caso concreto, aunque paradigmático y hondamente cargado de contenido, de la

Alhambra de Granada. Tras un oportuno repaso a los conceptos y los procesos de negociación, diplomacia y multiculturalidad en la Granada anterior a la conquista castellana, y, sobre todo, en la Granada morisca del *xvi*, M.^a Elena Díez Jorge centra su atención en el complejo mudejarismo de la Alhambra, entendido como pervivencia y enriquecimiento de la diversidad, ya en estos momentos reducida a dualidad cultural cristiano-morisca, y como privilegiado momento de confluencia de tradiciones artísticas y simbiosis, no siempre serenas, de formas de expresión, asunción y transformación de las imágenes del otro, y reutilización de las técnicas del pasado.

La autora fija su mirada de manera específica en la creación y readaptación de los espacios privados y femeninos del monumento granadino, y culmina su exposición con un interesante análisis sobre el sincretismo a que dio lugar la época del mudéjar en lo que al espacio urbanístico, los símbolos heráldicos y las techumbres de la Alhambra se refiere, concluyendo que «la larga existencia del reino nazarí junto con la brevedad de la dualidad cultural ante la súbita conversión forzosa configuran las peculiaridades que nos ofrece el mudéjar granadino», en el que «la arquitectura y el entramado urbanístico de la ciudad no sólo ofrece un instrumento de represión y aculturización sino que también genera espacios de sociabilidad e integración». En su opinión, y este es quizá el núcleo teórico que mueve toda la indagación de la autora, la descentralización de poderes producida tras la caída del último reino islámico de Europa, trae una doble consecuencia social, cultural y artística, cual es la de la introducción de nuevas expresiones y símbolos artísticos junto a la aceptación del lenguaje hispanomusulmán, en aquellas manifestaciones que no se consideran atentatorias contra el concepto universal de la Cristiandad auspiciado por la Monarquía española para fundamentar ideológicamente la unificación de los diversos reinos de la Península.

Esta doble tendencia se aprecia, de un lado, en la aceptación de importantes códigos estéticos del pasado islámico, no en su drástica elimina-

ción, y, de otro, en el esfuerzo que realizarán los conquistadores, en sus remodelaciones del palacio islámico de la Alhambra, para armonizarlo con su nueva cosmovisión y con su política simbólica [JOSÉ MIGUEL PUERTA VÍLCHEZ].

FONSECA ANTUÑA, GREGORIO, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por El Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*. Edición, Estudio Lingüístico y Glosario por..., Madrid (Fundación Ramón Menéndez Pidal, CLEAM), 2002, 422 +[I] págs.

Los dos últimos años pueden calificarse como «Años del Mancebo de Arévalo» pues han visto la luz dos de sus obras, largamente esperadas por hispanistas, aljamiadistas y moriscólogos. Nos referimos al *Sumario* que ocupa estas líneas y a nuestra edición de la *Tafsira* (Madrid, Trotta, 2003). Con la edición del *Sumario de la relación y ejercicio espiritual* (que constituyó su tesis doctoral en la Universidad de Oviedo, en 1987), Gregorio Fonseca lega a los estudios aljamiados dos importantísimas contribuciones. De una parte, se trata, como acabamos de indicar, de la primera transcripción completa de un texto del Mancebo de Arévalo que ve la luz editorial. Es difícil destacar suficientemente el impacto que esta obra tiene en el campo de las letras aljamiadas, siendo el Mancebo de Arévalo uno de sus autores más prolíficos y significativos. En segundo término, Gregorio Fonseca ha hecho un descubrimiento sorprendente: buena parte del contenido de los capítulos así como las citas que el Mancebo incorpora en su texto (y que atribuye en ocasiones a diversas figuras respetabilísimas del Islam), provienen en realidad de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis. En esta edición, Fonseca se limita a señalar, a doble columna, cuáles son estos capítulos y citas. El descubrimiento es de extraordinaria importancia. Aguardamos con enorme interés el estudio comparativo del Mancebo y Kempis que promete Fonseca. El uso casi «picaresco» de parte del Mancebo de la obra de Kempis

para apoyar su disertación islámica puede explicarse si tomamos en cuenta sus dificultades (dada su actividad clandestina) para manejar textos de autores musulmanes. No hay que olvidar tampoco la condición de «escolano» de el Mancebo, que de seguro le familiarizaría con obras espirituales cristianas. Este dato, sin embargo, no nos permite ir tan lejos como lo ha hecho aquí Gregorio Fonseca al aludir a un posible contacto entre el Mancebo de Arévalo y santa Teresa de Jesús o san Juan de la Cruz (págs. 21 y 32-33). Esta hipótesis, sin duda sugestivamente atractiva, fue propuesta por Gerald Brenan⁴, el Padre Bruno de Jesús Marie⁵ y Luis Antonio de Vega⁶ y perpetuada por aljamiadistas de reconocida talla intelectual como Álvaro Galmés de Fuentes⁷, Míkel de Epalza⁸ y Luis Bernabé Pons⁹, entre otros. Luce López-Baralt y yo misma nos hemos encargado de demostrar con datos de tipo cronológico la imposibilidad de esta relación personal¹⁰. Fonseca aborda

⁴ *Saint John of the Cross. His Life and Poetry*. With a Translation of his Poetry by Lynda Nicholson, Cambridge (University Press), 1973.

⁵ *San Juan de la Cruz*, Madrid (Fax), 1943.

⁶ *San Juan de la Cruz*, Madrid (Nuevas Editoriales Unidas), 1961.

⁷ *Los moriscos (Desde su misma orilla)*, Madrid (Instituto de Estudios Islámicos), 1993.

⁸ *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid (MAPFRE, Colección El Maghreb), 1992.

⁹ *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza (Institución «Fernando el Católico»), 1988 y «Nueva hipótesis sobre la personalidad de Baray de Reminyo», *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 12 (1995), págs. 299-314.

¹⁰ «Estudio sobre la religiosidad popular en la literatura aljamiado-morisca del siglo XVI. La Mora de Úbeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXVI (1981), págs. 17-51. Reproducido en Luce López-Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, bajo el título: «San Juan de la Cruz y la Mora de Úbeda: ¿vecinos en la calle Elvira de Granada? (El problema de los moriscos como supuestos transmisores del misticismo islámico en el siglo XVI)», y mis artículos «¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y temas esotéricos?» en Luce López-Baralt y Lorenzo Piera (eds.), *El sol a medianoche: La experiencia mística. Tradición y actualidad*, Madrid (Ed. Trotta), 1996 y «El despertar y el sueño: dos motivos místicos en un texto aljamiado», en A. Temimi (ed.), *La moriscologie: orientation et méthodologie*, Zaghuan, Tunisie (FTERSI), 2001, págs. 117-124.

el tema de la fechación de la obra del Mancebo de Arévalo siguiendo al pie de la letra nuestra argumentación a este respecto (págs. 17-21).

El tema de los conocimientos místicos y esotéricos de los moriscos y concretamente del Mancebo de Arévalo es un tema que todavía no ha sido agotado, pero no podemos insistir en vincular a nuestro autor con santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. Tampoco debe continuar repitiéndose que el Ben ^cArabi tantas veces citado por el Mancebo de Arévalo es el célebre místico Ibn ^cArabi de Murcia (pág. 31) pues me parece haber demostrado que se trata del cadí sevillano Abū Bakr Ibn al-^cArabi¹¹.

Dada la enorme importancia del *Sumario de la relación y ejercicio espiritual* es de esperar que esta publicación de Fonseca dé pie a múltiples trabajos que aborden diversos temas aquí no explorados. De las tres grandes obras adjudicadas al Mancebo (el *Sumario* que aquí nos ocupa, la *Tafsira* y el *Breve Compendio de nuestra santa ley y sunna*¹²), el *Sumario* parece la más abundante en pasajes de carácter ascético y espiritual. Por ello constituye una fuente de primer orden para iluminarnos este aspecto del saber entre los moriscos. Los pasajes sobre la penitencia, la contemplación, la soledad

¹¹ «Notas a la presencia de Ibn al-^cArabi en la obra del Mancebo de Arévalo», en A. Temimi (ed.), *Mélanges Luce López-Baralt*, Zaghuan, Tunisie (FTERSI), 2001, tome deuxième, págs. 529-533.

¹² Se trata del Ms. Dd. 9.49 de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge. Ha sido trabajado y parcialmente transcrito por L. P. HARVEY en *The Literary Culture of the Moriscos, 1492-1609. A Study Based on the Extant Manuscripts in Arabic and Aljamiá*, Tesis doctoral, Oxford University, 1958; «Un manuscrito aljamiado de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge», *Al-Andalus*, XXIII (1958), págs. 49-74 y «El alfaquí de Cadrete, Baray de Reminjo y el Breve Compendio de nuestra santa ley y sunna» en *Actas de las II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica* (Teruel, 1988), Teruel (Instituto Occidental de Cultura Islámica, Al-Fadila), 1989 y por JACQUELINE KARP GENDRE, «El manuscrito aljamiado de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge (folios 237 v-249r). Introducción, texto y glosario», Tesis de Maestría, Université de Toulouse le Mirail, France, septembre 1978. Actualmente, Harvey prepara su edición de la totalidad del texto.

y el «lloro espiritual» merecen un detenido estudio de propósito. Otros capítulos del texto abordan temas más frecuentes en la literatura religiosa morisca, tales como la revelación del Corán o el Día del Juicio Final.

