

Reseñas

ALONSO ACERO, BEATRIZ, *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*, Barcelona (Bellaterra), 2006, 314 págs.

He dejado pasar un tiempo, desde la lectura primera, antes de abordar este trabajo de investigación minucioso y espléndido porque intuía que me encontraba ante una mirada fresca y veraz sobre la esencia misma de la sociedad del Antiguo Régimen, así en general, la de los estamentos y sus sutiles fronteras modernas. Felipe II había sorprendido en sus años de apogeo y desborde político-militar, en los tratos secretos con aquel mítico hombre de frontera que era el calabrés Uchalí, con ofertas de ennoblecimiento con tierras de vasallos –feudales– en el sur de Italia o Sicilia, donde deseara, si dejaba el servicio del Gran Turco y volvía –«se reducía»– al servicio de su rey natural habsburgo; también se captaba cierta impaciencia en Felipe II por reducir a su servicio a otro notable musulmán, esta vez de nacimiento y no musulmán nuevo o renegado, Mahamet Bajá, cuando se presentó la ocasión, sin exigirle por ello un cambio de ley o religión, y se aludía como precedente la familia real tunecina destronada por los turcos y refugiada en Sicilia. Eran situaciones excepcionales y que generaban tratos secretos que para nada trascendían, en ocasiones ni siquiera tratados en el Consejo de Estado para mayor discreción. Y que, por supuesto, difícilmente se conocían más allá de los círculos o centros más duros de poder ni llegaban a la literatura o al

teatro. Historias silenciadas o no divulgadas, al menos, por poco edificantes sin duda, por su excepcionalidad.

Todo lo contrario que muchas de estas historias de exiliados de casas reales magrebíes que encontraban en el rey católico un protector y que, en casos también excepcionales, podían ser llevados a la escena –nada menos que por Lope o por Calderón– o podían circular como ilustraciones de la grandeza real católica. El caso más excepcional fue el de Muley Xequé, del que hizo una biografía Jaime Oliver Asín; tratado como infante de África y después de su bautismo católico como príncipe de Marruecos, al año siguiente de su bautismo en 1593 solicitaba y le era concedido un hábito de Santiago; dos años después el rey le beneficiaba con las encomiendas de Bémar y Albánchez, que le suponían unas rentas de unos 12.000 escudos al año, que podía duplicar con los sueldos de los diversos oficios militares recibidos, el más importante de ellos la capitánía general de la caballería de Milán, ya con Felipe III; anduvo luchando en las fronteras de Flandes y Hungría y durante su estancia en Madrid participó de la vida cortesana y cultural, apreciado en la Corte, con palacio en la calle de Huertas esquina la del Príncipe y asiduo del teatro de este nombre, también con él relacionado. La primera concesión excepcional de un hábito de Santiago a un infante magrebí la había hecho Felipe II diez años atrás, a don Carlos de África, de la familia real zayaní de Tremecén, en 1582, salvando la reticencia de su paradójica «limpieza de sangre» con la certeza de su nobleza de linaje. Otro converso notable en este sentido fue don Gaspar de Benimerín, rodeado del mito de heredero del rey de Fez, que actuó como militar en las fronteras de Flandes, Nápoles y Hungría, enterrado en Nápoles y con su hija residente allí y tratada como princesa de Marruecos. Son biografías de frontera de nuestro siglo de oro, en plena euforia expansiva y misionera aún, y que podrían tener otro caso modélico y excepcional en Baltasar de Loyola, que se hace jesuita después de su conversión católica en Italia, predica a cautivos magrebíes allí y muere en Madrid en 1667 cuando viajaba a Lisboa para embarcarse para Goa a seguir

misiones evangelizadoras.

Eran casos de «cristianos nuevos» y nuevos súbditos del rey católico que podían publicarse como propaganda; Lope de Vega incluye la conversión de Muley Jeque en Felipe de África en su obra dramática *La tragedia del rey don Sebastián* y Calderón de la Barca evoca al jesuita cristiano nuevo en el auto sacramental *El gran príncipe de Fez don Baltasar de Loyola*, con tintes barrocos propagandistas católicos extremados. Pero al mismo tiempo esos casos eran culminación de una larga vida fronteriza islamo-cristiana con rehenes e intercambios de todo tipo de por medio, y que arrancaba a las claras de los años de la conquista de Granada y el proceso de conversión de una parte de la nobleza granadina, también tratada en esos momentos estelares del siglo de oro en otra obra literaria excepcional, la de Ginés Pérez de Hita sobre las guerras civiles de Granada, muy evocadora de los linajes conversos granadinos y de éxito en Europa durante siglos. Es el caso sobre todo del linaje iniciado por Yahia al Nayar, tras 1491 Pedro de Granada, y su esposa Miriem Venegas, cuyo hijo Alonso estuvo en la conquista cisneriana de Orán, vista como rama superviviente de la dinastía granadina y que tendrá título nobiliario en el siglo XVII. O el caso de los Muley Fez a partir de 1500, cuando Abbu Zayyan se convierte en Fernando de Fez, con su esposa Isabel y su hijo Alvaro de Fez. Por otra parte, ellos representan el estamento privilegiado de los numerosos cristianos nuevos de moro, la desdichada nación de los moriscos en la evocación cervantina, estamento privilegiado que les era reconocido por su nueva sociedad, en la que se vigilaba su integración plena y a la que debían ofrecer muestras de especial fidelidad. Particularmente en momentos de tensión con la población morisca —que culminaría con la expulsión de 1609— durante los cuales a estos notables conversos se los vigilaba más e incluso se les buscaba un lugar de instalación o un destino que pudiera mantenerlos ajenos al conflicto como posibles cabezas naturales de aquel sector social peculiar de los cristianos nuevos de musulmanes o conversos.

Beatriz Alonso ha tenido que manejar una muy amplia documentación

para poder reconstruir las numerosas historias de vida recogidas, fragmentos y fragmentos que aún es posible ampliar con futuras catas documentales; a los fondos tradicionales de Simancas o el Archivo Nacional de Madrid, así como de la Biblioteca Nacional y la de Palacio de Madrid o la Real Academia de la Historia, añade otros procedentes del Archivo de la Fundación Zabálburu o del Instituto Valencia de don Juan, así como del Archivo Histórico de Protocolos, también de Madrid. Y lo más estimulante de todo es que se ve que aún quedan abiertas líneas de trabajo para adentrarnos aún más en esa frontera plena de la modernidad, la de esos «hombres de fortuna en busca de una existencia más digna» –como llega a decir la autora en un momento determinado–, expresión que, bien mirado, puede definir a la sociedad del Antiguo Régimen toda, desde el linajudo más honorable al gañán más apicarado. El caso excepcional de don Felipe de África, con su corte particular madrileña, puede dar «una imagen del exiliado regio converso de auténtico triunfador», que pudiera contrarrestar la propaganda de «triunfadores» conversos en el mundo musulmán u otomano, similares a aquel calabrés Uchalí, a quien el propio Felipe II había ofrecido ennoblecer. Bien mirado, sin embargo, se puede considerar que son dos «triunfadores» radicalmente diferentes, pues el uno basa su «triumfo» social precisamente en el reconocimiento de su status estamental de origen –estamento social por encima o más allá de una u otra fe o ley– mientras que el otro lo basa en su «fortuna y virtud» que hace que pueda sobreponerse a su propio status estamental –esclavo galeote y marino, ínfimo en este caso– y ascender socialmente hasta el poder efectivo que suponía el mando de la armada turca, bajá del sultán con visos de príncipe nuevo. Mantenimiento y reconocimiento social en el primer caso, fulgurante ascenso social en el segundo.

La integración en la sociedad cristiana estamental, y en su estamento superior, de este grupo especial cristiano nuevo de musulmán, privilegiado frente a la generalidad de los moriscos, les hizo participar en algunos de los oficios regios reservados por la monarquía para los de su grupo social, sobre

todo militares, sin duda que para los que tenían mejor formación; no se les confió gobiernos o administraciones —las encomiendas de don Felipe de África fueron una excepción y más significaban beneficio o renta que gobierno o administración—, pero sí se les permitió y animó a la milicia, con frecuencia a la guerra en las fronteras contra sus antiguos correligionarios y con sueldos de alguna manera aventajados, a pesar de los retrasos de las pagas como una de las disfunciones estructurales de la monarquía que alcanzaba a todos. En el caso de las mujeres, esposas, viudas o hijas de estos personajes, también aparecen con frecuencia con ese perfil nobiliario peculiar, con solicitudes de mercedes a la corte, resoluciones de herencias o dotes para ingresar en conventos. Son fragmentos de historias de vida muy sugestivos, como las dos hijas del infante de Bugía don Fernando, María, abadesa en un convento en Olmedo, y Ana, en un convento de Madrid, o doña Josefa, hija de don Felipe de África, en un convento en Zamora a la muerte de su padre. La hija de don Gaspar de Benimerín era tratada como princesa de Marruecos en Nápoles, en donde vivió tras la muerte de su padre allí, aún vivo el mito de heredero del reino de Fez, de la misma manera que Ana de Cárdenas, hija de don Felipe de Cárdenas —un cabil o bereber argelino instalado en Sicilia a principios del XVII, durante el gobierno del duque de Maqueda Bernardino de Cárdenas— se había casado y enviudado en Palermo con un Carlos Ruffo, veterano capitán en las guerras de Felipe IV. Retazos o breves fragmentos que enlazan en ocasiones con esas historias de cautivas en la frontera tan clásicas del siglo de oro hispano, hasta esos personajes misteriosos y singulares de Dorotea Blanquete o Bianqueta y de su madre la gentildona veneciana Victoria Sultana que huye de los dominios otomanos a Candía con sus cinco hijos y sus criados y se casa con su salvador, en torno a 1598; se pretenden de la casa de Mahamet Bajá, hijo del corsario alejandrino Salah Bajá que como su padre había sido «rey de Argel», y que había tenido tratos importantes con los servicios secretos de Felipe II después de Lepanto. Un nombre muy cervantino, Dorotea —que también comparte con otra hija

de don Felipe de Cárdenas, que años después adoptó el nombre nada menos que de Dorotea de Austria—, y que también aparece relacionado con una hija de otra notable excautiva, Ana Mena, y su heredera a su muerte en Barcelona en 1594. Misterios de la elección de un nombre.

En la misma elección de un nombre estos notables cristianos nuevos de musulmán manifestaban ese deseo —en el complejo sistema retórico y vital del momento— de protección más que simbólico para su nueva vida, adoptando el de su padrino o nuevo patrón, ya el propio rey —de ahí la existencia de tantos don Felipe o don Carlos entre ellos—, un caballero de Malta —en el caso de Baltasar de Loyola, en honor del caballero Baltasar Mandols, que él convirtió en Méndez y al que luego añadió Loyola— o algún otro noble o gobernador, como el caso del llamado Alcaide de Mostagam, Felipe Hernández de Córdoba, en honor sus nuevos apellidos del gobernador de Orán Diego Fernández de Córdoba lo mismo que su nombre en honor del propio rey Felipe II. Es lo mismo que había hecho uno de los más notables de todos ellos, León el Africano, llamado Juan León de Medicis en honor al papa León X que lo había apadrinado en su nueva vida de cristiano, y lo que estaba sucediendo, por otra parte, en otras zonas misioneras cuando de notables conversos se trataba, de América al Japón. Enhorabuena a Beatriz Alonso por esa nueva inmersión en nuestras fronteras clásicas [EMILIO SOLA].

BARRIO GOZALO, MAXIMILIANO, *Esclavos y cautivos. Conflictos entre la cristiandad y el Islam en el siglo XVIII*, Valladolid (Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo), 2006, 354 págs.

La monografía de Maximiliano Barrio sobre el corso (enfrentamiento corsario entre cristianos y musulmanes), limitado al practicado entre españoles y norteafricanos a lo largo del siglo XVIII, constituye una notable aportación a nuestros conocimientos sobre tal actividad. Ciertamente algunos de los aspectos que aborda en las tres partes en las que divide su

obra (mutua actividad corsaria, vicisitudes de los cautivos españoles y de los esclavos musulmanes, y, finalmente, la recuperación de la libertad por parte de aquellos que la habían perdido) no son tan novedosos debido a una abundante bibliografía. Es lo que ocurre con la primera parte («El corso en el Mediterráneo»), suficientemente conocida por una numerosa nómina de autores nacionales y extranjeros (M. Belhamissi, S. Bono, R. Coindreau, G. Camamis, M. Fontenay, E. Friedman, C. Larquié, C. Manca, D. Panzac, P. Sebag, M. A. Bunes Ibarra, G. Gozalbez Busto, G. López Nadal, J. F. Pardo, E. Sola Castaño, E. Temprano, etc.) a la que hay que unir dos recientes monografías debidas a J. A. Martínez Torres (exhaustivo estudio de las redenciones españolas llevadas a cabo en los siglos XVI y XVII) y A. Anaya Hernández (estudio de los enfrentamientos corsarios entre canarios y norteafricanos entre los años 1569 y 1749). No obstante, la síntesis que nos ofrece M. Barrio (preparada y avalada por cinco artículos sobre el mismo tema previamente dados a conocer) no carece de interés, especialmente gracias a la utilización exhaustiva de la documentación depositada en el Archivo General de Simancas (series Guerra Moderna y Marina) y en el Archivio Storico della Congregazione de Propaganda Fide, de Roma. Cabe destacar, asimismo, el que haya centrado su estudio en el siglo XVIII que, tradicionalmente, ha venido siendo objeto de escasa atención en comparación con la dispensada por la historiografía al XVI y al XVII.

Pero no cabe ninguna duda de que las aportaciones más valiosas corresponden a las segunda y tercera partes del libro. Respecto a la segunda («La pérdida de la libertad») cabe señalar de nuevo que las vicisitudes de los cautivos cristianos en Argel, Túnez y Marruecos, así como las de los renegados son relativamente bien conocidas (Véanse B. y L. Bennisar, A. González-Raymond, L. Rostagno, L. Scaraffia, etc.), aunque no tanto para el Setecientos. Por el contrario, son sumamente novedosas y muy interesantes las páginas dedicadas al estudio de los esclavos musulmanes

en España. Destaca el poco interés de las autoridades y particulares en poseerlos, ya que los esclavizados lo fueron en buena medida en el curso defensivo practicado contra los enemigos y en las hostilidades habidas entre las guarniciones de los presidios españoles en el litoral norteafricano y los marroquíes vecinos (pocas noticias existen sobre el curso hispano en el litoral magrebí). Mayor novedad supone la atención puesta en aquellos musulmanes («los musulmanes de Cristo», como los denomina en tres o cuatro ocasiones el autor) que renunciaron a su religión, abrazaron el cristianismo y se integraron, con mejor o peor fortuna, en la sociedad española: unos 500 en el siglo XVIII (contamos con aportaciones valiosas como la de B. Alonso Acero, pero sólo para los siglos XVI y XVII). También es sumamente interesante que el autor se arriesgue a ofrecernos estimaciones cuantitativas del número de españoles cautivados por los norteafricanos (unos 13.000 en toda la centuria¹) y el de musulmanes esclavizados por los españoles (unos 10.000 y unas 300 embarcaciones, parte de ellas represadas)². Sin duda alguna, tales cifras fueron superiores, máxime si tenemos en cuenta que el siglo XVIII fue un período de decadencia del curso, especialmente del norteafricano, que finalmente acabó desapareciendo. En todo caso, las citadas cifras tienen la virtud de que nos veamos obligados a interrogarnos acerca de la desmedida importancia que las decenas de miles de cautivos españoles tuvieron en el imaginario hispano en contrapartida con el silencio casi absoluto acerca de la existencia de miles de esclavos musulmanes en los territorios españoles en el Setecientos³. Es evidente que

¹ No avanza estimación sobre las embarcaciones españolas apresadas en el siglo XVIII.

² La cercanía en el número de presas entre ambas partes también está presente en el caso catalán, en el que, según mis propias investigaciones, entre 1720 y 1789, los norteafricanos capturaron 1.091 catalanes, mientras que 949 musulmanes fueron capturados en el litoral catalán.

³ Además, hay que tener en cuenta que los estudios sobre la esclavitud en España en la Edad Moderna se ocupan preferentemente de los esclavos sudafricanos, dedicando una

las cifras estimadas para el citado siglo fueron muy bajas si se las compara con las cifras de esclavos generalmente admitidas para Argel en tal o cual período de los siglos XVI y XVII. Y lo son mucho más si agregáramos las cifras conocidas para el conjunto de los cautivos cristianos apresados por Argel, Marruecos, Túnez y Trípoli. Sin duda alguna, el número de norteafricanos apresados por los españoles en los siglos precedentes al XVIII también fue superior. No obstante, las anteriores consideraciones no quitan valor, mas bien al contrario, a las estimaciones de M. Barrio. También cabe preguntarse si las cifras de capturas de ambas partes enfrentadas (españoles y norteafricanos) fueron tan similares en los siglos XVI y XVII como lo fueron en el XVIII, algo que sólo sabremos tras la publicación de estudios similares al aquí reseñado.

La tercera parte («La recuperación de la libertad») también adolece de la reiteración de aspectos más o menos bien conocidos, especialmente en lo que se refiere a las Redenciones (organización, negociaciones, recorridos, ajustes en la compra de la libertad de los cautivos, regreso a la península, exhibición de los redimidos, etc.), aunque siempre teniendo en cuenta que nos ofrece la primera síntesis para todo el siglo XVIII. Pero las estimaciones de los cautivos que pudieron redimirse son de extraordinario interés: unos 10.000 redimidos gracias a las Redenciones religiosas⁴ y 2.000 liberados por particulares⁵. Previamente, entre 1523 y 1692 se llevaron a cabo unas 50 redenciones (casi todas a cargo de las órdenes religiosas) que lograron la

atención mucho menor a los norteafricanos.

⁴ Cuarenta y seis redenciones, de las cuales 29 en Argel, 9 en Marruecos y 8 en Túnez.

⁵ Naturalmente, no podemos relacionar directamente los cerca de 13.000 españoles capturados por los norteafricanos con los cerca de 12.000 redimidos. Como se ha indicado, los apresados debieron sobrepasar la citada estimación. Para comprobarlo, baste tener en cuenta el número de esclavos que permanecieron para siempre en el Magreb: unos por renegar, otros por fallecimiento, etc.

libertad para 6.916 redimidos. Cifra que no puede confundirse con el total de los liberados, ya que no contempla los que lo fueron por particulares y otros cauces. En todo caso, podemos establecer que los redimidos a lo largo de la Edad Moderna superaron holgadamente los 20.000, cifra que, aun siendo superior a la que se estimaba hasta hace poco, no deja de ser la punta del iceberg que constituyó la crónica compra de la libertad de los cautivos cristianos por parte de sus correligionarios. No menos interesante es el hecho de que unos 3.000 musulmanes fueran liberados o canjeados. Lo anterior nos lleva a un aspecto muy interesante y descuidado por la historiografía, al menos por la española, y que en los próximos años será uno de los temas que merezcan el interés de los investigadores: la preocupación que los musulmanes sintieron por la suerte de sus correligionarios esclavos en territorio español. Es obvio, que no mostraron tanto interés como el que los cristianos pusieron con sus hermanos de religión cautivados en el litoral norteafricano. La simple comparación entre los liberados de una y otra parte, y, aun más, las cifras empleadas en la compra de libertad de unos y otros, lo demuestran. Frente a las ingentes cifras movilizadas en la compra de la libertad de los cristianos a lo largo de los siglos XVI-XVII (más de un millón de ducados en las 50 redenciones llevadas a cabo 1523 y 1692) y el XVIII (3.500.000 de pesos fuertes en las cuarenta y seis efectuadas entre 1702 y 1769), las sumas empleadas con el mismo fin por los poderes públicos y particulares de Argel, Túnez y Marruecos para rescatar a los suyos fueron prácticamente insignificantes.

En definitiva, por las anteriores consideraciones, además de otros temas tratados de pasada en el texto (temprano, aunque frustrado, interés de argelinos y marroquíes en el cese de las hostilidades mutuas con los españoles; papel de los mercaderes en el rescate de los cautivos; fluido sistema de noticias entre ambas orillas, etc.), el libro aquí reseñado tiene un indudable interés, ya que sus mejores aportaciones (sobre los esclavos y conversos musulmanes en España, así como las estimaciones de las

presas de las dos partes enfrentadas) nos obliga a encarar en adelante de manera más imaginativa el estudio del curso que enfrentó a españoles y norteafricanos en la Edad Moderna [ELOY MARTÍN CORRALES].

BARRIOS AGUILERA, MANUEL y MERCEDES GARCÍA ARENAL (eds.), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Madrid (Universitat de València, Universidad de Granada y Universidad de Zaragoza, Biblioteca de Estudios Moriscos), 2006, 582 págs.

Un nutrido colectivo de sólidos investigadores, reunido bajo el título «En torno a los plomos del Sacromonte», elaboró hace ahora un lustro un extenso y extraordinario *dossier*, interdisciplinario (historiadores, lingüistas, arabistas, antropólogos) e internacional (universidades y centros superiores de investigación de Estados Unidos, Holanda, Irlanda, Francia y España), que vino a marcar un nuevo punto de inflexión en la historiografía laminaria y en la orientación de los estudios futuros sobre la materia. Coordinado por Mercedes García-Arenal, el fruto de tan valiosa aportación científica se publicó en *Al-Qanṭara*, XXXIII/2 (2002), págs. 343-543 y XXXIV/1 (2003), págs. 295-573 (cf. amplia y excelente reseña de C. Álvarez de Morales, «Los Libros Plúmbeos, las Historias Eclesiásticas y la Abadía del Sacromonte de Granada a la luz de estudios recientes», en *Chronica Nova*, 30 [2003-2004], págs. 729-748). Sobre la base de este importantísimo *dossier*, compuesto inicialmente por 15 colaboraciones, se ha editado recientemente una monografía, con el concurso de las Universidades de Valencia, Zaragoza y Granada, y a cargo de M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal. La novedad y ventajas que ofrece esta nueva obra es que todas las colaboraciones, cinco en inglés y una en francés, se presentan en versión castellana, algunas de ellas con modificaciones sustanciales, así como otras en sus originales versiones castellanas; y, finalmente, al número inicial de colaboraciones, se añaden cinco más. He aquí un breve recorrido de sus enunciados y de

sus autores, según el orden en que aparecen en esta última obra, para que el lector se haga una somera idea de sus contenidos: «Pedro de Castro y los Plomos del Sacromonte: invención y paradoja. Una aproximación crítica», por Manuel Barrios Aguilera, págs. 17-50; «El entorno de los Plomos: historiografía y linaje», por Mercedes García-Arenal, págs. 51-78; «Los hallazgos del Sacromonte a la luz de la Historia de la Iglesia y de la Teología Católica», por Francisco Javier Martínez Medina, págs. 79-112; «El pergamino de la Torre Turpiana: el documento original y sus primeros intérpretes», por P. S. van Koningsveld y G. A. Wieggers, págs. 113-140; «La *Historia del Sello de Salomón*», por Philippe Roisse, págs. 141-172; «El Discurso del licenciado Gonzalo de Valcárcel sobre las reliquias del Sacromonte», por Rafael Benítez Sánchez-Blanco, págs. 173-200; «Pedro de Valencia, Francisco de Gurmendi y los Plomos de Granada», por G. Magnier, págs. 201-216; «De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia de los Libros Plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S. J.», por Rafael Benítez Sánchez-Blanco, págs. 217-252; «Juan Bautista Pérez y los Plomos de Granada: el Humanismo español a finales del siglo XVI», por Benjamín Ehlers, págs. 253-270; «Bernardo de Aldrete, humanista y laminario», por Kathryn A. Woolard, págs. 271-296; «De Diego de Urrea a Marcos Dobelio, intérpretes y traductores de los Plomos», por F. Rodríguez Mediano y M. García-Arenal, págs. 297-334; «'Piedras Árabes': Rodrigo Caro y su traducción de las inscripciones árabes de Sevilla», por Heather L. Ecker, págs. 335-384; «Los mecanismos de una resistencia: los Libros Plúmbeos del Sacromonte y el *Evangelio de Bernabé*», por L. F. Bernabé Pons, págs. 385-402; «Nueva luz sobre Alonso de Luna, alias Muhammad b. Abi l-^cAsi, y su proceso inquisitorial (1618)», por G. A. Wieggers, págs. 403-418; «Contrarreforma e imagen de la ciudad: la Granada de Francisco Bermúdez de Pedraza», por Juan Calatrava, págs. 419-458; «El Sacromonte y la geografía sacra de la Granada moderna», por A. Katie Harris, págs. 459-480; «El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas de Granada:

Sacromonte *versus* Ignacio de las Casas», por M. Barrios Aguilera, págs. 481-520; «Las falsificaciones granadinas del siglo XVIII. Nacionalismo y aqueología», por Gloria Mora y J. Álvarez Barrientos, págs. 521-532; «El mito fallido sacramontano y su perdurabilidad local a la luz del mozarabismo maurófobo de F. J. Simonet», por J. A. González Alcantud, págs. 533-556; «De la autoría morisca a la antigüedad sagrada de Granada, rescatada al Islam», por M. García-Arenal, págs. 557-582.