De una parte, observamos que algunos pasajes de esta obra coinciden con algunos de la *Tafsira* y del *Breve compendio*: la conversación entre Abdu Afan y Algacel se reproduce con ligeras variantes en los tres, y algunos datos sobre la Mora de Úbeda y su carta al Moro Grande de Granada aparecen parcialmente en todas las obras del Mancebo. De otra parte, cada obra aporta datos de incalculable valor anecdótico o biográfico que pueden ser útiles a la hora de intentar la identificación de personajes como ‘Umar Bey, la Mora de Úbeda o el Moro Grande de Granada. El *Sumario* es el único texto del Mancebo que reproduce su visita al granadino Yuse Banegas y que menciona a la «Mora Santa de Túnez». Es también el único texto del Mancebo que incluye pasajes sumamente interesantes sobre la contemplación (págs. 297-298) y una curiosa cosmología islámica (págs. 244-245). Todo ello aguarda un comentario que nos esclarezca cada vez más el panorama del saber espiritual morisco. También aporta nuevos refranes, a los cuales parece tan afecto nuestro Mancebo (véanse las págs. 153, 185, 216, 229, 290 y 304, entre otras).

El Glosario constituye una útil contribución en todo texto aljamiado, más aún cuando se trata del Mancebo de Arévalo, cuyo vocabulario es proverbialmente oscuro y difícil. En algunos casos, nos parece que Fonseca asume significados no siempre justificados. Sólo daremos tres ejemplos: define *recluiçión* como ‘conclusión’ (pág. 396) cuando bien podría ser ‘reclusión’, significado más acorde con el contexto en que se emplea el término. Asimismo, traduce *mordaç* (pág. 384) por ‘mordaz’ lo que puede parecer lógico, pero no se aplica en los contextos en que la palabra es utilizada. Por otra parte, un vocablo como *taçia* se traduce, sin más, como ‘modo, carácter’ sin ofrecer argumentos para tal lectura.

Esta edición constituye una suerte de reproducción de la mencionada

tesis doctoral presentada por Gregorio Fonseca en 1987. El comentario del texto y las fichas bibliográficas no atienden a las innumerables publicaciones relativas a la literatura aljamiada en general y al Mancebo de Arévalo en particular aparecidas a partir de esa fecha¹³. Esto limita considerablemente la justa apreciación y análisis del *Sumario de la relación y ejercicio espiritual*, obra cuya importancia nunca podremos ponderar suficientemente. Se impone, pues, incorporar a esta transcripción y estudio la puesta al día a partir de los trabajos más recientes sobre el aljamiado y el Mancebo. Aún así, agradecemos a Gregorio Fonseca asumir la empresa de transcribir un texto del Mancebo de Arévalo: no es tarea fácil, y nos consta. Felicitamos a la Fundación Ramón Menéndez Pidal por esta publicación que esperábamos todos ansiosamente y que tantos estudios y comentarios ha de suscitar [MARÍA TERESA NARVÁEZ CÓRDOVA].

FRĪĠĪRĪ, ŪLIFĪR, *Asāṭir mā qabla az-ẓalām*. Tarġamat: Mārtin Zammit, Malta (Malta University Publishers Ltd), 2003, 288 págs.

Esta obra recoge la traducción árabe del volumen de cuentos del profesor y escritor maltés Oliver Friggieri, una de las figuras más importantes de las letras maltesas, aparecido en 1986 y reiteradamente reeditado en 1990, 1994 y 2002, con el título *Stejjer Għal Qabel Jidlam*. Originalmente, los relatos habían visto la luz en una revista maltesa, *Saġhtar*. Por estos relatos breves desfilan personajes conocidos del propio autor, amén de refle-

¹³ Imprescindibles nos parecen, por ejemplo: LUIS F. BERNABÉ PONS, «Nueva hipótesis sobre la personalidad de Baray de Reminyo», *Sharq al-Andalus. Estudios mudéjares y moriscos*, 12 (1995), págs. 299-314; MARÍA JESÚS RUBIERA MATA: «Nuevas hipótesis sobre el 'Mancebo de Arévalo'», *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), págs. 315-323 y «Un extraño enclave morisco en el maestrazgo turolense: Alcira de Castellote», en *Studium. Revista de Humanidades* [Universidad de Zaragoza], 4 (1997) [= *Homenaje al profesor Antonio Gargallo Moya*], págs. 237-243.

jar con veracidad la vida social maltesa, sus tradiciones y costumbres, durante la década de los años sesenta y setenta. Como señala el traductor, el interés de traducir este libro al árabe se cifra en transmitir al lector arábófono una imagen sobre Malta y los cambios que ha sufrido el archipiélago en el ámbito social e intelectual en las últimas décadas, y su lectura le lleva a descubrir semejanzas con la realidad de los países árabes. En la mayoría de estos cuentos es patente el peso de la religión católica, muy influyente en las islas, sobre todo, hasta los años setenta, en los que la iglesia ejercía un poder espiritual (y también mundano) de gran importancia. Cabe destacar a este propósito los cuentos titulados «Beber en la iglesia» (*Aš-šurb fi l-kanīsat*), «El hombre y el bolsillo» (*Ar-raġul wa-l-kīs*), o «El secreto de la felicidad» (*Sirr as-sa'āda*). Además del trasfondo religioso de dichos cuentos, los relatos arrojan luz sobre la ideología del autor, sus opiniones y la preocupación de toda su generación por otros temas, como el amor, representado en «El castigo del amor» (*'Iqāb al-ḥubb*), «El amor puede con todo» (*Al-ḥubb yaqbar al-mustahīl*), o el tema de la muerte, en «Noches de boda» (*Layl min ruṣās*). Para concluir este breve presentación del libro y su autor, cabe mencionar que esta obra está traducida a siete idiomas, entre ellos, el inglés, el italiano y el rumano [AHMED SHAFIK].

GARCÉS, MARÍA ANTONIA, *Cervantes in Algiers: a Captive's Tale*, Nashville (Vanderbilt University Press), 2002, XVI + 349 págs.

En la presente obra se nos brinda un tratamiento exhaustivo del cautiverio argelino de Cervantes, con especial atención prestada a sus experiencias traumáticas y su efecto sobre aspectos creativos desde el punto de vista de teorías psicoanalíticas de trauma. Al interés especial de este estudio contribuye también el hecho de que la autora misma había padecido cautiverio durante siete meses en 1983 al ser secuestrada por guerrilleros marxistas en Colombia. Su experiencia tuvo parte en despertar su interés

por la vida azarosa de Cervantes y explica su empatía por él y otros autores víctimas de cautiverio. Ello le ha instigado también a dedicarse a teorías psicoanalíticas sobre traumas, sobre todo las producidas por secuestros y cautiverio. El resultado es un interesante y novedoso acercamiento interdisciplinario, que ilumina aspectos de la creación cervantina hasta ahora desatendidos. Según la profesora Garcés, igual que los escritores, los críticos también quedan influidos por sus experiencias al escoger y desarrollar sus temas, opinión que compartimos plenamente.

Según la definición de la autora, un trauma psicológico es el resultado de una experiencia sumamente dolorosa, no merecida, y sufrida inesperadamente. Aunque la víctima, al sufrir una adversidad inesperada, tienda a suprimir sus sentimientos verdaderos, la huella de esta experiencia queda grabada en el subconsciente de una manera profunda y permanente, actuando repetidamente aun años después de desaparecer la causa que fue su origen. La persistencia del trauma se manifiesta en una necesidad de comunicarse, lo cual con frecuencia germina en una expansión de creatividad y actividad literaria en individuos de sensibilidad artística. La autora ilustra este fenómeno con muchos ejemplos de escritores, abarcando tanto contemporáneos de Cervantes (como Antonio de Sosa, su compañero en el cautiverio) como otros de la época moderna (sobre todo, supervivientes del holocausto), en los que se observa el desencadenamiento de una actividad creativa de excepcional vitalidad solo después de haber sufrido el trauma. Este fenómeno es aplicable en el caso de Cervantes cuya verdadera trayectoria literaria sólo comenzaba a brotar plenamente después de su liberación del cautiverio, cuando ya tenía pasados los 33 años.

En referencia a varias obras individuales de Cervantes la autora ilustra la evolución del tema recurrente de cautiverio en distintas obras suyas, examinando el modo de obrar del trauma y su reflejo en la obra. Nos muestra también cómo, con el paso de los años, Cervantes va sublimando

las experiencias amargas de su trágico pasado. Síntomas de trauma, como el desdoblamiento de la personalidad y el repentino brote de fantasía post-traumática se manifiestan en los textos cervantinos, dando lugar a dobles de personajes que representan el alter ego de Cervantes, como, por ejemplo, en el caso del personaje Saavedra y el capitán Ruy Pérez de Viedma en la «Historia del Cautivo». Entre otros detalles discutidos son interesantes también las observaciones sobre las connotaciones simbólicas del nombre *Saavedra* y las razones por las cuales fue adoptado por Cervantes después de su liberación.

Aunque el principal interés de la autora se centre en el trauma psicológico producido por las experiencias de cautiverio y su efecto sobre los aspectos creativos de la obra cervantina, su libro ofrece también un estudio exhaustivo del marco histórico y del mundo de los corsarios berberiscos. Se nos presenta la vida cotidiana de Argel y el pintoresco ambiente de una abigarrada variedad de grupos étnicos allí reunidos, con pertinentes observaciones sobre aspectos socio-lingüísticos. En la reconstrucción concienzuda de la sociedad de corsarios, renegados y cautivos la autora se documenta en numerosos testimonios y relatos contemporáneos de ex-cautivos y viajeros europeos. Se examinan las circunstancias que ocasionaron el cautiverio de Cervantes, los testimonios contemporáneos referentes a su vida durante el cautiverio, y la cuestión de las posibilidades de disponer de libros europeos y las de actividad literaria en el círculo de los cautivos. Detalles sobre contactos de Cervantes con otros cautivos prominentes, particularmente sus relaciones con el Dr. Antonio de Sosa (hoy reconocido como autor de *Topographia e historia general de Argel*) completan el cuadro.

A la riqueza de materiales reunidos se junta una bibliografía extensa, notas detalladas, una cronología de acontecimientos, y reproducciones de bellos y fascinantes grabados de la época, concernientes a la ciudad de Argel y al mundo turco-berberesco [OTTMAR HEGYI].

GARRAÍN VILLA, LUIS, «La Inquisición de Llerena y la persecución de los moriscos», *II Jornadas de Estudios Moriscos (14, 15 y 16 de junio de 2001) Casa de la Cultura [Hornachos]*, Hornachos (Excmo. Ayuntamiento), 2002, págs. 45-56.

Este gran estudioso de la Inquisición en Extremadura, continúa sus investigaciones sobre las actividades del importante enclave inquisitorial llerenense, con documentación precisa y certeros análisis [M.^a J. VIGUERA MOLINS].

JOHNS, JEREMY, *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Dīwān*, Cambridge (Cambridge University Press, «Cambridge Studies in Islamic Civilization»), 2002, 389 págs., ISBN 0 521 81692 0, PVP: £ 50.00 (\$ 75.00).

L'année 2002-2003 a vu paraître trois ouvrages qui traitent des Arabomusulmans de Sicile sous la domination normande¹, dont deux s'attachent à mieux définir la place de langue arabe en Sicile et éventuellement à l'étudier pour en souligner les spécificités : la monographie d'Alex Metcalfe et la synthèse attendue de Jeremy Johns dont il est ici question.

Jeremy Johns propose un tableau magistral de l'administration de tradition islamique dans la Sicile des XI^e-XII^e siècles. Il livre à la fois une étude de type diplomatique de la documentation en arabe produite dans ce contexte et une interprétation du choix fait par les Hauteville de maintenir cette tradition. La documentation sicilienne, exceptionnelle, puisque les originaux issus des administrations en place dans les pays islamiques

¹ *The Society of Norman Italy*, éd. G. A. Loud et A. Metcalfe, Leyde-Boston-Cologne, Brill, 2002 (*The Medieval Mediterranean – Peoples, Economies and Cultures, 400-1500*, 38), où un long chapitre est consacré par Alex Metcalfe à la question ; *Muslims and Christians in Norman Sicily – Arabic speakers and the end of Islam*, Londres, 2003 publication de son doctorat et l'ouvrage qui fait l'objet de ce compte rendu.

ont, pour l'essentiel, disparu pour cette époque est en outre extraordinaire au sens propre puisqu'elle marie trois langues : l'arabe, le grec et le latin. L'auteur rend accessible par des tableaux et des traductions nombreuses le contenu de ces documents (dont la transcription est éventuellement amendée) au lecteur non arabisant.

L'organisation du propos suit un ordre chronologique qui correspond aux temps forts de l'évolution administrative (et plus précisément celle du *dīwān*) telle que la retrace l'auteur. Le premier chapitre rappelle synthétiquement quels sont les maigres éléments disponibles sur la domination islamique en Sicile à partir des sources arabes, des documents de la Gheniza du Caire et des toutes premières sources de l'époque « normande » (post 1061 donc), tandis que les chapitres suivants résument en quatre points l'évolution sous la domination « normande » (chap. 2 : jusqu'à la mort du conquérant de l'île, le Comte Roger, en 1101 ; chap. 3 : la régence d'Adélaïde et les années qui précèdent l'accession de Roger II à la royauté ; chap. 4 : les années 1130-1143 ; chap. 5 : le renouvellement des chartes royales qui a lieu pendant cette décennie). On passe ensuite à l'analyse de types de documents précis qui sont conservés pour cette période : d'une part, les *jarā'id al-rijāl* (listes d'individus taxés) qui correspondent en fait aux chartes de l'abbaye de Monreale rédigées en 1178 et 1183 –le sixième chapitre résumant ce que l'on sait du statut des hommes (et particulièrement des musulmans) dans la Sicile normande–; d'autre part, les *dafātir al-ḥudūd* (registres des limites qui décrivent les terres du domaine royal et les terres concédées par ce dernier). Enfin les quatre derniers chapitres sont consacrés à un essai de reconstruction du *dīwān* central ; l'auteur propose une prosopographie des personnages qui y travaillaient et qui nous sont connus, et compare ce tableau avec ce que nous savons du système administratif fatimide, source d'inspiration de Roger II ; enfin il s'efforce de donner un sens à ce choix des Hauteville de maintenir ou plus exactement, selon l'auteur, de ressusciter la tradition administrative isla-

mique en Sicile.

Pour chaque diplôme, l'auteur rappelle les circonstances de son établissement, son contenu, son statut du point de vue de l'authenticité, la titulature utilisée, etc. Le protocole et l'eschatocole sont souvent traduits. Mais la lecture proposée n'est pas seulement d'ordre diplomatique puisqu'elle ouvre sur des questions sociales ou économiques telles que le statut des terres délimitées et celui des hommes énumérés dans les listes de vilains.

Jeremy Johns propose, en outre, comme à son habitude, des lignes de lecture fortes à propos de l'évolution du système administratif sicilien. L'expérience normande en Angleterre qui a fait l'objet d'études récentes lui sert de point de comparaison avec la Sicile « normande » dans la mesure où trois langues y coexistaient également. L'arrivée des Normands dans ce contexte ne mit pas fin au trilinguïsme mais elle n'évita pas non plus qu'il se détériorât. S'inspirant de ces conclusions, J. Johns avance l'idée selon laquelle l'administration sous la domination islamique produisait une documentation entièrement en arabe ; le Comte Roger (jusqu'en 1101) aurait progressivement imposé le grec à sa place, ce qui aurait eu pour conséquence de mettre fin à la formation d'une élite administrative arabophone avec la disparition de la génération en place au moment de la conquête. Le *diwān* de l'époque islamique aurait alors disparu. Il reviendrait à Roger II d'avoir ressuscité un système administratif de tradition islamique mais en s'inspirant d'un modèle contemporain extérieur à l'île, en l'occurrence celui des Fatimides avec lesquels il entretenait de bonnes relations. L'ouvrage insiste donc sur la réinvention en quelque sorte d'une tradition alors que la pratique administrative locale en arabe avait en réalité péréclité.

Dans cette reconstitution, Georges d'Antioche apparaît comme l'homme-clé : le conseiller privilégié de Roger II jusqu'à sa mort en 1153, est en effet d'origine orientale mais il a aussi participé à l'administration des finances ifrîqiyennes avant que de gagner Palerme. Son arrivée à Palerme

coïncide plus ou moins avec la prise de décision qui aboutit à cette réinvention. La motivation de l'émir des émirs et du souverain résiderait essentiellement dans la portée symbolique de l'arabe dont l'utilisation ne refléterait en rien la situation des musulmans de l'île et viserait surtout à impressionner les autres souverains contemporains.

Ce faisant, l'auteur tord définitivement le cou à l'idée d'une possible continuité entre domination islamique et domination normande, au moins au niveau de la cour royale et de l'administration centrale ; cette relecture oblige à se poser la question de l'utilisation et de la réinterprétation des autres éléments traditionnellement attribués un peu hâtivement à cette même continuité (tels l'architecture promue par les Hauteville, l'artisanat de luxe, etc.) [ANNLIESE NEF].

LMRABET, ALÍ, *Mañana. A favor de la libertad de expresión en Marruecos*. Edición y presentación de Laura Feliú y Bernabé López García, Barcelona (Ediciones Península), 2003, 158 págs.