Al corpus de colaboraciones inicial, se han añadido los cinco trabajos siguientes: «El *Discurso* del licenciado Gonzalo de Valcárcel sobre las reliquias del Sacromonte», de Rafael Benítez Sánchez Blanco, un discurso contra el pergamino turpiano y los hallazgos plúmbeos, hasta ahora inédito, con edición crítica y estudio de autor y obra; «Nueva luz sobre Alonso de Luna, alias Muhammad b. Abi l-^cAsi, y su proceso inquisitorial (1618)», de G. A. Wieggers, un trabajo que amplía en buena medida el sentido del proceso falsario a través de un proceso inquisitorial contra un miembro familiar de los Luna y de Castillo; «Contrarreforma e imagen de la ciudad: la Granada de Francisco Bermúdez de Pedraza», de Juan Calatrava, la visión amplia y detallada de uno de los historiadores eclesiásticos que más decisivamente contribuyó a la fijación y difusión del paradigma recristianizador de Pedro de Castro; «Pedro de Castro y los Plomos del Sacromonte, invención y paradoja», de Manuel Barrios Aguilera, complemento a otros estudios recientes sobre la figura de Castro («Las invenciones del Sacromonte. Estado de las cuestiones y últimas propuestas» que es *Estudio Preliminar* a Ignacio Gómez de Liaño, *Juegos del Sacromonte*, Madrid, 1975, reed. Colección *Archivum*, 96, Universidad de Granada, 2005, págs. VII-LIII); y «De la autoría morisca a la antigüedad sagrada de Granada, rescatada al Islam», de Mercedes García-Arenal, una reflexión conclusiva, documentada y actualizada sobre toda la problemática falsaria.

Del mismo modo, entre las colaboraciones anteriores que han experimentado modificaciones sustanciales, se cuentan las de Mercedes

García-Arenal, «El entorno de los plomos. Historiografía y linaje», la de Rafael Benítez, «De Pablo a Saulo», la de Fernando Rodríguez Mediano y Mercedes García-Arenal, «De Diego de Urrea a Marcos Dobelio» y la de Manuel Barrios Aguilera, «El castigo de la disidencia en las invenciones plúmbeas». Y asimismo, de las contribuciones originales en inglés y francés, se han vertido al castellano, sin cambios apreciables, las aportaciones de P. S. van Koningsveld y G. A. Wieggers, «El pergamino de la Torre Turpiana», la de Grace Magnier, «Pedro de Valencia, Francisco de Gurmendi y los Plomos de Granada», la de Benjamín Ehlers, «Juan Bautista Pérez y los Plomos de Granada», la de Kthryn A. Woolard, «Bernando de Aldrete, humanista y laminario» y la de A. Katie Harris, «El Sacromonte y la geografía de la Granada moderna», pero contienen modificaciones sustanciales con respecto al original, los artículos de Philippe Roisse, «*La Historia del Sello de Salomón*», y el de Heather L. Ecker, «*Piedras árabes*. Rodrigo Caro y su traducción de la inscripciones árabes de Sevilla».

Como se puede apreciar en todo su conjunto, es mucho lo que se incide de forma especial sobre los traductores e intérpretes, como Miguel de Luna (sobre este personaje me parece fundamental el recientísimo estudio de Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, «Médico, traductor, e inventor: Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada», en *Crónica Nova*, 32 [2006], 197-231, además de lo dicho ya por L. F. Bernabé Pons en el *Estudio preliminar* a la obra de Miguel de Luna, *Historia verdadera de Rey don Rodrigo*, reed. facsímil, Col. *Archivum*, nº 86, Universidad de Granada, 2001, págs. VII-LXX), así como sobre Diego de Urrea, Ignacio de las Casas, etc., y sobre el entorno histórico y la plausible participación de nuevos implicados; hay nuevas y sugerentes visiones de su significado y trascendencia, así como sobre la figura de Pedro de Castro, sobre la perdurabilidad del «mito» y sobre lo que uno de los autores del extenso volumen, Manuel Barrios Aguilera, ha venido llamando *espíritu sacramontano*, fraguado en una posición de defensa a ultranza de

la institución, de su fundador y de la razón de sus orígenes (un análisis pormenorizado de esta trayectoria histórica e historiográfica, con una última y actualizada bibliografía, primero, en su obra recopiladora, *Los falsos cronicones contra la Historia (o Granada, corona martirial)*, Granada, 2004 (v. nuestra reseña en *Revista del Centro de Estudios de Granada y su Reino*, segunda época, 16 [2004], págs. 285-288) y, después, en el ensayo introductorio al libro citado de Ignacio Gómez de Liaño, *Juegos del Sacromonte*, Madrid, 1975 (reed. Colección *Archivum*, 96, Universidad de Granada, 2005).

La diversidad y complejidad de los contenidos no sólo ha puesto a prueba la preparación científica y el enorme esfuerzo de los investigadores, sino que a todo ello unen propuestas y reflexiones para futuras investigaciones sobre el tema así como el compromiso de una nueva publicación –me consta que es ya una realidad en marcha–, tras el reciente ciclo de conferencias sobre «Los libros plúmbeos del Sacromonte. Entre el mito y la realidad histórica», organizado por la Cátedra Emilio García Gómez, de la Universidad de Granada (16-18, abril, 2007), a tenor del interés que el hecho laminario –aparte de otras posturas triviales, anecdóticas y locales irrelevantes–, ha suscitado en el marco de la historiografía científica contemporánea [EMILIO MOLINA LÓPEZ].

BOSSONG, GEORG, *Das Maurische Spanien. Geschichte und Kultur*, Munich (C. H. Beck Verlag), 2007, 125 págs.

En el presente volumen Georg Bossong trata el devenir, el desarrollo y la caída de una época decisiva de la historia española: la historia de al-Andalus. Si bien los datos que aquí hallamos son conocidos por los lectores especializados, el libro tiene gran valor por el modo en que el autor nos presenta esta época histórica. Georg Bossong caracteriza con acierto la historia del encuentro y desencuentro entre musulmanes, cristianos y judíos

en la Península Ibérica como una relación de acercamiento y distancia, armonía y conflicto, enriquecimiento y destrucción, en definitiva, una relación de rechazo y fascinación.

Pero ¿qué fue al-Andalus?, ¿qué significa? y ¿qué implicaciones tiene esta época histórica para España y sus habitantes? Con estas preguntas el autor introduce a la temática y pone al lector en situación. Como lingüista, Georg Bossong primeramente da respuesta con una explicación del término *al-Andalus* a partir de las diferentes etimologías que se le han ido atribuyendo, para después presentar una propuesta propia, nueva y plausible. A continuación, el autor dedica un capítulo a la polémica disputa historiográfica entre Américo Castro y Sánchez Albornoz en torno a la cuestión del papel de al-Andalus para la formación de una identidad hispánica. Sin negar los hechos históricos de la secular lucha entre musulmanes y cristianos, Georg Bossong toma posición en este asunto, según él, «no puede ponerse en cuestión seriamente el hecho que la historia de España comienza con la conquista musulmana y la respuesta cristiana a ésta»¹. El autor termina este capítulo con unas consideraciones que seguramente incitan al lector a la autorreflexión acerca de su propia identidad ya que propone la posibilidad de que cualquier español puede tener antepasados musulmanes o judíos.

La pregunta que Bossong sigue en su libro está formulada en el último capítulo: ¿es al-Andalus un mito? El autor retoma la disputada cuestión de la visión de al-Andalus como lugar de *convivencia* pacífica entre las tres religiones propuesta por Américo Castro y criticada y discutida por otros, hasta hoy día, como ejemplo es Serafín Fanjul². Esta es, a final de cuentas,

¹ Traduzco del original alemán: «[...] man kann kaum ernsthaft bezweifeln, dass die im eigentlichen Sinne spanische Geschichte mit der muslimischen Eroberung und der christlichen Antwort darauf beginnt» (pág. 13).

² Especialmente el último polémico libro titulado *La quimera de al-Andalus*, Madrid

la pregunta clave de cuya respuesta depende toda interpretación histórica. Y justamente aquí es donde se halla lo novedoso del libro de Georg Bossong. El autor se enfrenta al reto que presenta este planteamiento con una postura objetiva y neutral en su descripción de los hechos históricos centrandose su interés en el por qué y los motivos del devenir histórico, buscando y hallando respuestas plausibles ubicadas en lo humano de los propios autores. Aquí no se niegan los conflictos y la constante confrontación entre musulmanes y cristianos, pero mucho menos se deja de reconocer la existencia de una época de convivencia y simbiosis fructífera entre musulmanes, cristianos y judíos. La tesis mantenida y mostrada por el autor es que en al-Andalus hubo un momento histórico en el que la convivencia entre musulmanes, cristianos y judíos fue pacífica y fructífera, pero que ésta fue víctima tanto de una radicalización del Islam como del catolicismo. Así, en el capítulo sobre las dinastías bereberes de los almorávides y los almohades (1090-1248), el autor puntualiza que la conquista almorávide de al-Andalus tiene lugar casi paralelamente con la realización de la primera cruzada: «En 1085 los cristianos reconquistan Toledo, en 1086 los almorávides ganan a los cristianos en Sagradas (Badajoz) mientras que en 1088 Urbano II es proclamado Papa, quien en 1095 hará su llamada a la conquista de Jerusalén»³. En la enumeración de más datos históricos el autor revela un paralelismo asombroso. Georg Bossong concluye que la última década del siglo XI y principios del XII está caracterizada por una confrontación radical entre Oriente y Occidente, de manera que, finalmente, la Hispania andalusí se hallaba entre una *africanización del Islam* y entre una *europización del cristianismo* que condujo a la caída de los reinos de Taifas y con ello, al término de una época en la que convivían y pactaban mandatarios

(Siglo Veintiuno de España Editores), 2004. Véase la reseña de Fernando Rodríguez Mediano en *Aljamía* 18 (2006), págs. 295-300.

³ Traduzco del original (pág. 42).

musulmanes con cristianos. Como ejemplo de esta colaboración el autor recuerda que uno de los propios símbolos de la Reconquista cristiana, Ruy Díaz, el Cid, tras haber servido al rey de Castilla se pone en manos de los hudies de Zaragoza para permanecer en su servicio varios años hasta su desplazamiento a Valencia para defenderla contra los almorávides. Con esta matización de los hechos históricos el autor deja claro, que el Cid, no sólo defendía el reino cristiano, sino también el ideal de la convivencia de las tres religiones: «Como nunca, aquí se desarrolló el perfil de un ideal de convivencia de las religiones»⁴. Otra muestra del grado de convivencia y sentimiento de unidad entre musulmanes y cristianos en la Península que Bossong aduce es el hecho que los almorávides castigaran con la muerte a los gobernadores musulmanes que habían pactado o colaborado con los reyes cristianos antes que someterse a su dominio, como por ejemplo al-Mutawakkil ibn al-Aftas de Badajoz, asesinado conjuntamente con sus hijos.

A nivel cultural los frutos de esta simbiosis son descritos en la segunda parte del libro (págs. 66-120). Aquí, el autor destaca la situación lingüística como muestra del estado simbiótico en el que se hallaban los diferentes grupos étnicos y religiosos de al-Andalus. Siendo la árabe la cultura de referencia (*Leitkultur*) ésta será usada por los miembros de las tres religiones indistintamente. Además, se recuerda que el uso de la lengua árabe por parte de la comunidad judía tuvo un efecto revivificador del hebreo, que, desde el tercer siglo antes de Cristo, había sido relegado al uso litúrgico y teológico. Según afirma Bossong, a través del contacto con la cultura árabe, el hebreo se liberó convirtiéndose en una lengua en la que se hizo posible expresar temas profanos (pág. 70). El autor pone énfasis sobre el hecho de que en general, aunque judíos y cristianos mantuvieran su religión, ambos

⁴ Traduzco del texto original que dice: «Wie zu keiner anderen Zeit entwickelte sich hier in Umrissen das Lebensideal eines Zusammenlebens der Religionen» (pág. 39).

grupos también usaban el árabe clásico, de manera que «la procedencia étnica, la religión y la lengua eran factores intercambiables y no dependían el uno del otro» (pág. 70). La descripción de la situación lingüística, étnica y religiosa presentada por Bossong con buenos ejemplos no deja lugar a duda de que la sociedad de al-Andalus, aunque fuera muy heterogénea y estuviera formada por grupos de etnias y religiones muy diferentes, estaba unida por similitudes lingüísticas y culturales. Esto vale tanto para los cristianos bajo dominio musulmán, como para los musulmanes y judíos que vivían en territorio cristiano.

En este capítulo Georg Bossong pone de relieve, además, otro aspecto: la civilización islámica adoptó la herencia cultural griega filosófica y científica y la transmitió a través de al-Andalus a toda Europa, con ello, la cultura islámica no sólo fue el vehículo dentro de una cadena de transmisión, sino que también se le puede atribuir cierto arraigo en el saber y la cultura de la Antigüedad griega (pág. 74). De esta manera el autor compara con gran acierto la escuela de traducción de Bagdad con la escuela de traductores de Toledo, que constituyó un lugar, en el que el contacto entre las culturas diferentes fue, como afirma, más intenso que en ningún otro lugar constituyendo un centro único a nivel internacional para la conservación y transmisión de las ciencias. A lo largo de su exposición Georg Bossong explica las implicaciones de los personajes más destacados en la transmisión del saber en al-Andalus mencionando de manera sucinta su procedencia y los datos biográficos, así como, en los casos oportunos, anécdotas que ofrecen una visión muy viva de ilustres habitantes de al-Andalus, representantes de la cultura andalusí. No faltan los insignes filósofos Ibn Gabirol, ibn Bāǧǧa o Avempace, Ibn Rušd o Averroes, Moshe ben Maimon o Maimonides, el místico Ibn al-^cArabi, por mencionar sólo algunos de los nombres de los científicos, poetas y pensadores que el autor presenta.

El desarrollo histórico del vaivén entre cristiandad e islamismo también

se ve reflejado en la arquitectura a la cual el autor dedica el último subcapítulo en su repaso por la historia cultural andalusí. Aquí, la descripción se centra en los dos testimonios más importantes y emblemáticos de al-Andalus: la mezquita de Córdoba y el palacio de la Alhambra. La historia de la edificación de la mezquita de Córdoba entraña algunas particularidades que el autor destaca. Por ejemplo el hecho de que los omeyas mantuvieran y usaran partes de la construcción romana para su mezquita es interpretado como muestra que el Islam instaurado en la Península por los omeyas era un Islam reconciliador con el pasado y no un Islam destructor. Por otra parte, destaca el papel importante que tuvieron los reyes cristianos tras la reconquista de Córdoba en 1236 para la mantención de la mezquita. Incluso en 1489, cuando el obispo Íñigo Manrique quería construir una catedral en la mezquita, fue precisamente la reina Isabel la Católica quien se oponía, ya que la mezquita era considerada obra de arte monumental. La construcción de la catedral tuvo lugar no sin críticas ni polémicas por parte de los propios consejeros cristianos de la ciudad (pág. 116).

¿Es, pues, al-Andalus un mito? pregunta el autor en el último capítulo, donde se halla la quintaesencia del libro. El autor hace una última reflexión sobre la historia de al-Andalus y presenta algunas conclusiones de esta etapa histórica para nuestra actualidad. Para el autor al-Andalus es un ejemplo histórico real de la existencia de un Islam abierto al razonamiento y distanciado de dogmas. La tragedia de al-Andalus consiste, como puntualiza el autor, en haber sido víctima de dos fundamentalismos: el católico, por una parte, y el islámico por otra, es decir de Cruzada y *ǧihād*. No obstante, el autor pone énfasis sobre el hecho que la idea de al-Andalus como lugar de *convivencia* ha sido, al menos por un tiempo, una realidad histórica en la que fue posible una cooperación entre musulmanes, judíos y cristianos (pág. 121). El mensaje es claro: que la tragedia de al-Andalus no haya sido en vano y, creamos en el mito o no, los valores que representa esta época histórica sirva de modelo a seguir en un tiempo de confrontación

entre musulmanes, judíos y cristianos. Con este libro, aparte de ofrecer un claro e informativo repaso de la historia de al-Andalus, el autor asume la responsabilidad como investigador de apelar a los ideales de tolerancia y razonamiento que fueron posibles en la España musulmana [RAQUEL MONTERO MUÑOZ].

BRAMON, DOLORS, *Ser dona i musulmana*, Barcelona (Cruïlla), 2007, 190 págs.

Podríamos considerar esta una segunda parte del anterior libro de la autora, *Una Introducción al Islam: religión, historia y cultura* (Editorial Crítica, 2002), en la cual la profesora Dolors Bramon se centra en la situación específica de las mujeres en el Islam: «lo que me propongo es únicamente exponer la condición de estas mujeres en tanto que musulmanas» (pág. 34)¹. El libro se abre ya con una ambiciosa introducción –clara y fácil de entender y de leer, no obstante– en la que se intenta responder a la triple pregunta *dónde, cuándo y cómo* nació el Islam, y se hace una revisión de las dos bases sobre las que este se sostiene: el Corán y la Sunna o Tradición. Bases estas que, como de manera reiterada y acertada remarca la autora, son manifiestamente desiguales: al carácter *divino* de la revelación coránica se opone la cualidad de obra humana –demasiado humana, a menudo– de la Sunna.

En lo que respecta al texto revelado, el didáctico recorrido del camino hacia la modernización del Islam (desde el renovador decimonónico Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī y la *salafīyya* o su coetáneo conservador Sayyid Aḥmad Ḥān, hasta los más actuales movimientos feministas islámicos, como es el caso del WLUML) viene acompañado, y complementado, de una mirada a las nuevas corrientes interpretativas: el pensador pakistaní Fazlur Rahman

¹ Traduzco las citas del original catalán.

y su intento de contextualizar, atendiendo al orden cronológico de las azoras, el mensaje coránico; la innovadora y potencialmente revolucionaria lectura vectorial del profesor tunecino Muḥammad Talbi; la interpretación gradualista de la estadounidense Azizah Yahia al-Hibri...

Pasados a la Sunna, comprobamos que el interés de la autora aspira –más aún que en su *Una Introducción al Islam*– a abrazar la realidad socio-religiosa del mundo islámico en toda su compleja integridad desde el punto de vista tanto cronológico como geográfico; por ejemplo, cuando nos informa del nombramiento en Turquía de una comisión de expertos en Sunna el año 2006, encargada de elaborar una edición «expurgada» de las colecciones de *aḥādīth* o hadices.

Hecha una preventiva declaración de intenciones, la autora, que se propone una tarea de divulgación no exhaustiva ni especializada, pasa a tratar en el primer capítulo (*De la igualdad absoluta a las diversas desigualdades*) algunos de los temas más delicados en relación con las costumbres y legislación islámicas. Siguiendo el hilo que ya el título insinúa, se nos evidencia la contradicción (de raíz exclusivamente humana) entre el mensaje coránico, que establece la igualdad absoluta ante Dios de los musulmanes y las musulmanas, sin distinción de sexo, y la práctica islámica general, ejemplificada en la creencia casi universal (y, sin embargo, no coránica) en el mito de la creación de la mujer a partir de una costilla –hueso de suyo torcido e imposible de enderezar– del hombre. Cuando, por otro lado, un poco más adelante (pág. 38) recoge la discusión escolástica doscientista sobre si la mujer tenía o no alma –debate que ya hacía siglos había ocupado a los sabios judíos y que resulta, en cambio, implanteable en el marco teórico islámico–, falta, quizás, alguna cita o referencia que hubiese apoyado el argumento, de otra parte innegable, de la innovación coránica al respecto.

Fiel al ánimo de objetividad e imparcialidad del presente trabajo, la autora no deja al margen ni intenta obviar la escabrosa y espinosa cuestión

del maltrato físico de las mujeres (*¿El Corán habla de pegar a las mujeres?*) y nos transmite las diversas interpretaciones a que han sido sometidos los pasajes de la Revelación que aluden a esta cuestión en concreto. En un breve excursus fuera del ámbito estrictamente femenino, examina el concepto de la *dijya* («precio de la sangre», mediante el cual se supera la primitiva ley del talión) y la milenaria costumbre de cortar las manos a los criminales –contextualizada ahora gracias a la explicación sociológica según la cual el encarcelamiento de los culpables era una práctica incompatible con el modo de la vida nómada. El recuerdo del imperativo evangélico (Mt v, 29-30; Mc ix, 43-47) de cortarse la mano o el pie y de arrancarse los ojos, si estas partes del cuerpo son ocasión de pecado, provoca el irónico comentario de la autora: «no se observa mayor número de mancos, cojos o tuertos entre los cristianos» (pág. 45) –nota de humor que, al mismo tiempo que invita a la reflexión, se agradece por cuanto ayuda a distender un poco el tratamiento de cuestiones tan áridas.

El apartado concluye, retomada la cruda realidad actual, con el examen de la condena a muerte por lapidación, la cual contraviene directamente el Corán, tanto por el hecho de que no fue establecida en él, como porque se opone al espíritu de la Ley de Dios, «el Misericordioso».

En el segundo capítulo, *Las desigualdades fisiológicas*, se repasa el conjunto de características femeninas diferenciales, sean de raíz fisiológica (la menstruación, la maternidad, la lactancia...), ética o social (la violación, que estigmatiza a sus víctimas, generalmente no reconocidas como tales; el deber conyugal; la contracepción, con la admisión de los anticonceptivos como ejemplo de la aplicación del *qiyās* o método analógico que se remite, en este caso, a la práctica ya preislámica del coitus interruptus; el aborto, ya que en el Islam se tiende a preservar la vida de la madre antes que la del feto...)– o bien mixta (la virginidad, la masturbación, la homosexualidad femenina, que el Corán no menciona, a diferencia del *liwāṭ* u homosexualidad masculina...).