Se trata de una recopilación de artículos de Alí Lmrabet, periodista marroquí en jaque de justicia, traducidos por Zoraida de Torres Burgos, editados y presentados por Laura Feliú y Bernabé López García. El libro es pequeño —158 páginas— y coyuntural. «Una pequeña muestra del trabajo marroquí de Alí Lmrabet, una selección dictada por la urgencia, por las dramáticas circunstancias de su prisión y huelga de hambre...», como escriben sus presentadores. Estos nos hablan en su texto —a modo de prólogo titulado «Todos nos llamamos Alí»— del origen familiar de Lmrabet, rifeño, tetuaní, hijo de un soldado marroquí que combatió junto a Franco, universitario, doctorando, becado por la Alianza Israelita Internacional a causa de la pobreza de su familia, licenciado en la Sorbona, diplomático.

A mediados de los años mil novecientos noventa comienza de manera

fortuita su trayectoria periodística, años que eran «los últimos de vida de Hasán II, la llamada década reformista, los que abrieron una ventana de oportunidad para la libertad de expresión...» Para la prensa marroquí en francés, en concreto *Le Journal*, realiza algunas entrevistas y crónicas comprometidas e importantes, pasando luego a establecerse por su cuenta con *Demain*, en el 2000, semanario que es cerrado ese mismo año al tiempo que *Le Journal* y *Al-Sahifa* en árabe. La clase política teme lo que esta nueva prensa crítica hable del pasado y de los compromisos que ha anudado durante él.

Los periódicos cerrados reaparecen con cabeceras retocadas y el *Demain Magazine* se transforma en el primer semanario satírico marroquí, récord de ventas, de multas y censuras. Vistos la repercusión y el éxito, Lmrabet lanza una revista gemela, *Dumán* —o *Douman*— en árabe, con un título que es corrupción fonética coloquial del título francés. En él se ataca todo, todo se airea a todo tipo de viento y mucho del todo es, en principio, intocable sobre todo al mismo tiempo.

A Alí Lmrabet «se le ha acusado de usar el humor gráfico en una sociedad que no está preparada para ello. Pero, en realidad, es la clase política, que se siente retratada y denunciada en la publicación de Lmrabet, la que no está preparada para soportar la crítica humorística...». «*Mañana* —el libro que nos ocupa— es, sobre todo, una crónica marroquí de una sucesión que no ha colmado las esperanzas que se ponían en ella y de una transición que no logra cuajar. Crónica de la necesidad de recuperación de la memoria... Crónica de las luchas de poder... Crónica de un inicio... en el que se proyectaron todas las ilusiones colectivas... Crónica, por último, de una desesperación y una impotencia que se extienden entre la población y de las que Alí Lmrabet se hace eco y portavoz canalizándose poco a poco hacia el humor como vía de escape y casi única salida».

Esto dicen Laura Felíu y Bernabé López García. Lmrabet por sí mismo habla a través de veintinueve artículos sobre pobreza, justicia, Palestina, Sahara, miseria rifeña, el todopoderoso Bastri, la *mudawana*, el

islamismo, los fascistas, la transición, las pateras, la pesca, Marruecos y España, isla Perejil y sí mismo.

El horizonte de su voz es, ha sido amplio, ha tratado de hacerlo libre y llano y, probablemente, demasiado anchuroso, demasiado circunstancial y a todo trapo, cuando su propia base y las bases a las que se iba dirigiendo no eran estables ni estaban todavía preparadas. Un error táctico simplemente [RODOLFO GIL GRIMAU].

LÓPEZ BECERRA, SALVADOR, *Fábulas populares bereberes*, Sevilla (Tres Culturas), 2003.

En poco tiempo están saliendo, dentro del panorama editorial español, unos libros, por lo general pequeños, por lo general sencillos y sin estudios antropológicos que los acompañen, sobre la literatura oral magrebí, en particular sobre la literatura rural en buena parte de origen no árabe ni oriental. Ahora se trata de un libro de López Becerra acerca de las fábulas bereberes marroquíes.

Los bereberes están de moda o empiezan a estarlo porque levantan la cabeza y reclaman de un modo u otro –reivindicativamente siempre– su personalidad, su derecho a ser como son, arabizados o no, pero no árabes en todo caso. En este momento histórico nuestro de acceso al mundo global, con una cultura global, mundial, cada cultura, cada etnia aunque esta palabra no guste muchas veces, se esfuerza por preservar lo suyo, potenciarlo y protagonizarlo sin dejar de ser todo lo demás.

Los imazighen u «hombres nobles», más conocidos por bereberes en la historiografía, son una serie de pueblos extendidos tanto histórica como actualmente por toda la franja norteafricana que va desde las Islas Canarias –donde eran conocidos como guanches– hasta Egipto. Países como Marruecos, Argelia, Mauritania, Túnez, Níger, Libia, Mali, los oasis del oeste egipcio y el sur de este país, contienen unos tantos por ciento de po-

blación amazigh a veces muy importantes, con una cultura que le es común, unas formas lingüísticas propias diferentes por completo del árabe, y una personalidad intensa que no ha terminado de cuajar en estados de cuño propio y en una herencia cultural brillante.

Los imazighen presionaron sobre el Antiguo Egipto, formando incluso alguna de sus dinastías, organizaron el reino de Massinisa, Yugurta y los Juba, conocido en la historia de Roma, fueron la base de los imperios Fatimí, Almorávide, Almohade y Meriní y, en último extremo, constituyeron el estado de Abdelkrim, que luchó contra España y Francia en el primer cuarto del siglo xx. Pero siempre lo hicieron a cubierto de otras civilizaciones y con formas no exclusivamente propias.

Por eso es tanto más interesante el libro del poeta, editor y fotógrafo malagueño Salvador López Becerra, que recoge fábulas populares bereberes recopiladas directamente en grabadora magnetofónica, tanto de palabra como de música, por todo Marruecos, contando con la colaboración de su esposa, que es bereber, y la ayuda de su familia política. Se trata, pues, de un libro de primera mano, en donde al valor de las narraciones y de su recolección se une el complementario de unas magníficas fotografías hechas por el mismo autor.

Los animales de la fauna norteafricana y personajes, en cierto modo mitológicos, como Hammu y Tergu, son los protagonistas habituales de estas fábulas que, como muchísimas narraciones de la literatura oral, tienen un valor de adiestramiento e iniciación. Tergu, en particular, 'la ogra', es muy conocida en la Berbería argelina y es un figura interesante, que guarda una semejanza sugerente con nuestras 'serranas' de los romances y leyendas, mujeres silvestres y arriscadas.

La obra está editada con cuidado y es agradable de leer, mirar las fotos y manejar, y tiene el valor de añadir un archivo más a la conservación de una literatura oral que se pierde o se modifica inevitablemente en una transmisión –televisiva, radiofónica– sustitutoria de su porqué y de su

esencia básica [RODOLFO GIL GRIMAU].

LÓPEZ ENAMORADO, MARÍA DOLORES, *Cuentos en la «Yemá el-Fnd»*, Sevilla (Tres Culturas), 2003, 100 págs. con dibujos.

Éste es un libro pequeño que incluye solamente cuatro historias, recogidas, y muy elaboradas literariamente por la autora, dentro de sus últimas búsquedas de este tipo en Marruecos. López Enamorado, con estos y otros trabajos suyos, trata de contribuir a preservar de alguna forma la literatura oral marroquí –transmisión de enseñanzas y conservación de los viejos mitos– que, como todas las de su género y hechura, tiende a desaparecer rápidamente ante los cambios sociales y el avance imparable de la televisión y otros entretenimientos.

Las cuatro historias no pertenecen específicamente a ninguna región determinada de Marruecos ni a ninguna del Magreb en general, puesto que contienen en sí mismas temas comunes al acervo oral y maravilloso de casi todo el orbe. Son variantes de cuentos conocidos, reelaborados con formas locales y a gusto de cada narrador. La recogida de estas historias no se ajusta ni pretende ajustarse a una búsqueda antropológica; son ramales temáticos muy conocidos como el de ‘los siete hermanos’ o ‘la mujer guapa y la mujer fea’, que en este caso van incluidos en un mismo relato, también el ‘espíritu del árbol’, hecho antropológico perteneciente a la mitología de toda el África mediterránea, o ‘el pez que promete y concede unos grandes favores al pescador que lo deje vivir’, presente ya en *Las Mil y Una Noches* y en otras colecciones magrebíes.

Los cuatro cuentos tienen, como suele ocurrir en toda literatura oral, una triple intención: conservar en una forma «folklorizada» viejas tradiciones, servir de apólogo o enseñanza y entretener.

Los dibujos en color, que ilustran la obra, están realmente logrados y,

con su sencillez y limpieza de líneas, se ajustan a los textos y los subrayan luminosamente. La edición es muy cuidada y agradable de manejar, tratándose por lo tanto de una breve obra interesante, digna de ser leída [RODOLFO GIL GRIMAU].

LORENZANA DE LA PUENTE, FELIPE, *Inventario de los archivos históricos de Tentudía. Fuentes documentales para la historia de la comarca*, prólogo y coordinación de Andrés Oyola Fabián, *Mesto: Cuadernos monográficos de Tentudía* [Badajoz], n.º III, 2001, 799 págs.

Esta monografía es la tercera que el Centro de Desarrollo Comarcal de Tentudía dedica al estudio de su tierra, que, desde diversos temas y facetas, ha emprendido esta comarca meridional de Badajoz. Todos sabemos el enorme esfuerzo y la utilísima labor que ofrecen trabajos como éste, cuya precisión y rigor duplican su eficacia. Lorenzana de la Puente, en su introducción (págs. 65-98) traza la historia de los archivos de Tentudía, a lo largo de y en su conexión con las etapas históricas, además de exponer cuestiones sobre su constitución, evolución y funcionamiento, y apuntes varios sobre su intervención, clasificación y ordenación en muchos casos de los materiales, apuntes de su estudio y descripción de los Archivos parroquiales (de Bienvenida, Fuente de Cantos, Bodonal de la Sierra, Calera, Cabeza la Vaca, Fuentes de León, Monesterio, Montemolín y Segura de León), Municipales de estos lugares, y otros (de protocolos notariales en Fuente de Cantos, y de documentos sobre estas poblaciones que se conservan en archivos provinciales y regionales, especialmente el Histórico Provincial y el Diocesano, ambos de Badajoz).

Dentro de este conjunto, cuantioso pese a tantas pérdidas y destrucciones, se encuentran algunas series documentales del siglo xv, y algo más del xvi y primeros años del xvii, que ahora indicamos en relación con los temas de este anuario *Aljamía*. Por ejemplo: «Libro de matrimonios» de

Bodonal de la Sierra (se inicia en octubre 1564). Con este magistral *Inventario*, la extensa comarca de Tentudía queda abierta a la lectura documental, base de toda realización histórica.

El prólogo de A. Oyola Fabián es considerable, por indicar el intenso y bien orientado propósito historiador del proyecto «La Memoria colectiva de Tentudía» [M.^a J. VIGUERA MOLINS].

MAMI, RIDHA, *El manuscrito morisco 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Edición, estudio lingüístico y glosario por...*, Madrid (Fundación Ramón Menéndez Pidal, CLEAM), 2002, 595 págs.

Edición de la tesis doctoral que el autor defendió en la Universidad Complutense de Madrid en 1990, dirigida por Álvaro Galmés de Fuentes y de la que R. Mami ya había ofrecido algunos avances en forma de artículos. El libro comprende una breve introducción (págs. 15-40), la edición del largo manuscrito 9653 de la BNM (págs. 45-390), estudio lingüístico (págs. 391-483), glosario (págs. 485-565), reproducción fotográfica de algunos folios (págs. 569-578), cuadro de equivalencias de signos (págs. 579-582) y bibliografía (págs. 585-595).

El manuscrito 9653, compuesto en Túnez por un morisco allí instalado, es en primera instancia un comentario amplificador de las tiradas poéticas de un «Ibrahim de Bolfad», morisco vecindado en Argel. Este comentario sirve al autor para introducir una enorme cantidad de referencias al corpus doctrinal islámico, en especial acerca de la esencia y atributos de Dios y sobre la personalidad del Profeta Muhámmad. Estos dos polos, tratados de forma amplia, permiten al autor introducirse asimismo en diversos principios islámicos, en la visión musulmana de la profecía universal, en el ataque al cristianismo y en los milagros del Profeta, en los que se entretiene con deleite.

Las referencias a esta obra hispano-tunecina han sido múltiples en

los estudios que sobre los manuscritos moriscos en general y los compuestos en el exilio en particular se han hecho desde hace años. Se trata de un texto interesante desde varios puntos de vista y por eso es lástima que el Prof. Mami no haya juzgado oportuno un análisis más extenso de su contenido. La introducción, de apenas 25 páginas, es puramente descriptiva y deja sin abordar buena parte de los aspectos relacionados con el contenido del texto, su autoría o su contexto. Hubiera sido adecuado enmarcar el texto en su circunstancia del exilio norteafricano y discutir —siquiera plantear— algunas de las circunstancias que han sido destacadas por la crítica. Así, su posible autoría (autor castellano, de prosa fácil aunque a veces farragosa, comentador de otros escritos...), que creo probable atribuir a Ibrahim Taybili; su relación con otros textos (temática, letra, estilo, fuentes, etc.); su famosa y citada defensa de la licitud de escribir sobre el islam en castellano tomando como ejemplo a los turcos; su referencia a la comedia en España sobre los milagros del Profeta, ya discutida por Solà-Solé, y que no es del autor morisco; su mención al *Evangelio de Bernabé* como lectura ejemplar para los cristianos; su detención significativa en el relato de los milagros del Profeta Muhámmad, con el uso extenso de la obra del Qāḍī ʿIyāḍ (citado por cierto como ʿUyāḍ en una ocasión); uso abundante y lógico de las azoras coránicas y su comentario para apoyar su discurso; especiales autoridades musulmanas utilizadas para su razonamiento, etc. Son temas, unos ya discutidos, otros pendientes de serlo, que quedan todavía esperando futuros trabajos.

Por lo que se refiere a la edición del manuscrito, R. Mami ha hecho un trabajo pulcro y esforzado que hay que agradecer. Con anotaciones de edición, el texto es ofrecido con traducciones entre paréntesis de los textos y términos árabes, sean transcritos en caracteres latinos e incorporados al discurso, sean los propios textos en árabe. Aunque a veces se eche en falta algún punto y aparte, la edición está bastante bien puntuada, cosa absolu-

tamente imprescindible para un texto de estas características.

El estudio lingüístico del texto se lleva la parte del león de los análisis, con casi 100 páginas dedicadas a desentrañar la naturaleza del texto. Aunque el autor parte de la tríada consagrada por Galmés de Fuentes para estudiar los textos aljamiados –arcaísmo, dialectalismo, arabismo–, se centra finalmente en el fenómeno del arabismo en el texto. Aunque parcial (¿por qué no un análisis de su castellano, como el que avanzó Vespertino en 1994?), me parece en principio un planteamiento acertado para un texto del siglo xvii sobre el islam, escrito en castellano por un morisco en Túnez, y que ha de tener una interferencia cierta del árabe. Sin embargo, el Prof. Mami se ciñe únicamente, aunque de forma exhaustiva, al vocalismo, a la correspondencia entre signos árabes y latinos y a los arabismos sintácticos y estilísticos, y creo que aquí yerra el tiro. Por un lado porque aplica al texto una plantilla de arabismos diseñada para otros textos de mayor antigüedad lingüística y contruidos en su mayor parte a partir de traducciones del árabe. Naturalmente el ms. 9653 contiene también algunas traducciones o versiones, pero en su mayoría es buen castellano áureo, y algunos de los arabismos que se adjudican, o simplemente no lo son (la copulativa de simultaneidad), o no son representativos por estar asimilados en el castellano hacía tiempo (la idea reflexiva o el participio de presente).

Se echa de menos en este aspecto el estudio del arabismo léxico, que me parece en el texto el campo más prometedor de análisis y que sólo está esbozado en algún punto de los calcos semánticos. Hubiera sido muy atractivo reflexionar y dilucidar las decisiones de traducción del autor; por qué en algunos lugares usa el término español y en otros el término árabe transcrito, o en otros la frase con grafía árabe; por qué la mezcla de grafía árabe y latina en ocasiones para representar *‘ayn* y *waw*; por qué interesantes construcciones como *daroramente* (= obligatoriamente). ¿Qué índices, islamológicos en definitiva, son los que hacen balancearse al autor de una a otra lengua para transitar el universo doctrinal musulmán?

Se trata de un libro que ofrece un texto importante para conocer el proceso de readoctrinamiento islámico en español de los moriscos en el norte de África tras la expulsión general y que ofrece, a mi modo de ver, un estadio algo más avanzado en la enseñanza islámica de estos exiliados. Esperamos que la buena fijación textual que ofrece Ridha Mami dé pie a futuros estudios, entre los que seguro se contarán los del propio editor, que abarquen en profundidad el texto del manuscrito 9653 [LUIS FERNANDO BERNABÉ PONS].

MARÍN, MANUELA, *Al-Ándalus y los andalusíes*, Barcelona (CIDOB – Icaria Editorial, «Enciclopedia del Mediterráneo», 8), 2000, 93 págs.

FIERRO, MARIBEL, *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*, Barcelona (CIDOB – Icaria Editorial, «Enciclopedia del Mediterráneo», 11), 2001, 105 págs.

GARCÍA-ARENAL, MERCEDES, *La diáspora de los andalusíes*, Barcelona (CIDOB – Icaria Editorial, «Enciclopedia del Mediterráneo», 13), 2003, 156 págs.