Sobradamente conocida es, por otra parte, la estigmatización de las menstruantes, la cual, tan antigua como extendida por todo el mundo (recordemos los tipos de aislamiento en que las nativas norteamericanas eran recluidas durante sus ‘días impuros’) está presente ya en la Tora. Hallamos a faltar, posiblemente, el acostumbrado –y acertado– subrayado del hecho de que las estrictas normas aplicadas a las musulmanas menstruantes –normas cargadas de misoginia, que de aquello que posibilita la reproducción hacen una fuente de impureza– no provienen del mensaje revelado, sino de la legislación establecida por los hombres musulmanes, los cuales, efectivamente, «jamás han tenido la menstruación» (pág. 64).

No tan conocido nos resulta a la mayoría, en cambio, el caso de la escritora musulmana canadiense Irshad Manji, que ha hecho pública su condición de homosexual, alegando que, según el Corán, «la diversidad en la naturaleza es una bendición». Desafortunadamente, falta la referencia a la aleya en cuestión, e igualmente faltas de apoyo referencial coránico están las posteriores reflexiones sobre la sexualidad (de la sodomía, se nos presenta la condena que de ella hizo Ibn Taymiyya, pero no las aleyas correspondientes, que podrían comenzar por la tradición de Lot) y sobre la virginidad. De esta última destaquemos el interesante pasaje extraído –bien podríamos decir «rescatado»– de la *Descripción de África* de León Africano (s. xv) que nos ilustra la relación entre la virginidad femenina y el honor clánico.

El tercer capítulo (*Las desigualdades sociales*) se centra, con un ojo en el texto coránico y el otro en la compleja legislación islámica, en la vertiente más social de la vida de las musulmanas. Respecto al matrimonio –considerado, tanto entre judíos como entre musulmanes, «el estado ideal de todos los fieles de ambos sexos» (pág. 91)–, se nos informa de la posibilidad que tiene la mujer musulmana de insertar en el contrato matrimonial determinadas cláusulas condicionales (*šurūʿ*), como la exigencia de monogamia, la capacidad de estudiar y trabajar fuera de casa,

de viajar sola o acompañada por sus hijos... Efectivamente, «sería necesario que las mujeres hiciesen uso de esta posibilidad» (pág. 93), para lo cual sería imprescindible que las musulmanas, liberadas del velo de ignorancia bajo el que algunos musulmanes se esfuerzan a mantenerlas, fuesen conscientes y sabedoras de ella, como también lo deberían ser de su derecho, en teoría inalienable, a escoger marido.

Otro mito del imaginario occidental que cae ante la realidad de los hechos objetivamente expuesta es el de la poligamia: el Corán, a pesar de aceptar su existencia (azora de Las Mujeres, aleya 3), no la favorece, como manifiesta la aleya 128 de la misma azora, en la cual se confirma, desde la para un creyente difícilmente discutible omnisciencia divina, la imposibilidad de que el marido sea equitativo con sus mujeres. Si la posibilidad de tomar más de una mujer está explícitamente condicionada a la equitatividad hacia las diversas esposas y esta equitatividad no es alcanzable, la más simple lógica nos dice que solamente forzando el texto se podría encontrar una justificación a la de por otra parte bien poco extendida práctica de la poliginia.

Toda una serie de temas desde el matrimonio de placer (*mut'á*) hasta la herencia y el testimonio de las mujeres en el Islam son desarrollados en el resto del capítulo. Las particularidades del Islam chií (especialmente iraní), en el que la *mut'á* es equiparada a un mero contrato de alquiler; el argumento de las feministas tunecinas que, basándose en el Corán (azora de La Vaca, aleya 221), sostienen que las restricciones a la hora de casarse con no-musulmanes afectan tanto a los hombres como a las mujeres; la reflexión de tipo psicológico de que la dote (*mahr* o *ṣadāq*, con la cual la revelación coránica establece un cambio drástico y radical en las costumbres árabes preislámicas y que es, sin embargo, tan poco respetada en la práctica común) «mantiene en el subconsciente del marido el sentimiento de posesión a causa del pago efectuado» (pág. 112); la afirmación del avance islámico respecto a la ley del Levirato judío –las musulmanas pasan de

ser *objeto de herencia* a poder heredar (pág. 113)—, sin negar, no obstante, la desigualdad de trato por parte del Corán de hombres y mujeres, de difícil corrección y reinterpretación, a pesar de los numerosos intentos al respecto... La manera en que todas estas materias son abordadas confirma la sensación de dominio por parte de la autora de la vasta, pero en ningún momento abrumadora, información manejada.

El cuarto capítulo, bajo el título *Las desigualdades que no provienen de la doctrina del Islam*, presenta la durísima situación de las mujeres en los diversos países islámicos y lo abre una constatación tan cierta como raramente expresada en nuestro progresista e iluminado Occidente: «Eso sucede al margen de su condición religiosa y el motivo de esta situación no tiene nada que ver con la doctrina del Islam» (pág. 117). Tienen aquí cabida las tan dolorosamente actuales mutilaciones genitales femeninas, materia de un extenso subcapítulo en el que se nos habla, entre otras cosas, de la tipología reconocida por la OMS de este «delito premeditado», de esta «agresión innecesaria» (pág. 118) y de sus consecuencias psicológicas, fisiológicas, sanitarias... Ante la excusa de que esta práctica no está condenada por el Corán, no queda suficientemente recalcado —a mi parecer— el hecho de que aquel tampoco obliga a la mutilación femenina, ni tan solamente la recomienda. Dios no habló en contra de cortar el pie derecho de los recién nacidos y no vemos —si se me permite el plagio— que entre los musulmanes haya un mayor número de cojos que entre los fieles de otras religiones.

A continuación se tratan los llamados crímenes «de honor», en los que «se presenta el cuerpo de la mujer como receptáculo del honor familiar» (pág. 124); se recuerda que la práctica generalizada que impide el acceso de las mujeres a la mezquita no tiene fundamento coránico alguno; se hace un repaso de las más destacadas mujeres *imām*: la afroamericana Amina Wadud, las cincuenta marroquíes que recibieron de manos del rey su título de expertas en ley islámica, la iraní Zoreh Sefaty, reconocida por

sus colegas y por la mayoría de la comunidad como ayatolá... y, *last but not least*, el ineludible debate del «velo islámico», en toda su diversidad de formas y denominaciones (*hiğāb*, *čādar* o chador, *abāya*, *burqa*...). Cosa habitual en la autora, el planteamiento arranca de aquello que dice el Corán (para los fieles palabra divina según la cual se habrían de guiar) para pasar después a explicar las diferentes lecturas e interpretaciones que han sido hechas, y para llegar, sin ocultar los problemas reales que se derivan de esta costumbre (incluidas las polémicas suscitadas en Occidente: Francia y su ley de los símbolos, Italia, Alemania, Reino Unido, Estados Unidos de América, España, Cataluña...), a la conclusión de que vestir velo o no vestirlo no es, ciertamente, el problema más urgente al cual se enfrentan las mujeres musulmanas, haciendo suyas las palabras de la escritora y activista egipcia Nawal al-Sadawi: «es más urgente quitarles los velos de las mentes» (pág. 147).

Pequeñas notas de crítica a este capítulo, por un lado, son la ausencia de referencia bibliográfica en el caso del interesante estudio citado de Gema Martín Muñoz sobre los tres ejes de interpretación por parte de las propias musulmanas respecto al hecho de vestir o no velo; que no se mencionen los nombres de las «tres autoras» del libro *El velo elegido*, ni se dé ninguna referencia editorial (el libro, publicado en Barcelona por la editorial El Roure el 2004, es obra conjunta de Lena de Boton, Lúdia Puigvert i Fatima Taleb); o que nos quedemos sin conocer los detalles de la muerte de quince niñas en Arabia Saudí en un incendio porque las autoridades no les dejaron salir ya que no llevaban velo. Pero son éstos pequeños detalles que una rápida búsqueda en el Google puede resolver. De otro calado es mi opinión personal acerca de la como mínimo *dudosamente justa* reflexión sobre las musulmanas calificadas de «resistentes» a favor del velo en Francia: “¿quién las puede eximir de la responsabilidad de haber contribuido al endurecimiento de las leyes y las costumbres que se imponen cada vez más en diversos países islámicos?”, dice la autora (pág.

146). Primeramente, no necesitan, los estamentos dirigentes de estos países, argumento ni apoyo alguno en su obsesiva deriva conservadurista, y aún sería irónico que la justificación viniese de unas mujeres a las que de otra manera ellos, hombres, ni prestarían atención; en segundo lugar, ¿es que debería nadie dejar de defender lo que cree justo –estemos equivocados o no cada uno en nuestra concepción de lo justo y de lo injusto– solamente porque alguien pueda tergiversar y hacer un mal uso de nuestras palabras y actos?

El quinto capítulo, *Haciendo y deshaciendo tópicos*, comienza con una breve introducción etimológica, muestra de la formación, y vocación, filológica de la autora, en la que se explican el origen y la historia de voces tan evocadoras y hoy en día desnaturalizadas como *harén*, *serrallo* y *odalisca*, para pasar a continuación a retratar, de una manera amena y no por eso menos ilustradora, la realidad que se oculta entre las paredes de estos gineceos islámicos, realidad a menudo mucho más prosaica y menos exótica de lo que normalmente imaginamos en Occidente: episodios de envidias e intrigas que la literatura árabe ha consagrado en la memoria colectiva (la autora nos traduce un ejemplo de los más jocosos, acaecido en la corte cordobesa de ʿAbd ar-Raḥmān III), las esclavas del placer, la cifras de los harenes de los más famosos sultanes y califas (desde las seis mil trescientas mujeres a cargo del mencionado ʿAbd ar-Raḥmān III, hasta los ciento dos hijos del actual rey Saʿūd), los eunucos... Sobre estos últimos, aprendemos que la castración está explícitamente prohibida por el Corán (azora de Las Mujeres, aleya 118: cita no copiada) y que, en consecuencia, era encargada a judíos y cristianos, que abastecían abundantemente los harenes de los potentados musulmanes. Por otra parte, las últimas páginas, con el subtítulo de *El harén de verdad*, contribuyen –en la línea de obras como las de Fatima Mernissi, si bien de una manera menos literaria y más académica– a desmontar el ilusorio harén romántico del imaginario colectivo occidental e intentan dar de él una imagen más

acorde con lo que probablemente representaba en el contexto islámico de la época. Recuperando para los lectores las reflexiones ochocientistas de Mary Wortley Montagu, esposa del embajador británico en Estambul y testimonio excepcional de la vida íntima en la corte otomana, se nos revelan unas mujeres liberadas, conspiradoras, poderosas, muy lejos de ser simples y sumisas esclavas sexuales, y bastante más libres que sus encorsetadas contemporáneas europeas.

El *Epílogo* que cierra el libro es –por razones de tipo editorial, y no por voluntad de la autora, seguramente– un breve capítulo un tanto desigual, en el sentido que encontramos bajo un mismo epígrafe, de una parte, tres aspectos destacados de la escatología islámica (la creencia en un más allá ultraterrenal, la figura de las *ahwār* o huríes y el tema del matrimonio celestial) y, de otra, las conclusiones del conjunto del libro. Probablemente la brevedad de estas notas no justificaba que constituyesen un capítulo independiente, pero resulta al menos extraño incluir las reflexiones finales en un capítulo con temática propia.

Al hilo de un comentario de la escritora que encontramos en este epílogo, uno no acaba de ver claro qué se quiere decir con el argumento (pág. 169) de que los musulmanes «más serios» consideran metafóricas las descripciones coránicas del Paraíso. Es verdad que a veces el deseo de concisión y la expresión exacta de nuestros pensamientos están contrapuestos, pero... ¿no habría merecido la pena invertir unas cuantas palabras más para explicitar en qué consiste esta categoría de musulmanes «serios»? Alguien con mala voluntad podría deducir de estas líneas que los musulmanes que creen de una manera no simbólica sino literal en estas descripciones paradisíacas, posiblemente la mayoría, no lo son.

Reiterada la aspiración de objetividad de la obra –objetividad en mi opinión alcanzada, libre del sensacionalismo y del partidismo, de uno y otro color, con el que a menudo se tratan estos temas–, la autora admite que «es muy difícil encontrar un intelectual occidental que conozca,

siquiera mínimamente, el trabajo de los musulmanes» (pág. 172) y los lectores no podemos sino expresar nuestra esperanza de que este libro sea una contribución para que la situación cambie.

Detalle no poco importante, por otro lado, es que se ha tenido –como era de esperar en la obra de una profesional de la lengua, miembro correspondiente, además, del Institut d’Estudis Catalans– un especial cuidado del aspecto lingüístico y, fuera del –creo que único– lapsus de imprenta *wuū*’ por lo que habría de ser *wudū*’ (pág. 173), el libro es un modelo de corrección y, al mismo tiempo, de claridad terminológica que, al menos por lo que respecta a los textos destinados a un público general, bien podría ser imitado por algunos articulistas y divulgadores.

En resumidas cuentas, en este pequeño pero denso libro encontramos una abundante masa de información extraída de una enorme variedad de fuentes que van desde los gruesos volúmenes de los clásicos medievales musulmanes (recopilaciones de *ahādīṭ* o hadices como la de al-Buḥārī, el *Kitāb ṣūrat al-ard* de Ibn Ḥawqal o las obras del filósofo al-Ġazālī) hasta los más modernos artículos y estudios monográficos recuperados para nosotros de revistas especializadas o diarios de todo el mundo, sin olvidar, cosa importante en esta época de comunicaciones e interconexión, los valiosos recursos que proporciona internet; todo ello expuesto de una manera crítica y objetiva a fin de que el lector, al cual no se le impone opinión alguna, pueda sacar sus propias conclusiones [THEODORO LAINAZ].

CARBONI, STEFANO (dir.), *Venise et l’Orient, 828-1797* (Exposition présentée à l’Institut du Monde Arabe, Paris, du 2 oct. 2006 au 18 fév. 2007 et au Metropolitan Museum of Art, New York, du 26 mars au 8 juillet. 2007), Paris (Institut du Monde Arabe & Editions Gallimard), 2006, 374 págs.

Un an à peine après la grande exposition de Londres et Boston sur l’un

des plus illustres peintres vénitiens, Gentile Bellini (c. 1429-1507), et ses relations avec l'Orient¹, le Metropolitan Museum of Art à New York et l'Institut du Monde Arabe à Paris présentent une exposition sur un thème de prime abord proche: Venise et l'Orient. Réponse ou prolongement? La Sérénissime serait-elle à la mode?

Le présent catalogue revient inévitablement à plusieurs reprises sur l'incontournable Bellini, sur son voyage à la Sublime Porte en 1479, sur le rôle de Gentile «comme l'un des principaux instigateurs de la mode orientale dans la peinture vénitienne»². Pourtant, de nouvelles perspectives sont apportées à la vision donnée par *Bellini and The East*. Ainsi, Catarina Schmidt Arcangeli tente de mettre en lumière le rôle joué par les contemporains de Bellini dans l'essor de la mode orientale, et notamment par la famille et l'atelier Bellini³. Julian Raby, dans un intéressant essai sur «l'art diplomatique», souligne l'impact en fin de compte relatif de l'art occidental sur l'art ottoman, en jugeant trop tardive l'arrivée des œuvres susceptibles d'avoir eu un rayonnement sur la peinture ottomane⁴. Stefano Carboni nuance quant à lui les conclusions de *Bellini and The East* en tentant de ne pas surestimer l'influence sur la peinture vénitienne du séjour de Bellini à cour de Mehmet II: «Si Gentile fut un grand passeur et un trait d'union (...), c'est surtout grâce aux innombrables diplomates et marchands anonymes présents dans les régions musulmanes que les artistes et artisans vénitiens se sont familiarisés avec les reliures mamlûkes, puis

¹ C. CAMPBELL et A. CHONG (dirs.), *Bellini and The East*, exposition présentée au Isabella Stewart Gardner Museum, Boston, du 14 déc. 2005 au 26 mars 2006; à la National Gallery Company, Londres, du 12 avril au 25 juin 2006, Londres (Yale University Press), 2005.

² CATARINA SCHMIDT ARCANGELI, «Une peinture 'orientaliste' à Venise du xv au xvii siècle», *Venise et l'Orient...*, pp. 120-139; voir p. 123.

³ *Idem*, p. 123-125.

⁴ JULIAN RABY, «La Sérénissime et la Sublime Porte: les arts dans l'art diplomatique 1453-1600», *Venise et l'Orient...*, pp. 91-119; voir p. 109.

ottomanes et persanes (...), avec les objets islamiques en métal incrusté (...), les tissus ottomans (...), la céramique d'Iznik (...) et la porcelaine chinoise bleu et blanc (...) en vogue à cette époque.»⁵ D'ores et déjà, il apparaît donc clairement que l'objet de *Venise et l'Orient* ne réside pas en une simple réponse ou prolongement à *Bellini and The East*, ni même en un tour d'horizon de la peinture vénitienne et de ses contacts avec l'Orient⁶.

Quel dessein est alors poursuivit? «Instants visionnaires», titre originellement envisagé par S. Carboni et inspiré par les *Western Views of Islam on the Middle Age* publiées par Richard William Southern⁷, donnait le ton en désignant les tentatives de dialogue et de réconciliation entre chrétienté et islam. L'un des objectifs de l'exposition est donc bien de montrer le rôle charnière joué par la Sérénissime en Méditerranée, entre 828 (vol des reliques de saint Marc à Alexandrie) et 1797 (achèvement de la Sérénissime). Pourtant, la première partie du catalogue, qui s'intéresse au contexte culturel et historique, tourne majoritairement autour des relations économiques, commerciales, diplomatiques et artistiques, qu'entretient Venise avec les Mamluks (1250-1517) et Ottomans (1281-1924).⁸ Si cette prédominance laisse un arrière-goût critique au visiteur de l'exposition,

⁵ STEFANO CARBONI, «Des instants visionnaires», *Venise et l'Orient...*, pp. 12-35; p. 25.

⁶ Notons que si la peinture n'est que modérément présentée dans l'exposition, les articles traitant du sujet sont proportionnellement nombreux: citons une partie de l'article, déjà évoqué, de Julian Raby; celui de CATERINA SCHMIDT ARCANGELI – BARBARA H. BERRIE, «Les pigments dans la peinture vénitienne islamique», pp. 140-145; MICHAEL BARRY, «Giorgione et les Maures de Venise», pp. 146-173.

⁷ Il s'agit d'un cycle de conférences données en 1961 à Harvard, et publiées l'année suivante sous ce titre. Cité dans STEFANO CARBONI, *op. cit.*, p. 17.

⁸ Voir JEAN-CLAUDE HOCQUET, «Venise et le monde turc», *Venise et l'Orient...*, pp. 36-51, et JULIAN RABY, «La Sérénissime...», pp. 90-119; voir également l'article de DABORAH HOWARD, «Venise et les Mamlûks», *Venise et l'Orient...*, pp. 72-89.

elle est justifiée par l'apogée de leurs relations à cette période, ainsi que par les sources textuelles existantes. Car, plus qu'un simple catalogue illustrant le souvenir des œuvres exposées, l'ouvrage que dirige Stefano Carboni est une réelle publication scientifique, s'appuyant sur de nombreuses sources⁹. Il y est peu question de l'impact de la Sérénissime sur le monde islamique. Le rayonnement de l'art de Venise sur l'Orient est, selon Julian Raby, relativement limité car les œuvres susceptibles d'avoir été la source d'une influence sont arrivées «trop tard»¹⁰. Pour autant, il ne faut pas sous-estimer «l'influence cumulative des marchandises et objets de luxe» apportés par les vénitiens¹¹: «Si Venise n'a pas contribué à introduire l'influence de l'art figuratif dans l'Empire ottoman au xvi^e siècle, c'est que les œuvres envoyées par la Sérénissime appartenaient essentiellement aux arts décoratifs et aux arts mineurs (...)»¹². Et c'est précisément à ces productions, qui constituèrent l'essentiel des échanges commerciaux ou diplomatiques, qu'est consacrée la seconde partie du catalogue.

«Chaque technique – tissu, métal incrusté (...), cuir re poussé et doré, bois peint et laqué, verre émaillé, majolique (...) – demande à être étudié séparément pour comprendre les circonstances qui ont amené les artistes et artisans de chaque corporation à travailler dans le style islamique», tel est le second objectif du catalogue ainsi exprimé par S. Carboni¹³.

L'exposition offrait l'intérêt de pouvoir comparer directement les

⁹ La première partie du catalogue fait preuve en effet d'une réelle documentation sur les sources. Notons notamment un article totalement consacré à ces documents, par Giovanni Curatola, intitulé «Venise et le monde musulman d'après les documents d'archives», pp. 52-57, ou encore des extraits des *Diarii* de Marino Sanudo, compilés par Stefano Carboni et transcrits en annexe au catalogue.

¹⁰ Cf. JULIAN RABY, *op. cit.*, p. 109 (il est ici essentiellement question de peinture).

¹¹ *Idem*, p. III.

¹² *Idem*.

¹³ S. Carboni, *op. cit.*, pp. 28-29.

apports du monde islamique sur les productions vénitienes, par une confrontation directe des œuvres. Si cette comparaison immédiate est atténuée dans le catalogue, des outils scientifiques sont en revanche employés pour soutenir certaines réflexions. En effet, chaque groupe d'articles analysant un matériau (peinture, tissu et tapis, métal, laque, verre) est suivi d'une analyse technique et/ou chimique apportant des réponses scientifiques à des problèmes d'identification. Seule la céramique, par ailleurs peu représentée dans l'exposition, n'a pas bénéficié d'analyses plus techniques¹⁴. Ainsi, la provenance (italienne ou ottomane?) de velours de soie brochés ne pouvait être déterminée sur la seule base d'une analyse stylistique. Sandra Sardjono livre les résultats d'analyses auxquelles elle a procédé sur le tissage, les teintures (par HPLC) et les éléments en métal (SEM-EDS) de trois échantillons de velours apparentés¹⁵. Les résultats de cette approche analytique et technique démontrent en tous points l'origine ottomane de ces velours. Peu de catalogues d'exposition peuvent se targuer d'une telle approche scientifique. Par ailleurs, les différents contributeurs du catalogue soulèvent constamment un certain nombre de problèmes, interrogent les questions d'identifications. De plus, la qualité d'une large part des articles compense la présentation inégale de certains types de productions lors de l'exposition. Ainsi, le surnombre de métaux iraniens de la fin du xv^e siècle exposés à l'Institut du Monde Arabe, à Paris, se justifie dans le catalogue par une contribution particulièrement intéressante sur un thème trop rarement abordé: les métaux turcomans. C'est ce sur quoi nous souhaiterions maintenant nous arrêter: SYLVIA AULD, «Maître Mahmûd et

¹⁴ Une seule contribution, à la fin du catalogue, traite de la céramique (MARIA VITTORIA FONTANA, «L'influence islamique sur la production de céramique à Venise et Padoue», pp. 280-293).

¹⁵ Voir SANDRA SARDJONO, «Velours ottomans ou italiens? Une étude technique», *Venise et l'Orient...*, pp. 192-203. Les tableaux des résultats de chacune de ses analyses sont également publiés, en annexe de son article.

les métaux incrustés au xv^e siècle», pp. 212-225. L'art du métal turcoman, rarement étudié et ayant souvent été l'objet de trop hâtives attributions, connaît un regain d'intérêt depuis maintenant vingt ans grâce à plusieurs publications. En effet, c'est en 1987 que Assadullah Souren Mélikian-Chirvani a remis en lumière une lampe en métal incrusté d'argent, faite pour l'aq qoyunlu Uzun Hasan (1453-1478), entre les années 1470 et 1478¹⁶. Quatre ans plus tard, James W. Allan publie un article dans lequel il établit un premier corpus de métaux turcomans. Il prend pour point de départ la lampe au nom d'Uzun Hasan, puis tente de démontrer que les métaux turcomans se caractérisent notamment par des apports mixtes, issus des mondes mamluk, ottoman et, bien sûr, timouride¹⁷. Le travail de Sylvia Auld s'inscrit dans la lignée de ces deux premières recherches, pourtant non référencées dans le présent article.

Cet article, consacré au maître Mahmud al-Kurdi et aux métaux incrustés du xv^e siècle, s'engage d'abord dans une longue introduction à travers laquelle Sylvia Auld rappelle le contexte de développement des métaux «véneto-sarrasins», ainsi que les liens et échanges entre Venise et les Mamluks, les Ottomans et les Turcomans¹⁸. S. Auld distingue trois types de productions au sein des métaux traditionnellement répertoriés comme «véneto-sarrasins»: l'une d'elles se distingue par la qualité technique d'œuvres exécutées en laiton et finement incrustées d'argent; il s'agit des pièces signées par Mahmud al-Kurdi, dont on connaît douze métaux signés

¹⁶ ASSADULLAH SOUREN MÉLIKIAN-CHIRVANI, «The Lights of Sufi Shrines», *Islamic Art*, New York, Islamic Art Foundation, vol. II, 1987, p. 117-148. Cette lampe avait pour la première fois été publiée par Arthur Upam Pope, en 1938 (cf. son *Survey of Persian art*, pl. 1374).

¹⁷ JAMES W. ALLAN, «Metalwork of the Turcoman Dynasties of Eastern Anatolia and Iran», *Iran*, Londres, British Institute of Persian Studies, vol. 29, 1991, pp. 153-160.

¹⁸ SYLVIA AULD, «Maître Mahmūd et les métaux...», *Venise et l'Orient...*, pp. 213-217.

ainsi qu'un treizième ne portant pas la nisba «al-Kurdi»¹⁹.

L'intérêt du travail de Sylvia Auld est d'avoir remis en question les anciennes théories qui, depuis le XIX^e siècle, voyaient en Mahmud un artisan installé à Venise²⁰. Auld dément et attribue cette production au nord-ouest de l'Iran ou sud-est de l'Anatolie: c'est-à-dire aux Turcomans Aq Qoyunlu (1378-1508). Les analyses chimiques qu'effectue Susan La Niece sur quatre pièces signées par Mahmud, publiées dans le présent catalogue²¹, vont partiellement dans le même sens. S. La Niece explique que le laiton contient peu d'impuretés et très peu de nickel. Ces caractéristiques permettent de distinguer les métaux de Mahmud des métaux européens contemporains, ces derniers présentant un alliage dont le taux de nickel est significativement plus élevé. S. La Niece en tire pour conséquences que les métaux de Mahmud al-Kurdi sont «caractéristiques du travail du métal en terre d'Islam, confirmant que son atelier s'y trouvait, même si la localisation exacte demeure un sujet de débat»²². Quels sont alors les arguments de Auld pour localiser le lieu de production dans les territoires turcomans?

Le raisonnement de S. Auld s'appuie sur des critères essentiellement stylistiques. A juste titre, elle remarque que ces pièces ne présentent pas le compartimentage caractéristique des métaux mamluks fabriqués en Syrie ou en Égypte. Les œuvres de Mahmud arborent des formes géométriques «flottantes», se détachant d'un fond orné de rinceaux divers. Ce type de composition rappelle bien sûr des figures géométriques en relief observées

¹⁹ Pour une description des caractéristiques du travail de Mahmud al-Kurdi, voir *Idem*, pp. 218-220.

²⁰ *Idem*, p. 218. S. Auld cite particulièrement Lavoix (1862) comme principal propagateur de cette hypothèse.

²¹ SUSAN LA NIECE, «Maître Mahmūd et le travail d'incrustation du métal: une perspective scientifique», *Venise et l'Orient...*, pp. 226-229.

²² *Idem*, p. 229.

sur plusieurs panneaux de mosaïques de carreaux découpés du monde timouride et turcoman: si S. Auld n'en donne que trois exemples de manière, peut-être, à couvrir tout le xv^e siècle²³, il faut pour notre part souligner combien ce procédé ornemental, apparu sous les timourides, est prédominant dans les décors turcomans²⁴. Il peut être regretté que S. Auld exploite si peu le répertoire ornemental turcoman à travers des comparaisons qui auraient permis de souligner, par exemple, combien les médaillons polylobés quadripartites, ou semi-quadripartites, ainsi que le répertoire végétal (cf. la formation des palmettes et demi palmettes) rappellent de près les décors turcomans tels que la Masjed-e Jâme' de Yazd (restaurations de 1459), la Masjed-e Kabud de Tabriz (1465), ou encore le Boq'e-ye Abu Mas'ud d'Esfahân (1489-1490). De fait, ses attributions ne sont pas toujours convaincantes, en témoigne un seau qu'elle date du xvi^e siècle et qu'elle attribue au «Proche-Orient islamique, ou peut-être Venise» (cat. III; inv. 837 B, Florence, Museo Nazionale del Bargello)²⁵. Or, le décor de ce seau est typiquement turcoman: si sa forme et, surtout, les inscriptions en latin, induisent un doute quant à la provenance exacte de cette pièce, l'hypothèse du «Proche-Orient islamique» est exclue: soit le seau a été réalisé en territoire turcoman pour une commande vénitienne, soit il s'agit d'une reproduction de modèles de type turcoman.

L'argumentation de Sylvia Auld pour démontrer une origine turcomane

²³ Cf. n. 36 p. 225: S. Auld cite la Masjed-e Jâme' de Mashhad (c'est-à-dire la Masjed-e Gwahar Shad), 1416-1418; les restaurations de 1475-1476 sur la Masjed-e Jâme' d'Esfahân; enfin, le Darb-e Kushk, Esfahân, 1496.

²⁴ Quelques exemples timourides peuvent être cités, tels que le complexe de Sheykh Ahmad b. Abu'l Hasan à Torbat-e Jam (1440-1443) et la Masjed-e Jome' de Varzane (1442-1444), mais les décors turcomans reprennent plus fréquemment cette technique: citons le Darb-e Emâm d'Esfahân (1453), la Masjed-e Kabud de Tabriz (1465), ou encore le mausolée de Zeynel Bay à Hasankayf (1473).

²⁵ Voir ill. p. 214, et notice p. 330.

à cette production s'appuie ensuite sur la signature de Mahmud al-Kurdi. Une boîte à fond bombé, munie d'un couvercle (cat. 103; inv. O. 1966. GP. 204, Londres, Courtauld Institute of Art Gallery) est signée à deux reprises: une fois en arabe (*'amal al-mu'allim mahmûd yarjû al-maghfirâ min mawlahi*: «Œuvre du maître Mahmud qui espère la miséricorde de son Seigneur»), puis transcrite une seconde fois en caractères latins («AMELEIMALENMAMUD»)²⁶. Cette transcription en latin (qui pourrait répondre à une syntaxe persane) semble indiquer que ce type d'œuvre a été exporté vers l'ouest. S. Auld ne s'interroge pas sur le terme de *mu'allim*, qui peut surprendre. On remarque en tout cas que Maître Mahmud emploie toujours la même formule arabe pour signer ses œuvres²⁷, à une nuance près cependant: sur le plateau conservé au British Museum de Londres (inv. OA1878 12-30.705), Maître Mahmud précède sa signature du terme

²⁶ Voir notice 103 p. 328. Cf. aussi S. AULD, «Master Mahmud, Objects Fit For a Prince», *Venezia e l'Oriente Vicino, Ateneo Veneto*, éd. E. J. Grube, Venise, L'Altra Riva, 1989, pp. 185-201, cf. ill. de la signature en fig. 2. Voir aussi la notice n.° 3 de S. Auld dans *Bellini and The East, op. cit.*, p. 32. Signalons ici une erreur dans la signature soit disant en arabe, S. Auld donnant le texte suivant: «
 Ì É Û » («Œuvre du fils du muezzin, affilié aux célèbres maîtres d'Occident»). Il s'agit d'un texte en persan qui ne correspond pas au texte arabe de la signature. Notons que la mauvaise écriture des lettres arabes laisse suggérer une simple coquille.

Sylvia Auld a également publié d'autres références sur le thème des métaux «véneto-sarrasins», tel que son *Renaissance Venice, Islam and Mahmud the Kurd* (Londres, Al Tajir-World of Islam Trust, 2004), dans lequel cette pièce est très probablement publiée. Nous n'avons malheureusement pas pu avoir accès à cette publication.

²⁷ Plus généralement, il signe «Mahmud al-Kurdi». Voir le plateau signé par Mahmud al-Kurdi (inv. 23251, Cividale del Friuli, Parrocchia Santa Maria Assunta; Arcidiocesi di Udine, Ufficio Arte Sacra e Beni Culturali), publié dans le catalogue *Venise et l'Orient* en n.° 102 (cf. notice p. 328 et ill. p. 229), dont les cartouches donnent effectivement cette même inscription («*'amal al-mu'allim mahmûd al-kurdî yarjû al-maghfir mawlahi*). Voir aussi, dans le même catalogue, le plateau du musée du Louvre (inv. AO 7526, cf. cat. 100 p. 327 et ill. p. 219) ou la boîte à couvercle de la Cividale del Friuli, Museo Archeologico Nazionale (inv. 4441; cat. 104 p. 328 et ill. p. 218).

de *naqqâsh*²⁸, induisant ainsi qu'il est plus particulièrement responsable du décor.

C'est donc sur cette double signature ainsi que sur les formes géométriques qualifiées de «flottantes» que S. Auld fonde principalement l'attribution des métaux signés par Mahmud al-Kurdi aux Turcomans et, plus spécifiquement, au règne de l'aq qoyunlu Uzun Hasan (1453-1478)²⁹. Elle invoque pour cela les nombreux contacts entre les vénitiens et les aq qoyunlu en cette fin de xv^e siècle. L'attribution aux turcomans Aq Qoyunlu est effectivement convaincante, mais imputer cette production au mécénat spécifique de Uzun Hasan nous apparaît en revanche un peu rapide. Tant il est vrai que, à partir de la prise de Tabriz par les Aq Qoyunlu en 1468, les contacts sont riches avec la Sérénissime, l'argumentation de S. Auld reste, sur ce point, peu concluante³⁰; donner, par exemple, comme référence à l'architecture de Tabriz une miniature du *Dîwân* de Hâfez³¹, datée des

²⁸ Cf. cat. 101 p. 328 et ill. p. 220.

²⁹ Voir p. 221.

³⁰ Dire de Tabriz qu'elle est une «une cité bien connue pour sa beauté et son raffinement» ne suffit pas à constituer une attribution valable (voir p. 221), et les sources auxquelles S. Auld fait appel ne semblent pas avoir été toujours vérifiées. Par exemple, en note 42, p. 225, elle explique qu'un artiste ottoman, Matrakçi Nasuh, a dessiné la ville, mais elle n'indique pas de référence; Auld cite également le *Târikh-e habib as-siyar* de Khwandamir sans numéros de pages. En note 43, p. 225, elle cite une description, par un marchand vénitien anonyme, du palais Hasht Behesht de Tabriz, aujourd'hui disparu, en reprenant une référence de «troisième main»: Sheila Blair et Jonathan Bloom [*Art and architecture of Islam, 1250-1800*, New Haven / Londres (Yale University Press), 1994], d'après Lisa Golombek [«From Tamerlane to the Taj Mahal», dans A. Dânesvari (éd.), *Essays in Islamic Art and Architecture in Honor of Katharina Otto-Dorn*, Malibu (Undena Publications), 1981, pp. 43-50], «sans autre détail sur les sources originales» ajoute-t-elle, alors même qu'elle cite à la note suivante l'ouvrage de Charles Grey qui commente la constitution de son édition de récits du xv^e siècle (voir *Travels in Tana and Persia*, éd. et trad. Charles Grey, Londres [The Hakluyt Society], 1873).

³¹ «Scène dans une mosquée», *Dîwân* de Hâfez, c. 1526, folio non indiqué, coll. privée. Reproduit en page 223 du catalogue *Venise et l'Orient*.

premiers safavides (c. 1526), ne contribue pas à appuyer son raisonnement. Enfin, nous l'avons dit, il peut être regretté qu'elle ne cite pas les recherches relativement récentes que Assadullah Souren Mélikian-Chirvani puis James W. Allan publient sur les métaux turcomans; et pourtant, Allan et Auld se retrouvent sur un point important.

Revenons, en effet, sur le plateau du British Museum que Mahmud al-Kurdi signe en se présentant comme l'auteur du décor, le *naqqâsh*. S. Auld explique que «l'une des raisons qui expliquent les incessants débats sur l'origine de ce type de métaux ouvragés est qu'ils semblent faire référence au protocole mamlûk.»³² Elle compare, par exemple, le décor du plateau à des coupoles sculptées du Caire mamluk de la fin du xv^e siècle³³. Dans le même temps, elle ne manque pas de souligner le caractère plus proprement timourido-turcoman de ce type de composition jouant sur les effets de surface³⁴. C'est précisément cet apport d'éléments mixtes, issus de répertoires ornementaux mamluk, timouride, mais aussi ottoman, qui constitue la caractéristique majeure des métaux turcomans selon James W. Allan³⁵. C'est à partir de ce constat, que J. W. Allan constitue de manière convaincante un corpus de métaux turcomans. Plus que S. Auld, J. W. Allan s'appuie sur des comparaisons avec l'art turcoman, notamment sur des décors architecturaux ou des peintures; il reconnaît également un travail turcoman dans les œuvres de Maître Mahmud³⁶. C'est donc par des

³² Cf. cat. 101, p. 328.

³³ *Idem*.

³⁴ Nous avons vu qu'elle compare ce type de composition au décor architectural de Tabriz ou Herat au xv^e siècle Cf. notice 100, p. 328, au sujet d'un plateau similaire au Louvre (OA 7526), signé de Mahmud al-Kurdi, que Sylvia rapproche du plateau du British Museum de Londres pour la composition générale et le décor.

³⁵ JAMES W. ALLAN, *op. cit.*, 1991.

³⁶ *Idem*, 1991, n. 4 p. 158, qui cite à cet égard la thèse de Sylvia Auld.

chemins différents que Auld et Allan parviennent en fin de compte à un constat commun: les métaux turcomans témoignent du rôle charnière des turcomans, synthèse d'apports mamluk, timouride et ottoman [SANDRA AUBE].

CELLI, ANDREA, *Figure della Relazione. Il Medioevo in Asín Palacios e nell'arabismo spagnolo*, Roma (Carocci), 2005, 198 págs.

Andrea Celli enseña en el Departamento de Italianistica de la Universidad de Padua e imparte cursos en el Master de Estudios Interculturales de esta universidad. Ha dedicado varios estudios al tema de las fuentes árabes en la literatura europea y es precisamente en este ámbito en el que se enmarca este libro. *Figure della relazione* hace un recorrido por las teorías filológicas europeas y, sobre todo, las españolas. Busca sus enfoques ideológicos y de método en el tratamiento de los orígenes de su literatura e indaga en los referentes culturales y políticos que pudieron condicionarlos. Se concede un especial interés a la Escuela de Estudios Árabes y se destacan figuras clave en el arabismo español como Menéndez y Pelayo, Julián Ribera Tarragó, Menéndez Pidal o Asín Palacios.

El libro consta de dos ensayos que se diferencian en el estilo y la extensión pero se aproximan en la temática. En el primer ensayo, *L'Europa degli arabi* se parte de la búsqueda de los orígenes de las literaturas europeas llevada a cabo por los románticos, positivistas y sus sucesores del siglo xx. El autor destaca que a pesar de la convivencia de teorías heterogéneas, representadas por Bédier, Menéndez Pidal, Fauriel, Renan y Jeanroy entre otros, todas conviven en un mismo perímetro histórico y geográfico dentro del cual conforman una unidad. Logra reconducir también Celli a una imagen más sosegada el enfrentamiento entre Bédier y Menéndez Pidal, *discontinuidad* y *continuidad*. Según Celli, los dos teóricos se inscriben en coordenadas similares: en ambos casos, el estudio de las fuentes es entendido como

un correlato del presente y su estudio se lleva a cabo teniendo en cuenta su importancia para el momento actual. Por otra parte, hay, en los dos filólogos, una atención metodológica a la geografía y, para terminar, por las teorías de ambos discurre la idea de patria, origen, abolengo.

La teoría de los orígenes, en especial de los poemas caballerescos, es paralela a los procesos constitucionales de Europa y este marco político tiene un claro reflejo en las teorías que se van gestando. Este es uno de los elementos que contribuyen a crear esa unidad de la que hablaba antes el autor dentro de la heterogeneidad de los diversos estudios: «Unità insomma di un'epoca che più preme sottolineare, d'una geografia: il vincolo che nelle pagine di *Les légendes épiques* viene con vivacità affermato tra l'impresa filologica e il suo tempo dà luogo all'immaginazione di uno spazio –politico, culturale, nazionale– e di suoi confini» (pág. 17). Estas teorías filológicas se van enredando con la historia y con la geografía, van creando una imagen de Europa como «un edificio le cui pietre sono tolte dal letto del fonte medievale e antico» (pág. 22). En esta arquitectura de Europa, los *confini*, las fronteras de los filólogos se establecen en torno a una geografía mítica que viene del universo árabe y contra la cual se van creando las ideologías nacionales: «È una geografia, quella degli arabi, dei saraceni, dei mori, degli infedeli, dei maometani... estranea all'Europa, ma che ad essa appare singularmente necessaria perché, fornendo una direzione per gli sforzi collettivi, dà forma, così implícitamente sostengono le teorie, al continente e alle sue nazioni e narrazioni» (pág. 22).

Si en la historia de la filología dos parecen ser los espacios protagonistas: Francia y Alemania. España se situaría en una frontera de la filología. Una filología *fronteriza* en la que Celli destaca especialmente las figuras de Menéndez Pidal y de Julián Ribera, sin descuidar los estudios de Menéndez y Pelayo, Dámaso Alonso, Asín Palacios (a quien se dedica el segundo ensayo del libro), García Gómez o Sánchez-Albornoz. Y, provenientes de otras disciplinas y geografías, también se les da un espacio a Américo

Castro, Ortega y Gasset, Louis Massignon o Henry Corbin. El autor sitúa la época más fecunda de los estudios arabistas españoles en una etapa concreta, circunscrita entre el modernismo y la generación del 98 y del 27. Con la Escuela de Estudios Árabes, que toma este nombre a partir de Julián Ribera Tarragó, se hace patente la voluntad de trascender el campo disciplinar e ir hacia una *España toda* medieval y contemporánea.

Todas estas teorías y filologías deben considerarse como intentos por explicar las «figuras de la relación». Este término que, vuelto al plural, da título al libro de Andrea Celli proviene de un texto de Ortega y Gasset —la misma expresión es luego retomada por Dámaso Alonso—. En la página 11 del prólogo a *El collar de la paloma*, Ortega menciona el término «figura de la relación», nace de una queja que Ortega hace ante la ausencia de estudios europeos que busquen con rigor la figura de relación entre la cultura árabe y la cultura cristiana: «Y una de las grandes vergüenzas que desdoran los estudios históricos es que, a estas alturas, ni de lejos se haya logrado esclarecer la figura de la relación entre ambas sociedades (...). Es justo reconocer que nuestros arabistas, desde Ribera, han dado algunos importantes pasos en el intento de irse representando con alguna concreción cómo convivían andaluces y españoles. Pero la cuestión no puede avanzar grandemente si no se la toma en un estrato más profundo».

En ese prólogo, Ortega desarrolla una idea interesante de la que también se hace eco Andrea Celli en su ensayo, a saber, que al comienzo de la Edad Media, el mundo germánico y el árabe son dos realidades homogéneas que sólo posteriormente se van diferenciando hasta llegar a ser dos realidades completamente diferentes. Por lo tanto, los estadios de recepción en ambos casos son muy similares. La única diferencia señalada por Ortega es el origen de la influencia, siendo en un caso el Imperio Romano de Occidente y en el otro el Imperio Romano de Oriente. Había dicho Ortega: «La Edad Media europea es, en realidad, inseparable de la civilización islámica, ya que consiste precisamente en la convivencia, positiva y negativa a la

vez, de cristianismo e islamismo *sobre un área común impregnada por la cultura grecorromana*. De aquí que el único punto de vista adecuado sea de indiferencia ante estas dos vertientes de vida medieval, contemplando su aparente dualidad y discrepancia como unidad y coincidencia, que asumen modalidades distintas. Y la razón fuerte de ello es que ambos orbes –el cristiano y el musulmán– son *sólo* dos regiones de *un* mundo geográfico que había sido históricamente informado por la cultura grecorromana.

El segundo ensayo que integra el libro, *Al di là della genealoia. Sulle fonti del pensiero di Miguel Asín Palacios*, continúa con el tema filológico de las fuentes y los orígenes y se centra en la figura del religioso zaragozano Miguel Asín Palacios. Asín alcanzó en el ámbito de la italianística gran protagonismo a partir de la publicación de su obra, en 1919, *Escatología musulmana en la «Divina Comedia»*; lo cual abrió un encendido debate en torno a sus hipótesis sobre las posibles fuentes islámicas de la *Divina commedia* de Dante. Celli decide no entrar en la polémica académica y propone un examen de las ideas de Asín, de las fuentes de su pensamiento así como de su metodología.

La investigación llevada a cabo por Asín se mueve entre la crítica histórica europea y la comparación. Aunque él no se considera comparatista sino «historiador de la cultura», lleva a cabo una actividad que se basa en la teoría de las analogías culturales. El positivismo y, sobre todo, el catolicismo son las claves propuestas por Celli para entender la teoría de las fuentes y de las analogías desarrollada por Asín Palacios. Andrea Celli dedica especial atención al catolicismo de Asín y lo analiza en su contexto español y europeo. Su cristianismo, a pesar de situarse en la ortodoxia católica, «è espressione di una continuità tradizionale che non a caso si riconosce nei termini tomisti di una eterna *ley di continuità*» (pág. 98). Por otra parte, atribuye a la actividad comparatista de Asín matices de significado ya que para el autor no se trata tan sólo de una investigación neutra e imparcial sino de algo más complejo: «Comparare è il modo per

lui in certo senso di *realizzare* quell'annuncio di unità che è lo specifico di una católica storia Della salvezza, quasi incombendo alle forze del sacerdote disituare nel tracciato di questo piano providencial divino la spinta universalista della rivelazione coránica» (pág. 106).

Al estilo comparatístico del autor y al diálogo que sostuvo con Massignon se dedica el siguiente apartado, *Stile della comparazione*. Tal vez la idea más destacada sea la que justifica la ambigüedad del estilo de Asín en la combinación de un léxico científico y católico: «L'ambigüità della postura di Asín, come qualcuno ha suggerito, risiede in un lessico "científico" (cioè oggettivo, anche se allo stesso tempo ne rivendica orgogliosamente l'origine spagnola e católica) che gli impone massicce semplificazioni» (pág. 128). Retoma en la última parte de este segundo ensayo, *Escatología islamo-cristiana*, las críticas de Massignon y con ellas termina el capítulo que, junto a un apéndice bibliográfico, cierran el libro. Ampliamente anotado y documentado, el libro de Celli resulta un interesante recorrido filológico por teorías y personajes que en su carácter de fronterizos se van definiendo y variando a lo largo de las páginas del libro [TERESA SOTO GONZÁLEZ].