Alcalá del Valle es una localidad de la provincia de Cádiz, la tradición de cuyo origen se mantiene viva entre sus habitantes. Basta consultar, por ejemplo, el sitio electrónico de su Ayuntamiento para comprobarlo: el nombre de la localidad, de étimo árabe y latino, designa lo que fue inicialmente un poblado de musulmanes que abandonaron la vecina Setenil cuando los Reyes Católicos les conquistaron ésta a los Nazaríes, la última dinastía islámica que reinó (con cierto grado de autonomía) en la Península Ibérica. A no mucho tardar, sigue informándonos la memoria colectiva de Alcalá del Valle, sus habitantes se hicieron cristianos, e incluso el nombre de la localidad se vincula en la actualidad con el arraigo cultural de lo cristiano, pues su parroquia está bajo la advocación de Santa María del Valle, que es la patrona del municipio. Este caso, el de Alcalá del Va-

lle, es uno de los muchos que evocan el complejo suceder histórico de gran parte de la Península Ibérica a lo largo de toda la Edad Media, y pueden suscitar la reflexión sobre múltiples cuestiones: ¿cómo definimos a los pobladores del espacio histórico andalusí y, en general, cuáles eran los rasgos principales de aquella sociedad?; ¿en qué afectó a lo andalusí el paso del tiempo a partir de la llegada de los musulmanes a comienzos del siglo VIII?; ¿cómo se integraba lo andalusí en el ámbito más amplio de lo árabe islámico?, ¿y con referencia a las sociedades y pueblos del Mágreb, y a los reinos cristianos del norte?; ¿hasta qué punto, cuando se discurre y se discute sobre lo andalusí, estamos hablando de mitos o de realidades?; ¿qué importancia relativa hemos de concederle al hecho religioso en la conformación de lo andalusí, y a lo «racial», y a lo lingüístico?; ¿cuál es el paradigma más adecuado para el estudio de lo andalusí?, y, una vez establecido todo esto, ¿cómo hemos de valorar el pasado andalusí desde la perspectiva de la España actual, de la Europa donde lo islámico cobra fuerza, del ámbito mediterráneo?, y ¿cuál fue el destino último de lo andalusí?, ¿queda de ello alguna pervivencia?

Todas estas preguntas vienen dando sentido y directriz a los estudios árabes e islámicos que se han realizado en España y fuera de ella en torno a lo que acostumbramos a llamar al-Ándalus, o Alandalús, o al-Andalus, o, más tradicionalmente, España musulmana, durante los últimos siglos. Y tales son también las preguntas, entre algunas otras, a partir de las cuales se articulan los tres libros comentados, que, en cierto modo, constituyen una unidad superior. Los tres aparecen en la Enciclopedia del Mediterráneo, proyecto editorial auspiciado por la Comisión Europea y que está publicando en varios países al mismo tiempo (Argelia, Francia, Italia, Malta y Túnez, además de España) obras sobre aspectos muy diversos de la realidad o el pasado mediterráneos desde los planteamientos de diversas ciencias sociales. Estos tres que nos ocupan son los únicos que tienen por objeto lo andalusí. Se trata, en apariencia, de tres obras introduc-

torias que abordan lo andalusí desde tres perspectivas complementarias y de modo accesible para lectores no especializados: libros breves, con guía de lecturas ulteriores, y dos de ellos, los dos primeros mencionados, con una selección de textos medievales andalusíes traducidos al español y sendas cronologías, en tanto que el segundo incluye asimismo un glosario de términos árabes fundamentales. Sin embargo, estos tres libros ofrecen algo más, y muy importante: un replanteamiento riguroso de los fundamentos para el estudio de lo andalusí. Su publicación en los años que marcan el paso de siglo es una marca, circunstancial pero indicativa, del sentido que esta trilogía está llamada a tener en la historia de los estudios andalusíes e islámicos, en general.

En *Al-Ándalus y los andalusíes* Manuela Marín empieza por el principio, definiendo lo que es al-Ándalus y contrastándolo con lo que no es, pero que ha tenido repercusión en la formación de mitos. Con gran interés por la dinámica de los grupos sociales, esta primera nueva visión de al-Ándalus recorre la historia del islam ibérico desatándose de las tradiciones historiográficas construidas sobre las nociones de monarca reinante y de año. En lugar de ello, este primer volumen traza un recorrido clarificador sobre los grupos y subgrupos étnicos y religiosos, así como su autonomía relativa dentro del sistema estatal, y sobre los grandes movimientos sociales que tuvieron como consecuencia los reajustes entre tradición y novedad en la historia de lo andalusí o de lo andalusí integrado en el mundo islámico y en el Magreb. La puesta en funcionamiento de un nuevo modo de ver las cosas genera la necesidad de definir el objeto de estudio. Ocurrió en el siglo XVIII, y ha ocurrido en las últimas décadas con la afloración de la crisis de la modernidad, especialmente en las ciencias sociales. No extraña, por eso, que el libro de Manuela Marín se centre en la definición de lo andalusí. La descripción y valoración del objeto es propia de pensadores contemporáneos, como puede comprobarse en *El sistema de los objetos*, de Jean Baudrillard (traducción de Francisco González Aramburu,

México-Madrid, Siglo XXI, 1969), como lo es la reflexión sobre cómo los objetos reales se construyen socialmente, ciñéndonos al título del libro de John R. Searle *La construcción de la realidad social* (traducción de Antoni Domènech, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1997). En consonancia con esto, el libro de Manuela Marín ayuda al lector a replantearse lo que al-Ándalus fue en sí mismo, pero también lo que fue para sus habitantes y lo que ha sido para los constructores de su realidad histórica durante los últimos dos siglos. Las bases para que se renueve la discusión sobre lo andalusí respecto al islam medieval y en referencia a la historia de España están puestas aquí del modo más serio y fiable.

En *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales* Maribel Fierro retoma, desde una postura igualmente rigurosa, cómo hemos de acercarnos a lo que podríamos llamar el legado intelectual andalusí. La investigadora pone de manifiesto, con gran claridad y eficacia, que el arabismo tradicional ha abordado a menudo los objetos culturales andalusíes en función de lo que han dejado en nuestra cultura o del interés que esos asuntos puedan haber alcanzado en nuestro sistema de ideas. Y propone como nuevo fundamento para la historia del saber en al-Ándalus el que se desprende de la propia lógica interna del pensamiento andalusí o islámico medieval. Era, en mi opinión, necesario que esta consideración se hiciera explícita. Lo conveniente de considerar los hechos en su propio contexto no es, en absoluto, una novedad en la historia del pensamiento occidental: tal actitud intelectual está desarrollada en todo su alcance por los hermeneutas sacros cristianos de la Antigüedad, los Padres de la Iglesia, por poner un ejemplo remoto. Y, sin embargo, es un hecho fácilmente constatable que no ha sido siempre el punto de partida de los arabistas de los últimos dos siglos. Al adoptarlo, Maribel Fierro expone las líneas principales del saber andalusí, desde la perspectiva de los propios sabios andalusíes. Esto entraña que su visión de las obras intelectuales de la España islámica se juzguen con arreglo al catálogo del saber andalusí y a las prioridades andalusíes en

este ámbito. Consecuencia práctica de ello es la atención que se presta en este libro a las disciplinas jurídicas y filológicas, entre otras, así como al análisis contextual que se hace del sentido que otros saberes, como los llamados científicos en nuestro catálogo, desde ese sistema de valores andalusí. El cuadro lo completa Maribel Fierro estableciendo hasta qué punto fue específico lo andalusí dentro del mundo islámico premoderno. La autora consigue, de esta manera, ofrecer una imagen económica, pero muy viva, del sistema de ideas y valores, de la intelectualidad, el arte y las disciplinas del saber en al-Ándalus que, en casi todos sus aspectos, resulta novedosa y en extremo fecunda de cara al futuro.

La consideración del hecho andalusí (entendido como dominio de lo islámico en la Península Ibérica) desde la perspectiva múltiple de lo que no era tal, pero estuvo en contacto directo con al-Ándalus, bien desde los límites exteriores bien desde dentro, es la razón de ser de *La diáspora de los andalusíes*, de Mercedes García Arenal. Si mantenemos el punto de vista adoptado por Maribel Fierro en el volumen anterior y vemos el hecho andalusí con arreglo a la perspectiva árabe islámica medieval, habría que recordar la noción de *muwallad*, el término que da origen al arabismo *muladí*, si bien esta palabra ha sufrido un proceso de restricción semántica, común a los arabismos. Pues, en su sentido etimológico, el muladí es todo aquel que, a partir del hecho básico de la expansión árabe del siglo VIII d. C., incorpora elementos propios de otras culturas y pueblos. De modo que el muladí ('generado, fecundado') es un ser híbrido, en un grado u otro. Y esta noción de lo híbrido, a la que recurre la propia autora, es la que sirve para caracterizar al hecho andalusí, por la confluencia, en la Iberia dominada por el islam, de elementos occidentales y orientales, islámicos, cristianos y judíos, árabes y latinos, todo ello además de manera dinámica, en un proceso de lucha o convivencia que da lugar a la existencia de los grupos híbridos (en lo cultural y mayor o menor grado) que llamamos mozárabes, sefardíes, mudéjares y moriscos, o, por quedarnos en he-

chos sencillos, pero de gran fuerza simbólica, al género textual llamado *al-jamía*, que recibe en el libro un brillante análisis social. De esta manera, el cuadro trazado por Mercedes García-Arenal, con la misma capacidad de exponer lo esencial que las dos autoras de los volúmenes precedentes, es de una riqueza y dinamismo fascinantes, y, desde luego, exceden ya del marco de lo propiamente andalusí para arrojar luz muy poderosa sobre la historia de la España moderna; al mismo tiempo que ofrece un ejemplo privilegiado de algo tan valorado por las nuevas corrientes de pensamiento social como son las culturas híbridas. El libro, cuya comprensión y valoración depende en buena medida de las bases asentadas en los dos volúmenes precedentes, destaca, además, y gracias a la propia materia tratada y tal vez también a la mayor extensión en páginas, por su eficacia narrativa, tanto en lo que hace a la pintura de movimientos sociales de gran dramatismo como a la inclusión de breves biografías muy sugestivas. Todo ello puede encontrarse, junto con una síntesis crítica de la abundante literatura científica especializada, en la memorable sección «Moriscos» (págs. 85-136).