CRESSIER, PATRICE, MARIBEL FIERRO y LUIS MOLINA, *Los Almohades: problemas y perspectivas*, 2 vols., Madrid (CSIC, Monografías: Estudios Árabes e Islámicos), 2006, 1230 págs.

Pocas veces llegan a buen término esfuerzos tan importantes como el desarrollado por la Casa de Velázquez, el Departamento de Estudios Árabes (CSIC, Madrid) y la UMR 5648 (CNRS-Université Lumière-Lyon 2) para la realización de tres seminarios seguidos, celebrados en 2000, 2001 y 2002, y publicados bajo el título *Los Almohades: problemas y perspectivas*. Los dos volúmenes de los que consta la obra son las actas de aquellas reuniones y recogen un total de 38 contribuciones de especialistas

españoles, portugueses, franceses y marroquíes.

El tema es obviamente de un gran interés para la historiografía andalusí. Como afirman sus propios editores «la construcción política levantada por el movimiento almohade es sin duda la más grandiosa, la más sofisticada y la más original que haya tenido lugar en la Historia del Occidente musulmán, así como una de las más interesantes en el inmenso espacio histórico del islam» («Presentación», pág. xv). La extensión del territorio dominado por los Almohades alcanza a la totalidad de las regiones del islam occidental, aunque su conquista y control no estuvo exento de problemas. De hecho, esa expansión territorial no se completó hasta una fecha tan tardía como la del año 1203, cuando se conquistan las islas Baleares, o incluso hasta algo más tarde, con el sometimiento de Ifriqiya y la Tripolitania en 1205-1206.

Pero más allá de la expansión por este vasto territorio, su importancia y originalidad radican en la propia estructura de poder y en su mensaje. «Su doctrina permitió a los almohades separarse completamente del Oriente, algo que los almorávides no habían podido hacer [...] Pero desde el punto de vista doctrinal, ese imperio se encontraba en los límites de lo que se consideraba aceptable para un musulmán ortodoxo, y en algunos casos iba más allá de esos límites. Progresivamente, el propio régimen almohade se fue asimilando a las formas clásicas de gobierno y las novedades institucionales de los comienzos se fueron diluyendo de manera más o menos rápida. El poder fuertemente centralizado de los califas también fue adoptando formas más clásicas [...] La coherencia global del sistema se va perdiendo, permaneciendo tan solo la afirmación del fundamento mahdista del régimen, aspecto éste que podía aparecer como uno de sus elementos más chocantes» («Presentación», págs. XIX-XX).

La obra se divide en tres bloques ordenados por temáticas. El primero es denominado «Los vectores del mensaje Almohade (arte, epigrafía, numismática)». Son un total de once contribuciones que abarcan aspectos como la epigrafía, la numismática, la arquitectura, el registro ornamental

y las yeserías, los tejidos y la cerámica. El segundo bloque se titula «Organización política y militar. Ordenación del espacio». Es un grupo de trece artículos sobre la estructura del poder y la organización del Estado, desde la figura del califa a los linajes presentes en la administración, pasando por la Cancillería o el papel de la obra geográfica de al-Idrīsī. El tercer bloque se denomina «Doctrina, actividad intelectual y prácticas religiosas». Se trata de catorce trabajos que parten de la propia figura del *mahdī* Ibn Tūmart y las acusaciones y controversias sobre el antropomorfismo de los almorávides, para hacer un repaso por cuestiones como las prácticas jurídicas, la doctrina, la filosofía y la ciencia, o la organización de los sufíes y la relación del almohadismo con Tomás de Aquino.

Respecto al primero de estos bloques, los trabajos, obviamente, están realizados fundamentalmente desde la perspectiva del poder. La epigrafía, la moneda o el arte son la expresión del mensaje almohade y son vehículos de la ideología y de la propaganda oficial. En este sentido, su potencial como fuente de conocimiento queda de manifiesto en los trabajos presentados. En los casos de los estudios sobre numismática, la cronología de esta producción queda clara —aunque no siempre— en los propios objetos emanados desde el poder, pero en otros ámbitos como el de la epigrafía o las iluminaciones de coranes, es necesario afinar aún más. En cualquiera de ellos, es menester intentar fijar, además de las fechas de realización, los mensajes expresados. Estos se plasman no solo a través de la lengua, como en la epigrafía o en las propias monedas, sino también a través de los códigos presentes en cada una de las producciones. En este sentido, la propaganda alcanza a todos los ámbitos en los que el Estado Almohade puede, de una u otra forma, intervenir. Así, en la moneda, la creación de los *dirhams* cuadrados será una de las más originales y efectivas del nuevo régimen. Pero donde mejor puede apreciarse es en las producciones artísticas, donde los códigos estéticos serán los transmisores de la nueva ideología y la nueva doctrina. Estos códigos no solo se ceñirán a las yeserías

o el registro ornamental arquitectónico, sino que alcanzarán aspectos como el mencionado de la iluminación de coranes, los tejidos o la cerámica. Especial significación tendrán los programas constructivos, tanto militares como de representación, uno de cuyos hitos más importantes se encuentra en la capital andalusí, Sevilla, que conocerá un extraordinario desarrollo y una profunda remodelación.

El segundo bloque nos habla, en primer lugar, de la cuestión de las estructuras de parentesco en el mundo árabo-beréber. Es este, sin duda, uno de los principales temas dentro de la Historia del Magreb. En este sentido, el mundo almohade representa una especie de anomalía, ya que el movimiento se fundamenta en la figura del *mahdī*, cuyo origen tribal desconocemos. La original concepción del poder almohade es visible en la propia figura del califa y su actuación, que no obstante irá sufriendo una evolución, haciéndose progresivamente menos cercano y dotándose de una especie de «despersonalización» que irá acompañada de una cada vez más cuidada puesta en escena.

Pero la potencia del Estado almohade irá mucho más allá de la efectiva presencia de los califas mu'minés. A pesar de la falta de archivos, es posible rastrear la impronta almohade sobre las estructuras del Estado, especialmente en lo que a la Cancillería y la justicia se refiere. Parece ser entonces, de hecho, cuando se acuña el término *majzén* (*mahzan*), como señal de la importante construcción de las estructuras estatales. En este sentido se esgrimen algunos argumentos de peso como la aparente constitución de una verdadera red de correos o de información o la mayor envergadura de la administración de justicia, incluida la movilidad del personal que en ella desempeñaba su función. Pero también es fundamental comprender el papel de algunas de las instituciones originales del Imperio Almohade como los *talaba*.

La potencia del Imperio Almohade queda de manifiesto igualmente en la estructura y dimensiones de su ejército. La voluntad de controlar y

unificar el territorio y hacer frente a la expansión feudal y a las disidencias doctrinarias, harán que este aspecto se desarrolle de manera importante. Puede verse, por ejemplo, en el estudio sobre la marina. En su aspecto de defensa del espacio, el *ǧihād* no es más que otra faceta de esta actividad almohade, entendida no solo como defensa de las fronteras, sino también como la lucha contra las disidencias doctrinarias, especialmente contra los almorávides.

Para el desarrollo de esta potente administración y el control del territorio era necesario desplegar una eficaz política fiscal y monetaria, más allá del valor propagandístico de los *dirhams* cuadrados antes mencionados. Sin duda, el desarrollo y la implantación del Estado almohade supuso cambios en la organización del territorio que aún resultan difíciles de precisar. En este sentido, es interesante hacer notar las diferencias que se aprecian entre las dos orillas del Mediterráneo, al menos en lo referente a la fiscalidad, las élites y la reacción de las poblaciones ante el nuevo poder.

Por último, el tercer bloque temático nos adentra primeramente en cuestiones doctrinales, relacionadas con las distintas percepciones de las enseñanzas del *mahdī* Ibn Tūmart. Una de ellas será el análisis de aspectos teológicos desde la perspectiva oriental, emanada de las enseñanzas de la madraza Nizāmiyya de Bagdad. Otra será la acusación de antropomorfismo a los almorávides, que tendrá también una lectura política como justificación religiosa de la campaña militar de los almohades. Esta polémica tendrá en Averroes a un destacado participante. Pero el papel de Averroes no se ceñirá a los aspectos doctrinales, sino también y muy especialmente, a los importantes cambios jurídicos acontecidos en época almohade. Los cambios producidos en el tradicional mālikismo occidental, pero también sus continuidades, pueden verse en varios de los trabajos agrupados en este bloque.

En relación al poder califal, el derecho y la doctrina religiosa no serán las únicas fuentes de legitimación de su poder. La poesía desempeñará un

importante papel simbólico, pero también las cartas y la moneda, de las que ya hemos hablado anteriormente, y que en este bloque vuelven a ser tratados desde una perspectiva religiosa y simbólica.

Dentro de los estudios religiosos, la exégesis coránica ocupa un lugar central, tratada a propósito del *Tafsīr* de al-Qurtubī. En cuanto a la religiosidad, el sufismo pasará a desempeñar un papel de primer orden, no solo en cuanto que corriente religiosa, sino también en su proyección política. Finalmente, el libro dedica un espacio al ámbito científico, tanto en el estudio de las ciencias antiguas en época almohade como, especialmente, a la filosofía, donde destacan por encima de todas las figuras de Averroes y Maimónides.

Sin duda se ha producido un avance significativo en el conocimiento de los Almohades y su época, superando tópicos y una época no muy lejana en la que parte de la literatura científica apenas lograba superar una denominación genérica para todo el s. XII como el período de las «invasiones norteafricanas» o de los «imperios norteafricanos».

La obra ahora publicada es en buena medida la continuación de una serie de estudios dedicados a los Almohades¹ y de unas líneas de investigación que están dando unos más que interesantes frutos en los últimos años sobre esta temática. A este respecto, como dicen sus editores en la presentación, habría que considerar estos dos volúmenes más como una obra colectiva que como meras actas.

En este sentido, vale la pena tener en cuenta otra obra colectiva aparecida recientemente que viene a complementar la ahora reseñada. Se trata del libro coordinado por Magdalena Valor, José Luis Villar y José

¹ *Al-Qanṭara*, 18 (1997), págs. 293-490; MARIBEL FIERRO y M.^a LUISA ÁVILA (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*. IX. *Biografías almohades*. I, Madrid, 1999, y M.^a LUISA ÁVILA y MARIBEL FIERRO, (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*. X. *Biografías almohades*. II, Madrid, 2000.

Ramírez, titulado *Los Almohades. Su patrimonio arquitectónico y arqueológico en el Sur de al-Andalus*². Fue publicado por la Consejería de Relaciones Institucionales de la Junta de Andalucía en el año 2004.

No obstante, a pesar de estos importantes avances, queda pendiente aún una gran labor. Lo señalan P. Cressier, M. Fierro y P. Guichard en la presentación; en primer lugar «las condiciones materiales del inicio de un almohadismo asociado estrechamente a la figura de Ibn Tūmart, vía en la que sólo se podrá avanzar a través de una aproximación arqueológica convenientemente planificada. La segunda tiene que ver con el impacto del movimiento almohade en Oriente [...] La tercera vía tiene que ver con el impacto del movimiento almohade en el Occidente cristiano» («Presentación», pág. I).

Sin embargo, podrían señalarse más líneas de investigación, algunas en marcha, pero otras más difíciles de poder poner en práctica. Destacaremos, a nuestro juicio, dos que consideramos esenciales: una tiene que ver con nuestra formación como arqueólogo, disciplina que está ofreciendo resultados y modelos de interpretación histórica que se revelan esenciales, no sólo cuando las fuentes escritas escasean, sino como una forma científica de aproximación a la realidad histórica a través de la cultura material. En el libro que ahora se reseña pueden verse algunos ejemplos, pero también algunas ausencias que sí estuvieron presentes en los seminarios organizados entre los años 2000 y 2002. Desde esta perspectiva, debería de hacerse hincapié especialmente en lo referente al desarrollo sufrido por las fuerzas productivas y a la relación de las comunidades andaluseses, especialmente las comunidades rurales, con el Estado. Pero también es necesario investigar más sobre los cambios producidos en el s. XII en la organización del

² MAGDALENA VALOR PIECHOTA, JOSÉ LUIS VILLAR IGLESIAS y JOSÉ RAMÍREZ DEL RÍO (coords.), *Los Almohades. Su patrimonio arquitectónico y arqueológico en el Sur de al-Andalus*, Sevilla, 2004.

territorio y el poblamiento, más allá de las técnicas y estructuras defensivas o las rutas establecidas para las comunicaciones oficiales o el paso de los ejércitos califales.

La segunda cuestión es esencial si queremos comprender en profundidad la propia Historia de al-Andalus. Se trata de profundizar más en el conocimiento de la realidad Norteafricana para poder realizar un verdadero estudio conjunto o comparativo. Es una cuestión que se pone de manifiesto o, como mínimo, se deja entrever en muchos de los trabajos que se reúnen en esta obra. La especificidad o no de al-Andalus es esencial para conocer nuestra Historia, del mismo modo que las influencias mutuas, los contactos, migraciones, intercambios, etc. Es, además, una cuestión de indudable actualidad en nuestro mundo, no solo en las relaciones de Europa con el Norte de África, sino también a nivel global [José M.^a MARTÍN CIVANTOS].

CRUZ PALMA, ÓSCAR DE LA, *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572-1638)*, Madrid (CSIC, Nueva Roma, 26), 2006, 304 págs., 21 láms.

El estudio y edición de la traducción latina del Corán atribuida al Patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572-1638), realizada por Óscar de la Cruz, es la primera publicación de un amplio proyecto de investigación de estudio y edición de los textos que sirvieron para la percepción del Islam en la Europa latina. En este proceso las traducciones del árabe al latín del Corán y otros textos islámicos que se fueron realizando a lo largo de las Edades Media y Moderna fueron un instrumento importante que ayudó a los cristianos latinos a renovar y profundizar su visión sobre Mahoma y el Islam deformada por leyendas e interpretaciones malintencionadas y denigrantes.

La primera traducción latina había sido realizada en España por Robert de Ketton e impulsada por el Abad de Cluny, Pedro el Venerable, en 1143

con la finalidad de ayudar a los planes del Abad a la refutación del Islam. La traducción atribuida al Patriarca C. Lúcaris en la primera mitad del s. xvii, antecede a las de Germán de Silesia en 1669 y Ludovico Maracci en 1698, que cierran el ciclo de estas traducciones al latín.

Nos quedan en la duda cuáles fueron las motivaciones que impulsaron esta traducción y se plantean serios problemas con respecto a la autoría y momento de la traducción. Los dos manuscritos que la conservan, de las Bibliotecas de Kassel y Zürich, copia del anterior, no aportan datos para su solución.

En el estudio que precede a la edición del texto el editor analiza todos esos aspectos y considera exhaustivamente todos y cada uno de los testimonios de la bibliografía referente al Patriarca de Constantinopla, del que no consta fehacientemente un gran conocimiento del árabe y da noticia de la reciente identificación del manuscrito de Kassel por parte de H. Bobzin. De su análisis deduce la fundada hipótesis de que nos encontramos ante «un borrador de trabajo sobre una traducción latina del Corán, de momento anónima, incompleta y en pleno proceso de elaboración».

El estudio textual, presentado de forma clara y minuciosa con láminas que ilustran el estado de la copia, ofrece las pruebas de la hipótesis de este proceso de redacción en el que aparecen entremezclados con la traducción latina del Corán diferentes comentarios coránicos y fragmentos nuevamente traducidos. Ello da lugar al amplio apéndice de *Fragmenta iterata et commentaria in Alcorano*, recopilado por el editor a continuación del texto del Corán y que proporciona todo el trabajo realizado por el traductor contenido en los manuscritos.

La edición que nos ofrece Óscar de la Cruz es un serio trabajo de análisis y crítica textual de una obra inédita que nos da a conocer uno de los últimos eslabones de la cadena de traducciones latinas del Corán en la Europa latina [JOSÉ MARTÍNEZ GÁZQUEZ].

DAKHLIA, JOCELYNE (éd.), *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Tunis-Paris (Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain & Maisonneuve et Larose), 2004, 561 págs.

La obra que aquí reseñamos contiene los resultados de un proyecto de investigación dirigido por Jocelyne Dakhliá sobre un tema que hasta la fecha no había sido tratado con suficiente profundidad. Consiste en realizar un estado de la cuestión sobre la historia lingüística del Magreb, haciendo hincapié en la interacción de diversas y diferentes lenguas desde una época remota hasta la actualidad, todo ello con un enfoque multidisciplinar que abarca tanto una perspectiva sincrónica, como diacrónica.

El objetivo principal de este proyecto consistía en poner a trabajar juntos a historiadores, lingüistas, sociolingüistas, antropólogos y dialectólogos, para que a través del diálogo interdisciplinar se consiguiera un fructífero resultado. Una situación que ofrece al lector una visión más amplia, traspasando ciertas ideas manidas provocadas por la visión monolítica impuesta desde las políticas postcoloniales.

De esta manera, uno de los aspectos que conviene señalar sobre este libro es la diversidad de fuentes empleadas en la elaboración de los diferentes trabajos: crónicas históricas, relatos de viaje, textos literarios, datos lingüísticos recogidos en el terreno, canciones, obras científicas, etc., con lo que se consigue un panorama muy completo del objeto de estudio.

Los textos aquí presentados son el resultado del mencionado proyecto y de un congreso que tuvo lugar en Túnez, los días 16 y 17 de junio de 2001, todo ello bajo el auspicio de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París y el Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain de la ciudad de Túnez.

La obra está organizada en ocho bloques temáticos compuesto cada uno de cuatro trabajos, excepto el primero y el séptimo que contienen

tres. Cada uno de ellos, concluye con un texto en el que diferentes autores, historiadores y lingüistas (J. Ch. Depaule, A. Sebti, S. Bargaoui, J. L. Amselle, J. Lentin, M. E. A. Ben Achour, S. Branca-Rosoff, J. Ph. Bras) analizan el contenido de los estudios aquí presentes. Una muy buena idea que ayuda al lector a comprender la obra en su conjunto, pero que a veces lo confunde pues estas lecturas transversales no tratan sólo los textos de cada bloque, sino que también hacen referencia a estudios situados posteriormente por lo que, si se ha seguido el orden lógico de lectura, aún no se han leído.

El primer bloque trata sobre situaciones plurilingües en la historia del Magreb. El primero, de H. Jaïdi, se refiere a la larga evolución de la lengua neopúnica en la región oriental del África romana, lo que indica la pervivencia de la cultura púnica en algunas ciudades a pesar de los progresos de la romanización. En el segundo, A. Nef nos habla de la situación de Sicilia en el siglo XII, donde las fuentes empleadas confirman una repartición regional de las lenguas presentes, pero sin distinciones muy rígidas que supondrían la existencia de identidades culturales monolíticas. La autora expone cómo los soberanos de la isla impulsaron este ambiente cultural diverso con una política lingüística que promovía el uso de todas las lenguas en los diferentes ámbitos, con un uso rígido en el terreno administrativo, pero no en la esfera religiosa.

El tercer artículo, de D. Caubet, sitúa los dialectos magrebíes en la historia, estableciendo una relación entre la situación sincrónica de estas lenguas con la historia del poblamiento del Magreb. La autora defiende el recurso a las crónicas históricas y a los textos antiguos para encontrar el valioso material que ayude a la reconstrucción diacrónica de los dialectos magrebíes.

El segundo bloque está dedicado a las situaciones de reapropiación de lenguas exógenas y su mezcla con las autóctonas. Así, A. El Moudden nos describe la influencia de la lengua del imperio otomano, el turco,

sobre las variedades del árabe en Marruecos, el cual nunca formó parte del imperio, y donde encontramos su huella tanto en la cultura oral, como en la escrita. L. Maziane señala la importancia del elemento castellano en el vocabulario marítimo de algunos puertos marroquíes como el de Salé, donde se instalaron exiliados procedentes de España en la segunda mitad del siglo XVII. B. Vincent también trata la presencia de la lengua española en el norte de África, refiriéndose a los moriscos hispanófonos, instalados mayoritariamente en el Magreb oriental, pero también en algunas zonas de Marruecos. Según el autor, la lengua española sobrevivió en la región hasta la mitad del siglo XIX, por lo que penetró en la sociedad y lenguas marroquíes por varias vías diferentes. Por último, D. Puccio describe la influencia del árabe en Palermo, patente en la actualidad principalmente en la toponimia. Según la autora, la revitalización de la herencia árabe desde varios puntos de vista responde a una estrategia política, donde la alteridad árabe ha conseguido marcar la identidad social en el seno de una misma ciudad.

El tercer bloque está dedicado a las lenguas dominadas o desposeídas. Éste es el caso del bereber que es tratado en los dos primeros trabajos. Así, M. Tilmatine se refiere a la presencia de esta lengua en Al-Andalus, la cual tuvo un importante uso a nivel oral que ha quedado completamente oscurecido por su inexistencia en las fuentes escritas. El autor recurre a fuentes árabes, como un tratado de botánica medieval, para demostrarnos que es necesario acudir a fuentes hasta ahora no explotadas para conseguir nuevos resultados y abrir otras perspectivas. A. Bounfour demuestra que, partiendo de los manuscritos a nuestra disposición, es posible reconstruir parte de la historia de la lengua bereber, particularmente del tachelhit, desde varios aspectos: la escritura, la fonética o la evolución léxica. Además, también nos indica el uso y función de esta lengua a partir del siglo XII, es decir, contribuir a la mejor comprensión del musulmán berberófono y su arabización. H. Bouzineb expone el caso de los moriscos empleando

la lengua de los cristianos, una vez perdieron la lengua árabe. El recurso de estos musulmanes de escribir la lengua española con caracteres árabes responde a motivos religiosos, pues identificaban el árabe con la lengua del Islam, algo que se convertirá con el paso del tiempo en un rasgo distintivo de la literatura morisca. En último lugar, la intervención de E. H. El Moujahid nos habla de la interacción de las lenguas en uso en Marruecos: el árabe clásico, el árabe dialectal y el amazigh, exponiendo los diversos enfoques e interpretaciones que han utilizado los especialistas para explicar la situación. Todo ello para abogar por la necesidad de los estudios interdisciplinarios realizados sobre sólidas bases epistemológicas y metodológicas.

El cuarto bloque nos sitúa frente a las dinámicas de la mezcla de lenguas. En el primero, de N. Lafi, se expone la situación de la *lingua franca* y la lengua árabe en los mercados de Trípoli en el siglo XIX. La autora desmitifica el papel desempeñado por esta *lingua franca* en el área mediterránea, afirmando que no se trataba de una lengua como tal, y que su estatus en relación con las otras lenguas presentes, sobre todo con el árabe, es prácticamente desconocido. L. Blili hace una reflexión sobre la mezcla cultural a través del vestuario de la corte en Túnez en el siglo XIX. Así, los movimientos y contactos de población, acentuados en este siglo por diversas circunstancias, no sólo provocaron la interacción de lenguas, sino de culturas, produciéndose mutuas influencias relacionadas con la alimentación, el mobiliario y las costumbres en cuanto al vestido. No obstante, según la autora, el principal motor del cambio estuvo ligado a un movimiento político realizado desde el Estado otomano. En tercer lugar, N. Planas describe las prácticas lingüísticas en el área mediterránea en época moderna, a partir de dos tipos de fuentes: los relatos de viaje en tierras del Islam y la documentación de la Inquisición española. La autora afirma que la comunicación se realizaba en diferentes lenguas y no responde a un modelo generalizado, el de la *lingua franca*. Los usos

lingüísticos variaban, pues, según las circunstancias y la competencia de los hablantes. Para acabar, J. Dakhli analiza el problema de la desaparición de la *lingua franca* y su posible huella en las prácticas lingüísticas del Magreb contemporáneo. Según la autora, las fuentes magrebíes permiten afirmar que la difusión de ésta en las lenguas orales era mayor que la que se ha supuesto, por lo que el *franco* no era sólo característico de un medio estrictamente alógeno. Posteriormente, una intención errónea, basada en evitar la aculturación colonial, ha intentado hacer desaparecer esta huella en el árabe y el bereber.

El quinto bloque trata sobre las interferencias y las personas que las vehiculan. Así, T. Mansouri aborda la situación de los intérpretes, los jefes de aduana o los mercaderes que ejercieron de mediadores en la transmisión lingüística y los intercambios. El autor afirma que la importancia de esta función es tratada de forma diferente en las fuentes árabes que en las europeas. El trabajo de D. Yayouche analiza el papel del médico andalusí Ibn Zuhr como transmisor de interferencias lingüísticas a través de sus obras médicas, las cuales contienen un gran número de términos científicos alógenos, lo que suponía una novedad en el contexto de las obras médicas de la época. Este autor medieval contribuye en gran manera a demostrar la capacidad de la lengua árabe para adquirir préstamos de lenguas muy diferentes y asimilarlos fonética y semánticamente. El trabajo de M. Meouak demuestra cómo los relatos de viaje ofrecen al especialista una multitud de datos de diversa índole. Para ello, analiza dos obras de Venture de Paradis que transmiten los usos y las costumbres de la Argelia de su época, pero también las prácticas lingüísticas de la región con la alternancia de registros y la presencia de préstamos del turco y de las lenguas europeas, todo un espejo de la situación sociolingüística del Argel del siglo XVIII. Cierra este bloque el trabajo de K. Bendana quien hace un elogio crítico de la traducción como «una acción de apropiación efímera que puede dejar huellas duraderas en la vida cultural o intelectual». De esta

manera, el papel de un traductor o de un intérprete es crucial en el ámbito político, comercial y lingüístico.

El bloque número seis aborda el asunto de los territorios y las fronteras de las lenguas. Comienza con el artículo de M. A. Haddadou que trata sobre las capas diacrónicas del vocabulario bereber, demostrando la existencia de estructuras comunes, sobre todo con el árabe, pero también con el púnico, el latín, voces comunes del área mediterránea, el turco, el francés, etc. Todo ello como resultado de los diversos contactos con otras lenguas y civilizaciones. F. Benramdane realiza un estudio de la toponimia de una región argelina para analizar su evolución pasando por diversas etapas desde la antigüedad hasta la postcolonización, demostrando su relación con la situación de contacto de lenguas. De esta manera, el autor entronca con la problemática de la memoria y la identidad colectiva en su dimensión lingüística. El siguiente capítulo realizado por T. Baccouche y S. Mejri presenta el proyecto de un trabajo realizado por un equipo tunecino, se trata del Atlas Lingüístico de Túnez. Para ello, utilizan la «ruptura» como herramienta de trabajo, y describen los diferentes niveles en los que se «sitúa la disyunción entre el sistema de salida que es el árabe literal y el nuevo sistema que se elabora que es el dialectal» (*sic*). Los autores exponen otros detalles de su método de trabajo para intentar acaparar una realidad lingüística muy heterogénea. M. Benabbou y P. Behnstedt describen la situación lingüística del noreste de Marruecos, para delimitar la frontera entre el árabe y el bereber en esta región. Demuestran que en esta región marroquí, la lengua bereber está en claro retroceso, que los límites entre ambas lenguas son muy dinámicos, aunque cambian lentamente, y que existen algunas zonas de transición que demuestran de nuevo que las fronteras lingüísticas nunca son abruptas.

El bloque séptimo engloba varios trabajos relacionados con las novedades de los nuevos tiempos. Así, el trabajo de H. Miliani revisa la evolución de la canción como ejemplo perfecto del proceso de cambio

en las prácticas lingüísticas argelinas, influyendo en ambos aspectos la urbanización y los contactos lingüísticos y culturales. El artículo de Kh. Taleb-Ibrahimi analiza el contacto de lenguas entre los jóvenes de un barrio de la capital argelina. El resultado es la aparición de un sociolecto específico, formado por una gran heterogeneidad de elementos, y unas prácticas lingüísticas que intentan romper con las normas, una situación que traduce su propia inseguridad lingüística. Para acabar, el trabajo de L. Messaoudi trata sobre los tecnolectos en Marruecos, los cuales aparecen en todos los ámbitos y están en continua evolución. En ellos la lengua fuente suele ser el árabe estándar, el marroquí o el francés, desde donde el préstamo toma nueva forma y se integra en el árabe marroquí. Este hecho responde a necesidades de comunicación cada vez más acuciantes.

Por último, el bloque octavo trata el tema de la lengua en los estados modernos. O. Yermèche demuestra cómo la transcripción francesa ha transformado el sistema antroponímico argelino, dando origen a formas patronímicas híbridas entre las lenguas presentes en la escena lingüística del país. F. Bouhadiba reflexiona sobre la cuestión lingüística en Argelia en la que se debe llegar a un acondicionamiento de la situación que tenga en cuenta a todos los miembros de la comunidad, y que respete la complejidad de los contextos político, social y económico del país. Z. Iraqui Sinaceur realiza un estado de la cuestión sobre el préstamo lingüístico en el árabe marroquí, un fenómeno que asegura la supervivencia de la lengua y su vitalidad. En la actualidad, las dos lenguas usadas como fuente de procedencia del préstamo son el árabe clásico y el francés, lo que demuestra, según la autora, la existencia de cierta incongruencia entre la política de arabización y la verdadera realidad lingüística del país. El trabajo de N. Jerad trata sobre la política lingüística en el Túnez postcolonial, donde hace un recorrido por las diferentes etapas y reformas que se han realizado en este país. Afirma, como en el caso anterior, la existencia de diferencias entre la política lingüística y las prácticas lingüísticas reales, para concluir

que situar a las lenguas en competencia directa es un error que sólo conduce a luchas políticas e ideológicas.

Para acabar, añadiremos que este trabajo colectivo es fundamental para quienes se interesen por la historia lingüística del Magreb. Un ejemplo que nos demuestra cómo la sinergia entre historiadores y lingüistas sólo puede dar resultados tan positivos como éste. Sólo añadir que habría sido necesario incluir algún estudio sobre Malta y Mauritania para conseguir una visión completa del Magreb y de los territorios donde llegaron los dialectos árabes magrebíes [ÁNGELES VICENTE].

FERRER I MALLOL, M.^a TERESA, ISABEL MONTES ROMERO-CAMACHO, GERMÁN NAVARRO ESPINACH y JOSÉ FRANCISCO EGEA GILABERTE, *Fuentes documentales para el estudio de los mudéjares*, Teruel (Centro de Estudios Mudéjares), 2005, 160 págs.

La historia de las minorías confesionales ha experimentado en las últimas décadas un desarrollo espectacular siendo un tema estrella y uno de los sectores que más ha visto ampliado sus horizontes, si bien todavía nos encontramos un poco lejos de llegar a resultados satisfactorios que nos permitan entender adecuadamente las formas de interrelación entre las comunidades cristiana, musulmana y judía. Estas minorías étnico-religiosas eran gente de diferente fe, presas de la marginación y de la exclusión ideológica hasta no se sabe qué circunstancias, que al no tener sitio en la religión y en la cultura dominantes, eran considerados grupos peligrosos para las mismas bases del orden social; siendo, además, ellos mismos muy conscientes de su propia diferencia. A pesar de los escasos rastros dejados en la documentación escrita, en la que nunca se les llama «mudéjares», sino *moros* o *sarracenos*, este término se utiliza, entre otras razones, para contraponerlo al de «moriscos», cuya característica fundamental que los distingue es eminentemente religiosa, es decir, el mudéjar conserva (porque

quiere y le dejan) la práctica del Islam en una sociedad cristiana, mientras que una vez convertido al cristianismo se transforma en morisco, con un *status* y una problemática completamente diferente.

Para el caso concreto de la minoría mudéjar y morisca, dicho interés relativamente reciente lo prueba, por ejemplo, la laudable organización de periódicos e imprescindibles puntos de reunión para los estudiosos nacionales y extranjeros, como son los prestigiosos foros que acogen los *Simposia Internacionales de Mudejarismo*, que se vienen celebrando en la capital turolense cada tres años desde 1975 hasta el último en 2005 conmemorando «Treinta Años de Mudejarismo: memoria y futuro», como vehículo impulsor de las investigaciones realizadas y estímulo para las más jóvenes promociones.

Inmersos en la misma preocupación por el estudio de esta temática de la mayor modernidad historiográfica, el Centro de Estudios Mudéjares inició a partir de 1997 una nueva línea de actividades paralela a la labor científica que venía desarrollando desde su creación en 1993 como institución promovida por la Diputación Provincial de Teruel, el Ayuntamiento de Teruel, el Gobierno de Aragón y la Caja de Ahorros de la Inmaculada, adscrita al Instituto de Estudios Turolenses pero con personalidad jurídica propia y con ya casi catorce años de existencia formal (Véase su memoria *Centro de Estudios Mudéjares. Memoria 1993-2003*. Teruel, 2004). En este sentido, se programan iniciativas de carácter divulgativo y sociocultural con el fin de acercar a la sociedad en general y fomentar el conocimiento de los diferentes aspectos del mundo mudéjar y morisco tanto de la propia comunidad autónoma de Aragón como del resto de España. Por ello, en colaboración con la Obra Social de la Caja de Ahorros de la Inmaculada y bajo la coordinación de su entonces director Esteban Sarasa Sánchez, se organizó la convocatoria anual de un curso estructurado en una serie de conferencias impartidas por especialistas, vinculados a distintas universidades y entidades españolas, sobre cada una de las materias, y

abordadas con un tratamiento asequible y ameno, preservando la calidad en los contenidos.

Ante este fenómeno de difusión, el interesado cuenta ahora con un volumen nacido del fruto de las lecciones impartidas en aquel ciclo de cuatro conferencias públicas que durante el año 2005 versó sobre las “Fuentes documentales para el estudio de los mudéjares”, y que tuvo lugar en el Salón de Actos del Servicio Cultural CAI (c/ Joaquín Arnau, 3, Teruel) durante los días 11-14 de abril de 2005. En él se ofrece información sobre algunos archivos a los que el investigador debe recurrir para abordar particularmente el análisis de la minoría mudéjar: en especial, el Archivo de la Corona de Aragón, el Archivo General de la Casa Ducal de Medinaceli, los archivos notariales y los archivos municipales.

La selección de temas y de expertos en base a su profundo conocimiento del tema tratado, responde a un doble criterio: por una parte ha primado la especialización en cada una de las materias desarrolladas, pero también se ha tenido especial cuidado en que estuvieran representados la mayoría de territorios que a lo largo de los siglos medievales formaron parte de ese amplísimo marco que son el conjunto de reinos ibéricos y estados peninsulares con presencia y concentración de población islámica tanto en la corona aragonesa como en menor medida en la castellana. Ello ha permitido que, sin perder la libertad que cada ponente asume, todo este compendio de conferencias tenga una lógica coherencia interna, que permite referirse a la posibilidad de consultar simultáneamente archivos de carácter real, nobiliario, notarial y local, lo que constituye una garantía añadida de eficacia en el manejo y contraste de fuentes heterogéneas, pero sobre todo de múltiples instituciones productoras de documentación, ya sean públicas o privadas.

La variada gama de fuentes archivísticas explorada, con naturalezas institucionales diversas y grados de intencionalidad complementarios, hace gala de una tipología documental bastante amplia, que sin duda hace

que nos enfrentemos a uno de los instrumentos pragmáticos más útiles, y, por ende, un punto de referencia indispensable para los interesados en este campo científico del saber histórico, que depara una función social evidente acorde con los tiempos que corren.

Todas las contribuciones presentadas en el libro se centran en la labor de sondeo realizada en los principales archivos españoles que albergan una documentación que se encuentra dispersa, lo que exige un manejo extensivo de cada uno de los fondos archivísticos, cuyos respectivos autores coinciden en ir desmenuzando sección por sección y serie por serie, poniéndose de manifiesto un estado de la cuestión general sobre los primeros resultados obtenidos, así como el camino de apertura que siembra nuevas inquietudes, brindadas principalmente en las recíprocas conclusiones donde se dan algunas sugerencias de perspectivas de investigación para el futuro.

En primer lugar, María Teresa Ferrer i Mallol de la Institución Milà i Fontanals (CSIC) de Barcelona, recoge vastísimas observaciones para «El Archivo de la Corona de Aragón», antiguo Archivo Real, que junto al Archivo del Vaticano, son dos de las mejores oficinas para el estudio de la Edad Media tanto por la cantidad como por la calidad de documentación que conservan, el primero con la ventaja de poseer una documentación más vivaz, descriptiva y menos retórica que el segundo. Creado por Jaime II de Aragón en 1318, actualmente ha visto constituido su patronato y ha sido proclamado Patrimonio Europeo, al ser elegido un lugar emblemático fundamental para conocer la historia del Mediterráneo y por tanto de Europa, que simboliza y demuestra la enorme riqueza de un «archivo vivo» que sirve de referencia para el ciudadano europeo contemporáneo, representando la misma diversidad social, cultural y política de nuestro Estado.

Concretamente, para la documentación sobre los mudéjares, el ACA ofrece fondos de una extraordinaria importancia, cuya fuente básica es la Cancillería Real, especialmente la serie de registros (iniciada en la segunda

mitad del siglo XIII), aunque también la de pergaminos y cartas reales, sobre todo la tan abundante correspondencia recibida durante el reinado de Jaime II apodado «El Justo» (1291-1327), al margen de las secciones compuestas por la Real Audiencia, el Real Patrimonio y las Órdenes militares. En el prolijo comentario sobre las diferentes series existentes (*Comune, Gratiarum, Officialium, Diversorum, Curiae, Registros del Sello Secreto, Inquisitorum* y *Sententiarum, Maioricarum*, entre otros registros de contenido económico-fiscal y de índole más especial, como los de las reinas e infantes y los procesos) cabe destacar el valor del ingente catálogo sobre las morerías aragonesas preparado por Blanca Basáñez, que aunque sólo haya visto la luz el primer volumen (que va de 1291 a 1310), ya se ha consolidado como un material de obligada consulta. En este punto, la relatora advierte que es cuanto menos sugerente avisar que pese a la aparente ordenación temática de estos registros, el investigador debe reparar en cada uno de ellos, pues su contenido resulta relevante para cualquier tema que se estudie, debiendo juntar todas las caóticas piezas del rompecabezas; por lo que recomienda emprender estudios sobre períodos cortos de tiempo.

Con relación a los «Archivos de la nobleza», confiados en segundo término a la Dra. Isabel Montes Romero-Camacho de la Universidad de Sevilla, se pone de relieve la definición de los archivos familiares y personales como «nudos menores» dentro de la gran estructura de la documentación local, regional, estatal o mundial, pero enormemente valiosos porque aportan un tipo de información que no suele estar recogida en la esfera pública, igualmente necesaria para acometer un intento de historia total. Dentro de estos archivos particulares pueden englobarse tanto los pertenecientes a viejas casas nobiliarias, como a algunos individuos que tuvieron un papel protagonista en la política, el arte, la literatura, la milicia o la Iglesia... y que, por tanto, han expedido o continúan emitiendo expediente correspondiente a la imponente diversidad de actividades desplegada bien por una familia o por muchos de sus componentes.

Normalmente, son archivos que cuentan con series muy cortas, que comprenden documentos de tipología muy diferente, como también lo son su formación, composición y estado de conservación.

Tras esta premisa introductoria, en su aportación sobre el argumento que nos ocupa, señala la localización de las fuentes relativas a los mudéjares ubicadas en los archivos estatales, diferenciando los de gestión estatal (primordialmente la sección Nobleza del Archivo Histórico Nacional, que integra cerca de noventa archivos nobiliarios de distinto origen) de los de la autonómica (Archivo del Reino de Valencia, de Mallorca, de Galicia, frente a otros archivos históricos provinciales menores), que encuadran ambos extensos tipos documentales tanto de carácter patrimonial como señorial. Toma como modelo el Archivo General de la Casa Ducal de Medinaceli, el cual empezó a formarse con la primera ordenación de los fondos del condado de Ampurias y el ducado de Segorbe, a los que con el tiempo se fueron añadiendo otros muchos linajes resultado del mantenimiento de una secular política matrimonial. Este milenarismo archivo, que sólo se puede comparar, en cantidad y calidad, al Archivo de la Casa Ducal de Alba, compila retazos de interés histórico acerca de los núcleos musulmanes situados en los muchos señoríos que integraron la jurisdicción dependiente de la Casa de Medinaceli, así como aquellos en los que el dominio era compartido o bien en lugares de población mixta. Sus estudios hasta la fecha han sido más bien pocos, con lo que cabe augurar un buen porvenir para los trabajos que aprovechen como base la meritoria documentación generada por este centro neurálgico de dilatadas dimensiones territoriales.

Por cuanto respecta a los «Archivos notariales», el Dr. Germán Navarro Espinach, profesor titular de la Universidad de Zaragoza, estructura su disertación en cuatro partes: el control de la lengua y de la escritura como forma de poder; las diferencias entre los alfaqués mudéjares y el notariado cristiano de la Baja Edad Media; algunos problemas de explotación y

aprovechamiento de datos en fuentes notariales todavía a principios del siglo XXI mal conocidas y poco utilizadas por la excesiva complejidad que las caracteriza, ligados fundamentalmente a dos hechos, su cuantificación con vistas a controlar la especialización clientelar y su representatividad por cuanto refiere al fenómeno de la exclusión social diferencial; y, por último, la tipología documental y los modelos de investigación en Aragón y Valencia, como dos de los enclaves más propicios para el desarrollo de las comunidades mudéjares para afrontar un deseable paradigma de historia comparada.

Considera que los fondos notariales constituyen fuentes primarias solventes para interpretar la actividad humana, ya que sus actos acopian testimonios vertidos por protagonistas anónimos que esbozan la cotidianidad de las relaciones familiares, vecinales o laborales, con sus solidaridades y sus conflictos, sus momentos festivos y sus horas más confusas y amargas, fijando por escrito toda serie de acuerdos o pactos tan relevantes para ellos que querían otorgarles autenticidad y dejarlos recogidos y reconocidos de una manera oficial. En su exposición, reivindica también la potencialidad que radica en rastrear todo tipo de fuentes, puesto que aunque generalmente nos encontremos con noticias escasas y dispersas, se encuentran algunas de ellas con personalidad propia, como son las actas judiciales, donde mejor oímos la voz de los mudéjares, acostumbrados como estamos a la frialdad de las cartas de población y los fueros, los documentos fiscales o gran parte de lo que cuentan los libros notariales, espejo fiel del devenir diario coetáneo. Al tiempo que sigue insistiendo en la fortaleza de la prosopografía como clave de análisis al hablar de las posibilidades que prometen los archivos notariales en beneficio de la historia social mudéjar. Por esto, aboga a modo de reto la búsqueda de la renovación metodológica del mudejarismo español y la creación de unas bases de consenso historiográfico más profundas y eficaces sentadas en el trabajo en equipo y en la máxima cooperación interdisciplinar.

Por su parte, los «Archivos municipales», son tratados por D. José Francisco Egea Gilaberte, archivero de la Diputación Provincial de Zaragoza, quien proyecta una portentosa dualidad entre los motivos que han conllevado a su menor utilización y consiguiente desatención en relación al resto de categorías de archivos. De una parte, la falta de organización que tradicionalmente han venido sufriendo la mayoría de ellos, lo que nos impedía saber qué documentación había entre sus fondos; razón en contra de la cual a partir del año 1980 se está trabajando mediante actuaciones promovidas por distintos entes. Y de otra, la irreversible pérdida de gran parte del patrimonio documental a causa de circunstancias coyunturales y adversas (guerras, falta de medios adecuados, etc.) que les han afectado. Sin embargo, la documentación municipal se presta a conocer la intervención del propio municipio o concejo en aquellas acciones encaminadas a defender y ampliar los intereses de sus vecinos ante las distintas instancias del poder y a ordenar la convivencia interna. En consecuencia, se trata de un tipo de documentación sugestiva que garantiza la conservación de los deberes y obligaciones comunes.

Paralelamente, centra una exclusiva atención en la villa zaragozana de Borja, ejemplo de archivo municipal que alude a cientos de documentos cuya descripción hace referencia directa a los sarracenos y moriscos, a sus aljamas y dentro de ellas a la demografía, geografía urbana, marco jurídico que regula las relaciones con el concejo cristiano y con otras dependencias, órganos de gobierno y administración, actividades económicas, actos protocolarios en conmemoraciones y celebraciones, pago de impuestos y tributos, censales y pensiones anuales, conflictos y revueltas antiseñoriales, entre un largo etcétera. Finalmente, subraya que aunque en su origen, esta clase de documentación no se produjo con tal objetivo, hoy son inconmensurables los municipios que conservan fuentes sobre este colectivo mediocre (más de 700 solamente en Aragón) y contamos con transcripciones y corpus documentales de parte de estos fondos, con guías

e inventarios con grados de descripción más o menos sondeables, así como con el avance en la fructífera tarea de digitalización, donde ya se puede disfrutar de la consulta de las series diplomáticas y de libros o manuales de actas preferentemente valiosos para el período medieval. Cada uno, eso sí, resultado de su propia idiosincrasia, porque en cuestión de organismos locales nunca se puede llegar a generalizar.

No obstante, la labor en sendos casos no está ni mucho menos concluida, pero pensamos que la información rescatada en la obra es lo suficientemente amplia y expresiva como para dar apoyo a las hipótesis trazadas y garantizar la total comprensión y evolución del legado analizado. En suma, nos debe quedar diáfana la idea de que no podemos intentar el acopio absoluto de estas fuentes, pues a las dificultades prácticas de llegar a su completo vaciado, se une la seguridad de no disponer de la totalidad de los registros producidos, ni en el caso de que esto sucediera, la totalidad de los actos realizados.

A modo de colofón, quiero dejar constancia de que estamos ante una herramienta de referente heurístico muy completo que propone un balance de fuentes documentales y unas propuestas metodológicas que dejan abiertas al futuro nuevas estrategias y líneas de acción para poder seguir iluminando las vidas de estas gentes anónimas del pasado mudéjar. Pues, como apuntó el mismo profesor Navarro en la conferencia de clausura del *X Simposio de Mudejarismo*, todavía queda mucho por hacer en este tema no sólo por el hecho de poder investigar nuevas fuentes, sino especialmente porque cada vez aflora más la imperiosa necesidad de volver a reflexionar y repensar lo que ya está publicado y verlo desde otros puntos de vista complementarios, confrontándolo con las novedades que se están produciendo día a día pero, sobre todo, volviendo a leer aquello que dijeron quienes con gran audacia nos precedieron [CONCEPCIÓN VILLANUEVA MORTE].