Estas últimas consideraciones me llevan a la única crítica que, en mi opinión, puede hacerse a estos tres volúmenes, y es su excesiva brevedad. La mayoría de los asuntos tratados deja al lector con la impresión de que le queda mucho por leer e indagar. Puede que ello sea, al mismo tiempo, una virtud de esta trilogía, de cuya difusión en medios especializados puede depender que se produzca una auténtica recreación del paradigma historiográfico andalusí. ¿Y está garantizada esta difusión? Se me antoja que una edición que subraye la unidad superior de las tres obras, con unas condiciones materiales que permitan una mayor riqueza gráfica, con mayor número de páginas, sobre todo en los dos primeros volúmenes, y, por encima de todo, con unos canales de distribución que aseguren la llegada de estas tres obras a todos aquellos que podrían aprovecharse mucho de ellas, sería el modo de hacer justicia al extraordinario trabajo de estas

tres investigadoras del Instituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en Madrid, desde donde las Profesoras Marín, Fierro y García-Arenal están contribuyendo muy activamente a un sustancial paso adelante en el arabismo español [SALVADOR PEÑA MARTÍN].

MARTÍN CORRALES, ELOY (ed.), *Marruecos y el colonialismo español (1859-1912). De la guerra de África a la «penetración pacífica»*, Barcelona (Ediciones Bellaterra), 2002, 214 págs.

El libro contiene un Prólogo de Josep M. Fradera i Barceló, titulado *La formación de un espacio colonial repensado* y cuatro estudios. *Patria, plebe y política en la España isabelina: la guerra de África en Cataluña (1859-1860)*, de Albert García Balañá, *La intervención española en las aduanas marroquíes (1862-1885)* de Omar Rodríguez Esteller, *Una avanzadilla española en África: el grupo empresarial Comillas*, de Martín Rodrigo y Alharella, y *El nacionalismo catalán y la expansión colonial española en Marruecos: de la guerra de África a la entrada en vigor del Protectorado (1860-1912)*, de Eloy Martín Corrales.

En el Prólogo, Pradera i Barceló dice lo que es históricamente cierto, y no lo elaborado patrioteramente bajo el concepto de 'guerra romántica' o de expansión fraterna, que «para la España de los siglos XIX y XX Marruecos fue el espacio privilegiado donde ejercer la acción colonizadora, donde definir sus pretensiones y su potencial político y militar». «La guerra de 1859-1860 fue la primera tentativa exitosa, en sus propios términos que no eran exactamente los de la anexión territorial, de recomponer el quebrantado prestigio militar español tras las las grandes e inapelables derrotas militares en la América continental...»

Efectivamente, la entrada sucesiva de España en Marruecos, y su deseo de hacerla mucho más grande y extensiva a otras partes del Magreb, obedece a intereses económicos —logrados finalmente o no, es lo mis-

mo— y a una compensación del orgullo y la eficacia militares muy maltruchos. Todo eso a medio tapar por el velo engañoso de la supuesta Reconquista.

Los historiadores catalanes vienen a lavar «a la vista de todos los trapos sucios, pero ésta es una actitud de responsabilidad profesional y síntoma de madurez cívica», en la que estoy de acuerdo y me felicito como estudioso del tema.

En el primer estudio, *Patria, plebe y política en la España isabelina: la guerra de África en Cataluña (1859-1860)*, de Albert García Balañá, el autor repasa los movimientos y expediciones militares de O'Donnell y su Unión Liberal como acciones intencionadas a levantar el prestigio internacional del régimen isabelino, a disminuir las tensiones internas del ejército español, a adormecer con un sueño nuevamente imperial —La Conchinchina, Marruecos, Santo Domingo, Méjico, el Pacífico chileno y peruano— a las clases medias, sujetas a un discurso sobre las posibilidades liberales de la nueva Nación española y otro discurso «nacional-católico» que, en principio, era su contrario, coincidiendo ambos en lo emocional pero no en lo revolucionario.

Fueron los instrumentos de O'Donnell para unificar el país en torno a un eje de subjetivismo arcaico pintado de intereses liberales, con vistas a un regeneracionismo que ya se sentía pero sin meterse en los fondos sociales del problema. En Cataluña, como en otras muchas partes, se produjo un entusiasmo popular, que duraría lo que duró la campaña, propiciándose al mismo tiempo algunos protagonismos como el de Prim y un cierto ambiente de 'patria radical con protagonismo plebeyo'. «Patria y Libertad: razones plebeyas para la guerra contra una «raza de esclavos», fue el supuesto ideario de no pocos progresistas y demócratas que intentaban imponer su liberalismo, «el de nuestro siglo», sobre unos «hijos del desierto» que tenían olvidado el sentido de su propia libertad.

Más o menos las mismas razones, conscientes e inconscientes, que to-

dos los colonialismos occidentales han usado y siguen usando contra el islam, desviando de esa manera a su propia gente de sus propios problemas y carencias.

En el segundo estudio, *La intervención española de las aduanas marroquíes (1862-1885)*, de Omar Rodríguez Esteller, el historiador repasa cómo las compensaciones que Marruecos tuvo que pagar en parte a España por su derrota en la Guerra de África –100 millones de pesetas– llevaron al ‘embargo’ de los derechos aduaneros portuarios durante veintitrés años hecho por funcionarios españoles. Su puesta en aplicación chocó con muchos problemas, tanto políticos y financieros con los británicos, como operativos con los marroquíes, debido al rechazo local, diferencia de criterios y métodos, fraude, fijación de monedas, crisis agrarias y el valor y capacidad de los propios puertos.

Una avanzadilla española en África: el grupo empresarial Comillas, de Martín Rodrigo y Alharilla, es el tercer estudio, dedicado a la actividad económica empresarial de los marqueses de Comillas en África –Guinea, Tánger, Melilla, Río de Oro y el protectorado español en Marruecos– «un vasto proyecto empresarial (...) que encabezaba (...) la firma naviera del grupo Comillas, la Compañía Trasatlántica». El segundo marqués de Comillas, sólidamente imbricado por lazos familiares, industriales y bancarios, con otros apellidos, poderes e intereses de la época, favoreció en mucho el desarrollo del africanismo y del colonismo, de la Geografía Comercial, de expediciones como la de Iradier y Ossorio y del establecimiento de servicios postales a la llamada Guinea Española, a Tánger y a varios puertos atlánticos marroquíes.

La evolución del grupo a través de su delegación en Tánger y de hábiles delegados, fue desarrollando frentes de actividad económica como la Cámara Española de Comercio en esta ciudad, la Factoría Española, la sociedad Vidal y Cía, el Centro Comercial Hispano-Marroquí, el apoyo a la Misión Franciscana y la *Revista de Navegación y Comercio* donde escribían

africanistas del momento tan conocidos como Reparaz, Fernández Duro y Bonelli. La Compañía y los dos bancos presididos por el marqués de Comillas —el Hispano Colonial y el de Crédito Mercantil— intervinieron de una manera importante en el Golfo de Guinea, continental e insular, y sobre todo a partir de la pérdida de Cuba y Filipinas, colaboraron de manera muy activa en las obras de penetración pacífica en Marruecos propiamente dicho, Melilla y Chafarinas. Una de sus inversiones directas fue la Compañía Electra Hispano-Marroquí en Tánger.

La hipervalorada riqueza en hierro del Rif hizo que se constituyera la Compañía Española de Minas del Rif, uno de cuyos creadores era Juan Antonio Güell, futuro marqués de Comillas y sobrino del anterior. Con Güell continuaron el impulso y los negocios, al tiempo que se iniciaba el protectorado. Se crearon la Liga Africanista Española, se proyectó junto con Francia un ferrocarril Tánger-Fez, la Compañía General Española de África y la propia Compañía del Ferrocarril. Al mismo tiempo este movimiento del capital español comenzó un avance de colonización, por campesinos españoles, de la zona de Melilla.