GALMÉS DE FUENTES, ÁLVARO, *Tratado de los dos caminos. Por un morisco refugiado en Túnez (Ms. S 2 de la colección Gayangos, Biblioteca de la Real Academia de la Historia)*. Edición, notas lingüísticas y glosario por... Preparado para la imprenta por Juan Carlos Villaverde Amieva, con estudio preliminar de Luce López-Baralt, Oviedo (Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal de la Universidad Complutense de Madrid y Seminario de Estudios Árabo-Románicos de la Universidad de Oviedo – Colección de literatura española aljamiado-morisca CLEAM n.º 14), 2005, 598 págs.

Se va a hacer raro dejar de hablar del manuscrito S 2 y comenzar a citar el *Tratado de los dos caminos*. El celeberrimo manuscrito hispanotunecino custodiado en la Real Academia de la Historia, compuesto por un morisco exiliado, era conocido en España desde el *Discurso* de Eduardo Saavedra y, muy especialmente, desde el famoso artículo que le dedicara Jaime Oliver Asín en la revista *Al-Andalus*. Después de éste, los trabajos de Álvaro Galmés de Fuentes y de Luce López-Baralt habían atravesado críticamente diferentes partes de la obra, mientras que la elusiva identidad de su autor era planteada por otros estudiosos. Por motivos más que razonables y que son expuestos de forma convincente, se propone en el libro este nuevo título que responde adecuadamente tanto a la unidad del texto como al tema que lo vertebra en su totalidad.

Era más que evidente, desde hacía bastante tiempo, la necesidad de una edición del manuscrito que pudiera dar un soporte textual más accesible a uno de los textos moriscos más importantes. Mas, pese a los anuncios que se hicieron, la edición completa se resistía a aparecer, pese a que había partes del manuscrito que habían visto ya la luz editorial. A este estado de cosas ha venido a poner término la presente edición patrocinada por el Seminario Menéndez Pidal (Universidad Complutense) y el Seminario

de Estudios Árabo-Románicos (Universidad de Oviedo), sitios en los dos centros universitarios en donde Álvaro Galmés de Fuentes desarrolló lo principal de su labor docente e investigadora.

Y es que esta edición del manuscrito S 2 de la Real Academia de la Historia ya no ha podido ser contemplada por Galmés de Fuentes, fallecido en febrero de 2003. Sus labores e indicaciones iniciales sobre una futura aparición editorial del manuscrito han debido ser reconstruidas y completadas con tesón, competencia y autoridad por Juan Carlos Villaverde Amieva y Luce López-Baralt. La larga advertencia inicial del primero (págs. 9-24) resulta imprescindible para poder entender en toda su extensión el proceso último, algo tortuoso, del presente libro. La indudable generosidad de ambos profesores universitarios hace que su nombre aparezca en la portada con letras reducidas, pero merecen sin duda la consideración de coautores de esta edición y asimismo el agradecimiento de todos los interesados por el mundo morisco.

Un extenso «Estudio Preliminar» (págs. 27-186) de Luce López-Baralt analiza y enmarca el texto editado. Era imposible encontrar a alguien más idóneo para dar cuenta de los muchos entresijos del texto. Catedrática de Literatura Española y experta en la producción literaria de los moriscos, Luce López-Baralt es la persona que mejor conoce el *Tratado de los dos caminos* y, desde luego, la huella del león es distinguible en las páginas del libro que firma. En su trabajo introductorio, la autora opta por acercarse al hombre y más tarde al escrito: los dos primeros apartados del estudio intentan acercarnos a la comunidad morisca expulsada en Túnez y al hombre que entre ella compone este denso y original tratado. Ambos jalones sirven a la profesora de Río Piedras para hacer una ágil y exacta puesta en escena de los conflictos identitarios de la comunidad morisca y de la recepción que ésta tuvo en Túnez. Así, por ejemplo, cómo no escasearon los problemas de integración con los nativos tunecinos, el papel benéfico que en su favor ejercieron Uzmán Day y Abu-l-Gayz al-Qachchach, y el

deseo de instrucción islámica que mantendrán en castellano. Por otro lado, el segundo apartado se aprovecha para la cuestión clave de la identidad del autor del *Tratado*, a quien ya Oliver Asín nominara como «el Refugiado de Túnez». López-Baralt realiza un detenido estado de la cuestión, pasando revista a todas las atribuciones de autoría que hasta ahora se han hecho, arguyendo sus pros y contras y concluyendo con prudencia que «preferimos considerar el ms. S 2 aún anónimo».

De las personas a las obras, Luce López-Baralt dedica los dos siguientes apartados del estudio a la literatura morisca del exilio y al manuscrito S 2 de la Colección Gayangos. Para ella, la literatura de los moriscos en su exilio norteafricano tiene unas características particulares que, aunque emparentada con la literatura aljamiada peninsular, le hacen tener personalidad propia. Personalismo acusado, españolidad y cuidado en las composiciones del exilio, así como asimilación de los elementos formales de la literatura española del Siglo de Oro serían los rasgos sobresalientes de esa literatura islámica cuyo índice de mestizaje hispano-islámico está aún por valorar definitivamente.

Por su parte, apasionante resulta el rastreo que López-Baralt acomete en busca de las huellas modernas del manuscrito en el apartado 4 del análisis previo. Se comenta su localización en la Biblioteca Real y su posesión sucesiva por parte de José Antonio Conde y Pascual de Gayangos (con copia despachada a Boston a George Ticknor), hasta ser depositado en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Cierra el apartado la más que atractiva noticia, ya anticipada anteriormente, de una copia dieciochesca del códice, copia realizada con toda seguridad en Túnez por el padre trinitario Francisco Ximénez, de quien se ofrece adecuada noticia.

La parte más sustancial del Estudio Preliminar la ocupa, como es lógico, el contenido del texto recién editado. «Libro misceláneo» le llama Luce López-Baralt, pero introduciendo prudentes matices a ese marbete. Es cierto que el libro contiene una ingente cantidad de temas, motivos

y referencias de índole diversa, pero todas están dispuestas para servir y ejemplificar la alegoría fundamental de la obra: los dos caminos de la vida entre los que el hombre ha de escoger. Estos dos caminos, uno ancho y placentero, otro estrecho y con espinas, son los que mostrará el autor del texto, con diversas consideraciones de cómo debe comportarse un buen musulmán. Destaca, con razón, López-Baralt ese recurrente «apetite» sensual que alancea al autor/narrador en su vida en España y cómo el islam le ofrece para sus ansias pecaminosas un reducto seguro, matrimonial y piadoso.

La «voluntad de estilo» del autor morisco es un importante apartado en el que la profesora puertorriqueña intenta encapsular lo esencial de los trazos formales del largo texto del *Tratado*. En primer lugar, la lengua española en la que fue redactado el texto, lengua obligada por su condición más que por su devoción, pero lengua en la que, con altibajos pero general buen estilo, se va desenvolviendo. La escritura para el morisco, nos indica López-Baralt, tiene un sentido trascendente islámico, pero al tiempo se acompaña rítmicamente a los textos literarios españoles.

Los tres apartados siguientes del denso estudio preliminar se enfrentan directamente con la estructura y contenidos del libro. López-Baralt señala con tino al principio –y es cosa de la que ya se ha hablado en las páginas del *Aljamía*– la desvinculación del texto morisco con cualquier supuesto carácter tradicional. El *Tratado de los dos caminos* es un muy articulado texto en el cual el autor ha dispuesto de forma consciente los materiales para conseguir su propósito esencial de instrucción religiosa. Pasa revista y analiza Luce López-Baralt los símbolos y alegorías que va desgranando el autor para su propósito: el castillo interior del alma en santa guerra contra los enemigos y los dos caminos de la vida, que convierten al protagonista en un viajero espiritual y que dividen asimismo la vida del narrador: «El primer camino, gozoso y español, pero moralmente equivocado, es el de su antigua patria; el segundo, tortuoso pero obligado, es el de su patria

adoptiva tunecina, donde el autor volvió al fin a practicar abiertamente el Islam» (pág. 127). Deshispanizándose en la segunda parte de la obra, el autor, que antes se solazaba con las obras de Lope, Góngora o Quevedo (aunque sin nombrarlos), ahora introduce a las autoridades islámicas (éstas, sí citadas por sus nombres) para comenzar a desgranar su discurso de enseñanza musulmana. El pecado se muestra así digno de ser olvidado, trayendo al presente los nombres de los maestros cuyas buenas enseñanzas hay que atender.

El arrepentimiento del desdichado es la novela cuyo tratamiento ocupa el apartado octavo, novela a la usanza italiana escrita por un morisco, como la nomina el estudio. Es un relato en el que el autor rememora su vida «licenciosa» en España frente al consuelo que le ofrece su vida actual, y cuyo análisis da pie a transitar por cuestiones ya profusamente tratadas por Luce López-Baralt: el gusto del morisco por lo clásico, la descripción de las fiestas, la sorpresiva aparición de piezas de maurofilia literaria (con aceradas reflexiones acerca de las reflexiones identitarias de los moriscos en España), su aparición en el corral de comedias, etc. La llegada a una montaña llena de peligros, un verdadero y quevedesco espacio infernal de condenados, introduce al lector en los castigos que aguardan a los que disfrutaban de esa primera vida. Estos horrores conducirán a la elección del recto camino del islam, introducido por la visión musulmana de la actividad sexual dentro del matrimonio canónico, visión y texto ya transitados abundantemente por López-Baralt.

Para apoyar sus asertos doctrinales, el morisco recurre a una serie de relatos de carácter edificante tomados de la tradición árabe-islámica. Se trata de relatos cuya función ejemplarizante (*matāl*) es evidente, mostrándose en plena función su carácter docente. Algunos de esos cuentos habían sido ya enumerados por López-Baralt en las páginas 103-104 del libro. En esta parte, la estudiosa prefiere centrarse en la que llama «La historia del hombre que prefirió la muerte al adulterio», algunas de cuyas fuentes identifica

en el *Tanbīh al-gāfilīn* de al-Samarqandī (de gran predicamento entre los moriscos en España) y en *Las mil y una noches*. Una cuidadosa recensión de las distintas versiones y de la aparición de diferentes motivos permite a la autora del estudio preliminar discernir el tratamiento literario que el morisco da a esta narración de raigambre islámica, emparentada con otras historias también manejadas por los moriscos.

La edición del texto, a cargo de Juan Carlos Villaverde Amieva, ocupa las págs. 193 a 498, precedidas de tres páginas de criterios textuales. Hay que remitir de nuevo a la Advertencia inicial hecha por el mismo profesor Villaverde para calibrar lo luengo e intenso de su trabajo. Y también lo acertado. La edición está resuelta a la perfección, con lecturas impecables y una división en epígrafes y párrafos correctísima y que guía al lector a una agradable lectura. Es cierto que el texto no está casi anotado (apenas 41 notas de tipo textual, más las referencias coránicas incluidas dentro del texto), aunque seguramente estamos ante un imponderable más editorial que del gusto del editor, porque el *Tratado* no es texto que se despacharía con unas cuantas notas hermenéuticas o bibliográficas de compromiso.

El apartado de estudio lingüístico del texto (págs. 499 a 534) se centra en el fenómeno del arabismo tal y como puede verse reflejado en el texto del *Tratado de los dos caminos*. Las indicaciones y ejemplos que había dejado Galmés al respecto, tal como indica Juan Carlos Villaverde en la tantas veces citada advertencia inicial, se extendían asimismo a los fenómenos de los rasgos fonéticos del español a través de la transliteración de las voces árabes y del origen geográfico del morisco autor del manuscrito. Las cautelas que el prof. Villaverde se impuso con respecto a esas observaciones primeras, y que comunica al lector, son de un peso evidente en nuestro estado actual de conocimientos. Sin saber a ciencia cierta si el escritor era hablante del árabe antes de su llegada a Túnez y sin hacer un estudio exhaustivo de sus rasgos lingüísticos hispanos (más allá de la atribución «andaluza» que se le ha hecho de forma tradicional), es muy difícil aventurar hipótesis en

tales sentidos. Por lo que se refiere a los arabismos sintácticos, estilísticos y semánticos, que se muestran en la forma clásica de los volúmenes de CLEAM de explicación del arabismo más ejemplos en el texto editado, cabría realizar una serie de consideraciones. La plantilla de arabismos está sustentada en la que desde hace años se aplica en los volúmenes aljamiados de la colección, que recogen en su mayor parte textos de mayor antigüedad y que, aún contando con una vida más o menos limitada de copias, son procedentes de traducciones de textos árabes de naturaleza islámica. El caso del *Tratado de los dos caminos*, sin embargo, es diferente en buena parte. Todo parece indicar que su autor es un morisco hispanohablante (castellano, en mi modesta opinión) que aprende el árabe en Túnez y que compone un texto utilizando su español nativo. Parte de su escrito pertenece a su propia cultura hispánica, mientras que otras partes han sido vertidas desde el árabe. Eso quiere decir, creo, que muchos de los arabismos consignados pertenecen al propio acervo del castellano, en usos normales o literarios, y no son exclusivos o distintivos del presente texto (*v.gr.* anacolutos, figura etimológica, adjetivos en *-dor*, participio de presente, algunos calcos semánticos, etc.). Por otro lado, dado que hay partes del manuscrito que sí son evidentes traducciones del árabe, ahí sí pueden hallarse, por razones lógicas, rasgos de la lengua original árabe, aparte de que dichas apariciones pueden espolear reflexiones acerca del uso traductor del morisco, teniendo en cuenta, además, su propósito docente. ¿Por qué, por ejemplo, se construye una frase como: «[*el ayuno de Ramadán*] es fard forçoso sobre todo muslim baleg» (135 v), en donde aparecen tres términos árabes, uno con la traducción incluida y otros dos no? Quizá hubiera convenido discriminar algo entre partes del texto cuya distinta naturaleza les hubiera hecho necesitar pautas analíticas diferentes.

Finalmente, el libro se cierra con un glosario (págs. 537-593) en el que, también según la usanza habitual de las ediciones de textos aljamiado-moriscos, se recogen en tres secciones diferenciadas las voces comunes

(árabes y españolas), los nombres propios y las frases y expresiones árabes.

El *Tratado de los dos caminos* es un libro que aporta una gran cantidad de información relevante para todos los interesados no sólo en los moriscos exiliados en el norte de África, sino en la literatura española, en los relatos ejemplarizantes, en la cultura de mudéjares y moriscos, en el mundo islámico o en la antropología cultural, entre otras materias. Se trata de una de las obras de mayor interés y de mayor calidad de toda la producción de los hispanomusulmanes en los siglos XVI y XVII, y es de apreciar que la presente edición haya conseguido fijar un texto conocido, pero aún inédito. Ello contribuye a despejar algunos lugares comunes sobre el texto, como la extendida idea de que era una especie de miscelánea en donde se reunían sin mayor concierto productos culturales hispánicos e islámicos. Hay, naturalmente, cosas de las que un lector hubiera deseado mayor explicación, y los propios autores remiten en ocasiones a lo deseable de futuros análisis, pero cierto es que en los tiempos que corren 598 páginas de libro no dejan mucho lugar a análisis abundantes y minuciosos. Sí se echa algo de menos, por lo útil que hubiera resultado, un índice onomástico general que recogiera los muchos nombres mencionados en la introducción. Quedan de esta forma cuestiones pendientes, como la filiación y examen de narraciones y motivos presentes en el texto; la revisión traductológica de aquellos fragmentos procedentes de obras árabes; la reflexión acerca del nivel islamológico en el que se mueven los consejos del autor o sus reflexiones, con interesantes rasgos de polémica religiosa que apenas han merecido comentarios; o bien, dentro de la comunidad de la que surge este texto, ponderar su carácter evidentemente tardío: se escribe cuando ya quedan pocos en Túnez de los que arribaron de España en 1609-1612, nombrándose más bien los niños que ya han nacido allí. ¿Para quién escribe, pues, el Refugiado de Túnez? ¿Y quién de entre los suyos leerá y disfrutará un texto como éste, no precisamente de factura ligera?

Pero todas estas *desiderata* sólo son posibles gracias a la aparición de un libro como el presente en el que, a partir del material inicial elaborado por Álvaro Galmés de Fuentes, los profesores Juan Carlos Villaverde Amieva y Luce López-Baralt han aportado generosidad, trabajo y sensibilidad crítica. Se trata de una obra que va a servir, aparte de para todo lo ya dicho, para embarcar nuevos trabajos y para recorrer muchos caminos críticos. Lo que no es poca cosa [LUIS FERNANDO BERNABÉ PONS].

GARCÍA ARIAS, XOSÉ LLUIS, *Arabismos nel dominiu llingüísticu ástur*, Uviéu (Academia de la Llingua Asturiana, Llibrería Llingüística), 2006, 316 págs.

Con este título recoge el profesor García Arias una serie de trabajos en este campo publicados y estudiados por él mismo con anterioridad o bien se hace eco de estudios recientes de otros autores, con el fin de enriquecer uno de los aspectos menos conocidos de la lengua asturiana y en un afán, dice en la presentación, por enriquecer lo que será su *Diccionariu Etimolóxicu de la Llingua Asturiana*. Es decir, se trata de una obra que recoge publicaciones anteriores y otras de nuevo cuño, y, además, no se limita solo al estudio de los arabismos en el asturiano actual, sino que abarca también, en algunos trabajos, el antiguo dominio asturleonés. No es, pues, una obra novedosa en su totalidad, pero sí es un muy serio acercamiento al estudio sistemático de los arabismos en el viejo territorio del reino astur. Consta de siete capítulos bien diferenciados, a saber, «Arabismos n'asturianu» (págs. 11-46); «El *Diccionario de Arabismos (DA)* de Corriente y dellos exemplos más» (págs. 47-63); «Arabismos aisllaos» (págs. 65-71); «Los arabismos según Dolores Oliver» (págs. 73-166); «Más arabismos del Dominiu Ástur» (págs. 167-233); «Pautes na adautación d'arabismos» (págs. 235-249); y «Delles notes a la segunda edición del *DA* de Federeico Corriente» (págs. 251-257). Sigue una bibliografía con títulos

de obras, siglas y abreviaturas empleadas y un índice completo de voces (págs. 259-316).

El primer estudio (págs. 9-46), publicado en 1988, constituye el primer trabajo sistemático que se hace sobre los arabismos asturianos, como ya se señaló hace años¹. Apunta en primer lugar la presencia ya de personajes árabes o mozárabes en la corte de Alfonso III (y antes ya) desde el siglo X, que ocupan incluso puestos relevantes en la corte, al lado de numerosos siervos y esclavos, así como la presencia temprana de algunos topónimos (*Villacedré*, *Mudarri*, y los menos probales, *Corés* y *Courias*), contribuyendo a completar así la relación de voces árabes dada por Asín Palacios, Madoz, Gómez Moreno, Cunha Serra y otros (pág. 11), así como numerosas referencias a gentilicios árabes que G. A. no menciona, sin duda por conocidos. En todo caso estas referencias son una prueba bastante evidente de la penetración de los primeros arabismos en los romances norteños peninsulares, como ya señaló Menéndez Pidal en *Orígenes*: «En esta época de orígenes aparece en el habla leonesa, según es de esperar, mayor cantidad de arabismos que nunca...» (pág. 454). Pasa seguidamente a enumerar un centenar de arabismos comunes que se conocen en Asturias, unos coincidentes con el castellano, con alguna variante fonética otros, e incluso algunos relativos al mundo marinerero, para luego detenerse en los que considera más específicos, alrededor de noventa, aportando datos de diversa consideración (bien exhumados de la documentación medieval, bien completados en su significación, o bien emparentados con variantes castellanas desde época muy antigua, etc.). Son relevantes, a mi juicio, entre otros, los siguientes arabismos asturianos: *adrolla* ‘engaña que se hace en las compras y ventas’, es decir ‘mentira, trola’, que el autor relaciona con

¹ Vid. la reseña de JUAN CARLOS VILLAVERDE AMIEVA en *Aljamía* (vol. 2, 1990, págs. 58-59) a raíz de la publicación de la obra *Contribución a la gramática histórica de la lengua asturiana y a la caracterización de su léxico*, Uviéu (Biblioteca de Filoloxía Asturiana), 1988.

adra ‘parcela’ (cfr. también págs. 171-172); *albeitre* ‘veterinario’; *albízoras* ‘albricias’; *alcacer*; *aldraque* ‘animalucho desmedrado’, del mismo origen que *aldrán* o *adarga*; *alfaraces* ‘caballos moros’; *alfaya*, que habría que relacionar con la misma forma en portugués (cfr. también págs. III y 179-180); *algaire* ‘gato montés’; *azogue*; *ferre* ‘aguilucho’; *gafu*, *reguefá* ‘torta de pan’; *zuna* y los más dudosos *marrano*, *charrán* (cfr. aragonés *charrar* y cat. *xarrar* y *xerrar*). Termina este capítulo con unas anotaciones muy oportunas a los arabismos asturianos.

El segundo capítulo (págs. 49-63) lo constituye un trabajo publicado en 2002 como comentario al *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance* de Federico Corriente (1999), donde García Arias contrasta datos sobre los arabismos en asturiano, aportando por un lado los posibles arabismos asturianos desconocidos o no citados por el profesor Corriente, y por otro, discutiendo algunos posibles excesos del profesor de Zaragoza, considerando arabismos voces que, en relación con otras variantes romances, deben tomarse sin duda con cierta precaución, e incluso negar su origen arábigo. He aquí una breve muestra de esto último: *ayalga*, cuya relación con ‘alhaja’ por Rato dio pie a Corriente a relacionarlo con el arabismo castellano correspondiente, cuando se trata de un romancismo castizo, como ya señaló hace más de un siglo Menéndez Pidal (< *a f f l a t i c a m); *celibato*, cuya relación con la forma castellana culta *célibe*, gall. *ceibe*, fr. *célibat*, *célibataire* indica un origen latino. (cfr. c a e l i b e); lo mismo que *faza* (< lat. f a s c i a m). El doctor García Arias discute también. el castellanismo *enjoyarse* ‘aficionarse’, que relaciona con el asturiano *enfotarse*, y éste con el latín i n f a t u a r e; *gandaya* parece prerromano, lo mismo que la voz *granda*, tan extendida en Asturias². Seguidamente documenta en textos asturianos medievales

² Para otras discutidas etimologías en relación con el asturiano y otros romances, véase la reseña que a esta obra de Corriente hace el profesor J. C. VILLAVERDE AMIEVA en

algunos arabismos ya conocidos en otras áreas: como pueden ser *albaz* ‘seda’; *almofalla* ‘campamento’; *almude* ‘almud’; *andorrial*, en relación con *andurrial*; *azamel* ‘acemilero’; *zumaque*, *butaina*; *cábila*; *cafre*, *guaxa*; *zorra* por *forra* ‘hembra estéril’; y los más dudosos *alcozedra* ‘colchoneta’ y *pellote* ‘prenda de vestir’. Señala finalmente algunos que estudiará en otra ocasión, como *algárabe*, *farquilar*, etc.

En un tercer apartado (págs. 67-71) añade una escasa decena de arabismos ya estudiados y publicados por el autor con anterioridad (2000) (*abeyota*; *xiz* ‘aljez, tiza’); y algunos medievales, como los problemáticos *alcabuz* ‘capuz’, *alfomare* ‘alfombra’ *almafaza* ‘almohaza’; *baldrés*, *ffalyffa* ‘alifa’ o *jafés* ‘jaez’.