El artículo, muy detallado, resulta provechoso y marca las líneas primeras del capitalismo español, particularmente catalán, en África y alguna de sus características de entonces, sobre todo la familiar y circunscrita a círculos casi privados, hechos que fueron ventajosos a la corta e inconvenientes a la larga.

El cuarto estudio, de Eloy Martín Corrales, se titula *El nacionalismo catalán y la expansión colonial española en Marruecos, de la guerra de África a la entrada en vigor del Protectorado (1860-1912)*. «La pérdida del imperio colonial que España mantenía en el continente americano llegó justo en el momento en el que despuntaban nuevas formas de dominio por parte de las potencias europeas, que, posteriormente, desembocaron en el triunfo del imperialismo (...). En España este proceso se plasmó en el creciente interés que despertó el vecino continente africano». «El hecho que tuvo

mayor importancia para inclinar los afanes expansionistas hacia Marruecos fue la triunfante conquista de Argelia por los franceses y la consiguiente atracción que la explotación de los nuevos espacios, especialmente el nucleado en torno a Orán, supuso para la población española de las regiones valenciana, murciana y andaluza». La Guerra de África y la entrada en Tetuán, las compensaciones de guerra, etc., ponen en marcha el proceso colonial acentuado por la pérdida de las últimas posesiones en América y el Pacífico.

Cataluña, siempre interesada en el comercio y contactos con los países norteafricanos más orientales, se inclina hacia el interés marroquí no sólo por el impulso enfervorizado que se creó, en toda España, a raíz de aquella Guerra, sino por los factores económicos. El comienzo fue dado quizás por el primer marqués de Comillas, pero después la burguesía catalana «se fue interesando activamente en la soñada expansión colonial norteafricana» con diferencias internas de matiz y de procedimientos, aunque siempre coincidentes en la necesidad de una política colonialista fuerte y eficaz. Se produce, pues, una «vocación colonialista del primer catalanismo...una colusión de intereses colonialistas que abarcaba al conjunto de las fuerzas políticas catalanas, independientemente de sus posicionamientos ideológicos (monárquicos, tradicionalistas, regionalistas, republicanos, etc.). El nacimiento del nacionalismo catalán estuvo muy marcado por el anterior contexto».

Se sabe poco de lo que pensaba el resto de la población, en parte de la cual empezaban a operar los partidos de izquierda y las organizaciones obreras, pero todo parece indicar que creyeron en los beneficios económicos que la colonización aportaría, aunque la guerra de Melilla de 1893 y la posterior derrota en el Barranco del Lobo trajeron ya las críticas. Críticas y anticolonialismos superficiales y circunstanciales tal vez, por cuanto que, a juicio del autor, el sentimiento colonista catalán y catalanista parece haber sido más o menos constante hasta la propia descolonización del

Sahara en el último cuarto del siglo xx.

En suma, ésta es una obra de lectura atrayente y práctica, bien expuesta. Cada uno de los trabajos, bien documentado, además de las notas al final de los mismos, lleva una bibliografía propia y ampliamente suficiente [RODOLFO GIL GRIMAU].

MARTÍNEZ ENAMORADO, VIRGILIO, *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*, Málaga (Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga [CEDMA], Colección «Monografías», n.º 22), 2003, 782 págs.

Este excelente libro de Virgilio Martínez Enamorado es el resultado de su tesis doctoral, leída en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga y dirigida por la Dra. Calero Secall. El trabajo viene precedido de numerosas publicaciones de gran calidad, anteriores a la lectura de la tesis, entre otras el volumen titulado *Málaga, ciudad de al-Andalus*, cuya autoría comparte con la citada profesora. En esta imprescindible aportación al conocimiento de la formación de la sociedad andalusí en tierras malagueñas, el autor ha desplegado con inteligencia y maestría un amplio repertorio de recursos investigativos que abarcan fuentes históricas y geográficas árabes, informaciones onomásticas y biográficas, registros arqueológicos y toponímicos, y todo tipo de información auxiliar disponible en los textos. Además, de forma crítica y analítica, aporta métodos innovadores, a la vez que abre novedosas y sugerentes vías de interpretación de los hechos. Como señala María Isabel Calero en el prólogo, «ha utilizado una metodología a medio camino entre el método filológico y el histórico, nueva en los estudios del medievalismo y del arabismo español» (pág. II).

En los primeros capítulos se reconstruyen, a partir de las fuentes, el medio físico de la región en el periodo medieval (línea costera, franja litoral, vegas fluviales, montañas y planicies del interior) y la infraestructura

agropecuaria andalusí, con las consiguientes transformaciones del paisaje, las distintas opciones campesinas (analizando la doble funcionalidad implícita en el binomio regadío/secano) y la presencia de la ganadería de pastoreo como estrategia productiva de las comunidades tribales. A continuación se inicia el estudio de la etapa de formación de al-Andalus, especialmente en tierras malagueñas, desde las aportaciones más relevantes en el campo de la arqueología. Cuestiones de indudable interés y polémica proyección, como la presencia del Estado a través de la arquitectura castral, la construcción de espacios religiosos en el marco del programa ideológico de la *fitna* protagonizada por Ibn Ḥafṣūn, la adecuada valoración funcional de los elementos epigráficos, numismáticos y cerámicos, o finalmente la formulación de la hipótesis tributaria como modelo de interpretación de la sociedad islámica andalusí, tienen aquí cumplida expresión en páginas de gran lucimiento y erudición. En el capítulo cuarto, titulado *La terminología castral en las coras de Rayya y Tākarunnā* (siglos VII-X), el autor, experto conocedor del tema por sus publicaciones anteriores a este respecto, aborda la discusión terminológica de un conjunto de voces castrales de importancia capital (entre otras: *ḥiṣn*, *qal'a*, *madīna*, *qaṣba*, *qaṣr*/*quṣūr*, *ma'qil*, *ṣajra*, *binna* 'peña', *burj*, *tālī'a*, *al-mariyya*, *ṭurruṣ* o una serie de hagiotopónimos cristianos) a partir de la concepción espacial e ideológica de los encastillados rebeldes hafsuníes y desde la nueva perspectiva política que impulsa el Estado emiral y califal omeya.

El análisis pormenorizado de las unidades territoriales de poblamiento (*aqālīm*, *aṣṣā'*, *qurā*, *barjīla*, *kurt* 'corte', *qanb* 'campo', *ḥawz*, *fahṣ*, *hāra*, *urṣ*, etc.) en relación con la intervención fiscal del Estado y con la instalación de grupos tribales árabes y beréberes, ocupa el capítulo quinto; seguido de una visión general de las coras de Rayya (adjudicada al *ḥund* del Jordán y constituida como distrito califal) y de Tākarunnā (el distrito montañoso del interior de antigua y profunda berberización). En cuanto a la geografía tribal de ambos territorios se ofrecen las distintas fases del

poblamiento árabe, tanto de baladíes como de *ḡundíes* sirios; el reparto de estos últimos en suelo de Rayya vinculados al proceso de islamización emanado desde Córdoba; la significativa presencia de la toponimia beréber de la Serranía de Ronda, Algarbía y Axarquía; y la problemática de los topónimos clánicos del tipo *Bena-* en la provincia de Málaga. La parte final (cap. VIII) plantea la relación entre los *ḡuṣūn* (castillos y fortalezas) y el poblamiento de la región malagueña desde los momentos iniciales de la conquista, con la subsiguiente transformación funcional en la ocupación del espacio, a la implantación del Estado a través de las fortificaciones de época califal. Especial atención merece el apartado relativo a la fortificación durante el Emirato, en tiempos de la *fitna* hafsuní. La interpretación y contextualización histórica del territorio de Bobastro y sus dependencias siguen las pautas ya conocidas del autor y nos parecen claramente concluyentes; añadiéndose además en este caso una larga nómina de *ḡuṣūn* levantados durante la sublevación de Ibn Ḥafṣūn en las diferentes comarcas dominadas por el rebelde (Axarquía, Valle del Guadalteba-Turón, Depresión de Archidona-Antequera, Costa occidental, etc.).

Cierran esta voluminosa obra una amplísima y completa sección de bibliografía (que incluye fuentes árabes, fuentes medievales cristianas y estudios generales) y varios extensos índices (onomástico, toponímico y de figuras) de suma utilidad tanto para el investigador versado en la materia como para el mero lector. Se trata, pues, de una obra de obligada referencia ya en el campo de los estudios históricos andalusíes; de inexcusable consulta, por lo demás, para todos aquellos que deseen adentrarse con el necesario rigor en la complejidad del proceso de creación y desarrollo de una sociedad musulmana en las antiguas coras de Rayya y Tākarrunnā (que abarcaban aproximadamente la actual división provincial malagueña) durante los siglos oscuros de la definitiva conformación de al-Andalus (VIII-X), hoy, sin embargo, mejor conocidos gracias a la fructífera labor del profesor Martínez Enamorado [J. A. CHAVARRÍA VARGAS].