Los tres trabajos que siguen constituyen la publicación de unas conferencias dadas en las *XXIV Xornaes Internacionales d’Estudiu*, organizadas por la Academia de la Llingua Asturiana en 2005, y que titula (como se constata en el índice) «Los arabismos según Dolores Oliver» (págs. 73-166), «Más arabismos del Dominiu Ástur» (págs. 167-233) y «Pautes na adautación d’arabismos» (págs. 235-249).

El primero consiste en un amplio y documentado estudio a propósito del trabajo «Los arabismos en la documentación del Reino de León (siglos IX-XII)» de Dolores Oliver, del año 2004, que comprende el estudio de voces árabes fuera del actual dominio astur. Tres partes fundamentalmente componen este capítulo que aborda el estudio de voces árabes fuera de la Asturias actual. En primer lugar la referencia a voces que, a juicio del autor, no tienen una procedencia árabe en el glosario de Oliver a tenor de resultados análogos en otros espacios romances, o bien en relación a otras variantes en textos medievales de la misma zona asturleonés. Entre otros cabe señalar con casi total seguridad: *adil* ‘tierra estéril’, *alba* ‘túnica’, *almario* ‘novillo’, *arminio*, *baragania* ‘franja de tierra’ (ast. *varagaña*),

Aljamía, 13 (2001), págs. 208-210 (*botta*, *reciella*, *enfotarse*, *faza* y especialmente *ayalga*).

barda significando ‘sebe’, *camisa*, *cócedra* ‘colcha’, *escala* ‘copa’, *facendal* ‘pañuelo’, el ya mentado *faza* ‘franja de tierra’, *folle* con el significado de ‘fuelle’, y algunos más donde, efectivamente, el étimo latino, germánico o prelatino parece evidente, y en consecuencia debe descartarse la procedencia árabe. Seguidamente comenta algunos más dudosos para X. Ll. García Arias, como pueden ser: *adobar*, ‘sazonar’, *albar(es)*, *bando*, *mankale*, *ovede* y pocos más, cuya argumentación en pro de otras procedencias, dada su extensión en la Rumania, me parece muy acertada. Después de una breve relación de arabismos que Arias no documenta en textos asturleonese medievales, pasa a comentar casi dos centenares de voces que sí existen o han existido en este dominio astur, enriqueciéndolos con nuevos datos y nuevos contextos, algunos ya estudiados en trabajos anteriores. Entre los que aquí aparecen son interesantes: *aceña* ‘molino de agua’, presente incluso en la toponimia, así como *alcor* (cfr. *Alcoreda*); el sugerente *alabácamas* (*alcamán*, port. *alcama*); el más conocido *alboroto* o *alcácer* (mod. *alcazre*) ‘alcázar’; *alfámar* ‘cobertor’ (mod. *alfámare*; cfr., entre otras formas, cast. *alfámar*, *alhámar*; port. *alfâambar*, *alfâbar*), el discutido *alfaneque* o los conocidos *alfayate*, *alifafe*, *alfoz*, *aljama*, *aljófár*, *aljuba*, *latón*, *almofalla*, *almud*, *almunia*, *maquila*, *marrano*, *mezquín*, etc., etc.; o los medievales, ya perdidos en asturiano, como *acingave* ‘piel de ardilla’, *açitara* ‘cortina’, *alboroc* ‘robla’, *alcalla* ‘dosel’, *aleyve* ‘aleve’, *alfadía* ‘regalo’, *ata* (mod. *fasta*, *hasta*), y muchos más, algunos ya mentados en trabajos anteriores.

Con el mismo método, y con idéntica competencia, el autor analiza seguidamente (págs. 169-233) otros doscientos arabismos registrados en la documentación medieval, muchos de los cuales han llegado hasta el asturiano de hoy, como al resto del dominio hispánico y portugués; estudiados siempre, lo mismo que en los estudios anteriores, por orden alfabético. Tantos arabismos en la documentación medieval temprana astur-leonesa ponen de relieve, sin duda, la presencia intensa árabe y mozárabe en el antiguo reino astur-leonés, como ya queda señalado. Unos

son bien conocidos, y comunes con el castellano: *aceite*, *acequia*, *acicalar*, *adarme*, *afalagar*, *albacora*, *albañal*, *albarrán*, *alberca*, *alcacer*, *alcuña* ‘alcurnia’, *alfarda*, *algara*, *algarabía*, *alcaraván*, *almirez*, *almotacén*, *azote*, *faragán* ‘haragán’, *rafez* ‘rahez’, *quintal*, *recua*, *traxumán* ‘truchimán’, *xaqueca*, *zaga*, *zagal*, *zoquete*, etc., etc. Otros parecen casi exclusivos del terruño astur (y en ocasiones gallego-portugués), donde tienen una especial vitalidad y uso en la lengua diaria, como pueden ser, entre otros: *alcadril* ‘tipo de uva’, arabismo este que sólo se localiza en León (pág. 175); *aldromeira* ‘celestina’ (*aldromeirar*, *aldroba*), y a la que habría que añadir tal vez *baldragas*; *aldrubio* ‘envoltorio mal hecho’, ‘persona desaliñada’, arabismo vivo en Oseja (pág. 177); *arabía* ‘apero de labranza’; *azafrau* ‘asustado’; *azarar* y *azariato* ‘nervioso’; *baldar* ‘causar parálisis’; *la caraba* (*ser la...*) ‘fuera de serie’; *fálca* ‘madero para serrar’; *faragayu* ‘prenda vieja y remendada’; *fárrapu*, *fárrucu*, *garfúa*, *matraca*, *ñocla*, *quina* y muchos más, a los que habría que añadir otros más discutibles por diversas razones en cada caso, como señala el propio García Arias: *aciclabi*, *alfafarra*, *almagre*, *almaçare*, *andrán*, *andrayos*, *arabeo*, *bandorba*, *falcatrúa*, etc. Tal vez no debería incluirse como arabismo la voz *berberisco* (pág. 195), común en el domio hispánico, rehecha sobre *Berbería* (< lat. B a r b a r i a), cuyo sufijo, lo mismo que en *morisco*, *levantisco*, *arisco* y otros parece tener un cierto valor peyorativo.

En las páginas que siguen (237-249) se analizan algunas pautas para la adaptación de arabismos en asturiano, en función de los que ya se han estudiado y en virtud de los testimonios escritos conocidos. Hace referencia, en primer lugar, al tratamiento de las vocales tónicas, que en general corresponde con la misma adaptación de los otros romances hispánicos, incluso, obviamente, cuando se trata de voces del árabe hispánico, como es el caso de voces con *imela*. Quizás, en función de las grafías más primitivas, podría señalarse la incorporación más o menos temprana de algunos arabismos al romance norteño, ya sea a través del mozárabe o del gallego-

portugués, aunque dada la inseguridad en las grafías y la escasez de estas voces, la tarea es muy difícil, si no imposible. Así, las voces *aldea*, *almudena*, con monoptongación, parecen ser la solución asturiana, mientras que *albeytre* o *aleybe* postulan una solución más al oeste por su proximidad al étimo árabe, lo mismo que *alfóz*, *aliófár*, *allosa* frente *albauce* o *alhouce*. Respecto al vocalismo átono la inseguridad es más grande, sobre todo en posición final, ya que o bien aparecen vocales para evitar consonantes finales que no permite el sistema romance (*alburuk* / *alboroque*; *almud* / *almude*, *alifaf* / *alifafe*, *alfayat* / *alfayate*, etc.); o bien metátesis, del tipo *albeyter* / *albeitre*, *alcazre* / *alcácer* / *alcázar*, etc.

Se observa también ya en los arabismos medievales los formantes romances de género; así, *erac* / *iragam* ‘de Iraq’; o bien el plural *irachas*. Hay presencia de la formación del adjetivo árabe de procedencia, como en *bazrí* ‘de Basora’, *kazmí* ‘de Qasim’, o bien se asociaban a diminutivos romances: *alfolí* > *alfolín*; *melquín*, igual que los etimológicos *celemín*, *mezquín*, con sus correspondientes plurales: *mezquinos*, *morabetinos*, etc.

De forma análoga, pasa revista a los fenómenos más sobresalientes del consonantismo árabe en relación a la fonología asturiana, donde destacan algunos cambios operados en el romance primitivo, como la sonorización de sordas: *talega*, *almadrám badana*, *zaga*, o con alternancia *algodón* pero *alcotonia*, *algaraván* frente a *alcaraván*, etc., lo que supone una temprana acepción por parte de los romancehablantes, como confirma la palatalización de *-nn-* geminada del árabe en *-ñ-*: *añafaga*, *arbañil*, *alfaña*. Del mismo modo, destaca la presencia sistemática de *f-* para voces árabes ya con *f-* o con *h-*: *alfóndega*, *alfarda*, *falca*, *afadía*, *alfolí*, *alxófár*, *alfayate*, *faragán*, etc., siendo muy escasos los ejemplos con *h-*, aspirada sin duda en asturiano medieval: *zaboril*, *zurahamen*; la pervivencia de la fricativa palatal sorda en voces como *xamate*, *xáquima*, *xara*, y otros más dudosos; así como la solución de las sibilantes árabes en las africadas medievales sordas o sonoras, es decir. *ç* / *z* (> moderna /θ/): *zaga*, *zaraquïelles*, *alcazre*,

aceña, acicalar, aluoroço, alfóz, etc. Termina aludiendo a otras cuestiones menores para poner de relieve, con los escasos datos que se poseen, la relativa importancia del préstamo árabe en el reino asturleonés medieval, especialmente allende la cornisa cantábrica, pues fueron las tierras de León las que recibieron el aluvión más importante después de los primeros contactos culturales árabes y mozárabes que tuvieron lugar a partir de los siglos IX-X.

Finalmente en las últimas páginas (253-257), a propósito de media docena de palabras, hace unos comentarios oportunos a la segunda edición del *Diccionario de Arabismos* de F. Corriente de 2003. En primer lugar discute el posible étimo de *alagüezu* y variantes ‘falsa víbora’, que García Arias relaciona con la voz latina *anquis* y diversa sufijación, como ocurre en otros vocablos asturianos. Duda, por razones fónicas y semánticas, que la voz asturiana *algaire* ‘gato montés’ por otra parte de escasísima documentación en asturiano, se relacione con la voz *algalia* en vez del étimo más verosímil *gaida*. Por cierto, la expresión. *gato de algalia* aparece en varias ocasiones en textos moriscos para hacer referencia a un olor característico muy semejante al almizcle, olor que parece ser muy del gusto de los hispanoárabes. Para *drogueiru* ‘charlatán’, García Arias, en vez de ralicioanarlo, como hace Corriente, con *droga*, voz de dudoso origen por otra parte, prefiere ver un resto de un posible romancismo derivado del latín *decor* (> *decorare* ‘recitar, decir de memoria’, de donde *decorariu* [> *drogueiru* ‘recitador’]), paralelamente a *pecorariu* > *pregueiru*. A mi juicio la dificultad estriba en documentar alguna forma con consonante sonora del tipo **degorar*, como sugiere G. A., cuando sí está documentada en el castellano medieval, aragonés, catalán y portugués la forma *decorar* con este mismo valor de ‘recitar de memoria’, con el que se relaciona, sin duda, la expresión francesa *par coeur*. Por lo que el origen parece tal vez no ser muy antiguo, sino posiblemente en relación con la práctica de recitar los monjes en épocas pasadas ‘de coro’, de ahí la

expresión *decir de coro*, de donde posiblemente *decorar*. La expresión *de cór* en portugués está ya documentada en el siglo XIII, según documenta J. P. Machado en su diccionario etimológico. Me parece, en cambio, muy acertada la propuesta de un etimología latina para *fésoria* (< f o s s o r i a) en lugar del arabismo propuesto por Corriente(?), así como las anotaciones a *llocu*, *loca* y *maeda*.

Tras una bibliografía extensa de veinte páginas (donde faltan algunos títulos a mi juicio notables, como pueden ser: M. Asín Palacios, *Glosario de voces romances...*, Á. Galmés de Fuentes, *Dialectología mozárabe*, el *Glosario de voces aljamiado-moriscas* de Á. Galmés de Fuentes y otros, E. K. Neuvonen, *Los arabismos del español en el siglo XIII*, el *Glosario* de Simonet, entre otros), viene un índice analítico con casi tres mil entradas, de sumo interés y comodidad para el lector, y que refleja la riqueza de formas y datos que aparecen en este libro pionero en los estudios del arabismo en asturiano.

Destaca esta obra, en primer lugar, por la comodidad de tener en un solo volumen los trabajos dispersos del autor sobre este asunto; a la vez que constituye una aportación muy notable, hasta ahora única, al estudio de los arabismos en asturiano, que pone al alcance del estudioso un campo poco o mal conocido hasta ahora dentro de los influjos árabes en nuestra península tanto por los arabistas como por los romanistas y estudiosos del asturiano [ANTONIO VESPERTINO RODRÍGUEZ].

GUADIX, DIEGO DE, *Recopilación de algunos nombres árabigos que los árabes pusieron a algunas ciudades y a otras muchas cosas*. Edición, introducción, notas e índices de Elena Bajo Pérez y Felipe Maíllo Salgado, Gijón (Ediciones Trea, BibliothecaArabo-Romanica et Islamica, 3), 2005, 1226 págs.

La edición del único manuscrito que conserva la obra de Diego de Guadix († 1615) satisfecerá la curiosidad que la misma haya podido despertar

en los estudiosos de la influencia árabe en el léxico hispano (la citan algunos autores arabistas y romanistas, antiguos y modernos, a propósito de los arabismos en español). Ahora se podrá consultar con comodidad gracias al esfuerzo de la editorial Trea y a los auspicios del Seminario de Estudios Árabo-Románicos de la Universidad de Oviedo, que la acoge en el tercer volumen de su colección *Bibliotheca Arabo-Romanica et Islamica* dirigida por Juan Carlos Villaverde.

Precede a la edición un *Estudio introductorio* que consta de una sucinta biografía del autor (cap. I, págs. 15-18) redactada por el doctor Maíllo (cfr. *Prólogo*) y las partes elaboradas por la doctora Bajo: breve relación de obras citadas por el autor (cap. II, págs. 19-18); obras que citan, usan o ignoran el trabajo de Guadix (cap. III, págs. 29-82); análisis de algunos aspectos de la *Recopilación* (cap. IV, págs. 83-100); descripción del manuscrito (cap. V, págs. 100-118); bibliografía (págs. 121-131), criterios de edición (págs. 135-139) e índices. Éstos, realizados también por Bajo, registran sólo –casi de forma exclusiva– las entradas del diccionario. En vez de hacer uno solo de carácter general, se han hecho varios ordenados por arabismos, onomástico, temático y de voces de interés gramatical y léxico (págs. 1039-1220). El temático es prácticamente inútil para el lector que quiera localizar una palabra en esta extensa obra, pues agrupa los lemas teniendo en cuenta los étimos árabes del autor; criterio que se ha seguido en los otros. Para localizar la cita de las fuentes mencionadas en la obra los editores indican que hay que acudir al *Estudio*.

El autor, natural de Guadix, ingresó en la orden franciscana, al parecer en Granada. En 1584 su Orden le envió a Úbeda y en 1586, a Canarias; a partir de 1587 actuó de intérprete del tribunal de la inquisición en Granada. Para ayudar, con otros eclesiásticos, a la traducción árabe de los *Evangelios*, en 1590 viajó a Roma, donde al parecer compuso la obra objeto de esta edición. A su regreso a Granada continuó de intérprete, hasta que fue nombrado Guardián del convento de Baeza en 1604. Falleció en su

ciudad natal en 1615. Sobre su familia sólo se sabe que tenía un sobrino llamado Juan de Villalta. En el *Estudio* faltan datos que sacien nuestra curiosidad sobre cómo adquiriría sus conocimientos en la lengua árabe, tema que no se aborda, aunque se da por supuesto que en la Ciudad Eterna «gozó de gran predicamento entre las gentes de saber por sus especiales conocimientos de la lengua arábica (dialectal y clásica)» (pág. 19).

Algunas preguntas que puede hacerse el lector, como cuál fue el objetivo principal de esta obra, por qué ese título o en qué contexto histórico y lingüístico se redactó, no se abordan en el *Estudio*. Se nos ocurre si, respecto al título, tal vez influyera en el autor la *Recopilación de las leyes de España* (1567), pues en ambos trabajos hay coincidencia en el método: la colección de datos, sacados de diversos autores o documentos. En cuanto al fin perseguido por Guadix, en el *Estudio* se descarta con razón que el autor pretendiera substituir los arabismos por las voces italianas que incluye, cosa que hace –según sus propias palabras– por si alguien «quisiere hablar buen romanze y dar de mano a algarabías» (pág. 159). Pero eso no es del todo cierto.

El autor comparte (¡no podría ser de otro modo en esa época!) la idea teológica de la monogénesis hebrea de las lenguas, pero introduce una hipótesis que es una aberración individual más en el contexto renacentista. Guadix parte del supuesto de que el árabe es una corrupción más de la lengua hebrea, próxima en antigüedad a ésta –tesis muy divulgada en el siglo XVI– y su teoría es que al difundirse el árabe por el mundo, las lenguas latina y griega tomaron de ella sus onomásticos y léxico; las declinaciones «contaminarían» y «corromperían» los arabismos que después, con la expansión del imperio romano, pasaron con el latín a las lenguas romances. Los editores han obviado hacer comentarios sobre esta tesis, tema sobre el que convendrá volver más adelante.

Habría sido muy necesario hacer mención también de la época del autor. Uno de sus coetáneos fue fray Bartolomé Dorador, cura de Guadix

(1546-1547), intérprete del obispo Martín de Ayala, preceptor de gramática en el Estudio de niños moriscos de Granada (1587) y autor de un *Catecismo* árabe (1554-1560), estudiado y editado por Torres Palomo en 1971. Otros coetáneos suyos fueron conocidos moriscos, intérpretes –como él– del tribunal inquisitorial granadino: Francisco López de Tamarid, que publicó una relación de arabismos (1585) e interpretó en León una copia de los *Evangelios* del siglo XII; Diego de Urrea, informante de Covarrubias en temas de arabismos; o traductores oficiales de la monarquía, como Alonso del Castillo y Miguel de Luna, vinculados con los famosos *plomos* del Sacromonte.

Sobre las fuentes del autor, se pregunta Bajo en el *Estudio* de dónde «sacó» Guadix sus palabras (pág. 20, n. 1) y en qué se pudo inspirar para la concepción global de su obra (pág. 19). No halla respuestas ni las vamos a dar aquí, pero en ese apartado el lector se encuentra ante una mera repetición de nombres de algunos títulos y autores citados por fray Diego, como la *Coronica* de Morales (1574), los *Synonymia* de Oertel (1578), la *Cronología* de Sansovino (1582). Se señalan otras: el *Dictionarium* de Calepino [ediciones, 1502-1592], el *Arte* y el *Vocabulista* de Pedro de Alcalá (1501, 1505), el *Diccionario* de Nebrija (1585), el *Supplementum Chronicarum* de Giacomo Filippo Foresti, conocido por *Bergomense* [pudo conocerla Guadix en la versión italiana de Sansovino (1575) o en la castellana de Narcís Vinyoles (1510)], la *Historia* de Miguel de Luna (1592) y –tal vez– la *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas.

Hay otros autores y obras que Bajo no cita y el autor sí: Nicolao de Lira (c. 1270-1349), conocido por sus apostillas a la Biblia y los Evangelios; Nicolao Cleynaerts o Clenardo, que acudió a Granada para aprender árabe en 1531 y en ella murió en 1542; el cardenal Cesare Baronio, que revisó el *Martyrologio Romano* (1589) y escribió los *Annales ecclesiastici* (1588-1607), Giacomo Bartolomeo Marlini –o Marliano– y su *Topographia antiquae Romae* (1534); también menciona veladamente Guadix otras obras de

Ambrosio de Morales (*Las antigüedades de las ciudades de España* [1577] y su *Relación del viaje* a Galicia y Asturias en 1572); y quizás usara la *Crónica General de España* de Florián de Ocampo (1553), continuada diez años después por Ambrosio de Morales.

Otros textos, ni los cita el autor ni los editores: la *Historia de Valencia* de Pere Antoni Beuter (1538), *Theatrum orbis terrarum* (1570) de Oertel, la *Descripción General de África* (1573) de Luis de Mármol Carvajal, con los que se hallan paralelos, y el *Thesaurus puerilis* (1575) de Onofre Pou (cfr. en Guadix, s. v. *albacora, cetelia, magina*). Digamos ya que el autor, como dice Bajo (pág. 103), trataba de descubrir étimos árabes por doquier y para eso cualquier cosa podía servir a su propósito; pero de todos esos trabajos posibles no hay rastros evidentes en la *Recopilación*, ni de todos los que cita puede decirse que los consultara directamente.

Se hace también un detenido examen de algunas obras seleccionadas por Elena Bajo que podía haberse centrado en exclusiva a las que han utilizado la obra de Guadix: Covarrubias, Eguílaz y el *Diccionario Histórico*, además de los artículos que se citan de Trillo y de Moreno. En la relación de autores y obras, ni están todos los que son ni son todos los que están; habría estado bien incluir y analizar el *Catálogo de algunas voces castellanas, puramente árabes* que publicó Martínez Marina en las *Memorias* de la Academia de la Historia y que guarda gran similitud con la *Recopilación*.

Se echa en falta también en el *Estudio* una valoración sobre la sinceridad del autor y la credibilidad o autoridad que se le pueda conceder. La consulta puntual o la lectura pausada causan perplejidad: hay demasiadas voces que aparecen «maquilladas» para que se adapten mejor a la «etimología» (v.gr.: *güerço* por 'huerco', *asabassar*, por asarabacar, *Mogarra* por Bugarra, *Baharán* por Abarán, *Albedo* por Aledo, *Berri* por Bari [Italia], *Guadalmallate* por Guadalmelato); demasiadas remisiones a otras formas gráficas (v.gr.: *alajuz*-alaxuz, *geliz*-jaliz, *madraque*-matarazo, *foluz*-foloz, *Aytona*-Haytina, *Montegibelo*-Monte Gibelisiso, *Vélez*-Bélix); duplicidades

de un solo lema (*v.gr.*: *Rahalbuto-Rahalmuto* [Racalbuto, Sicilia], *forinafurlina*, *Benisanet-Burchsenit*, *La Calahorra-Alcalahorra*, *Aytona-Hitona*) y, al margen del valor lexicográfico que se les adjudique hoy, bastantes palabras que ya estaban fuera de uso, a tenor de las frases del autor «agora llaman» o «llamaron antiguamente», y otras que –de existir– sólo se podían documentar en el habla árabe granadina (*v.gr.* *albatoça*, *almogábar*, *maginacete*, *mudéjar*, *paria*, *pavés*, *zayenes*, *Daralbayda*, *Daralhorra*, *Galia*, *Gargano*, etc). Y léxico y onomásticos latinos, italianos, portugueses, catalanes o valencianos

Aun salvando las distancias, sorprende que Bajo (págs. 22, 95) compare a Guadix con Asíñ Palacios por su método de recogida de topónimos (uno usó Oertel y el otro Madoz); también, que se muestre entusiasta de la aportación del fraile accitano al estudio de la Onomástica (pág. 73). Y sorprenden porque, sin entrar a valorar ahora dicho método, Guadix repitió los errores de Ortelio –que cometió muchos– y él, por su parte, incluyó otros más (*v.gr.*: *Alhambra*, *Altafar*, *Binalefa*, *Biñolí* [sic!], *Gaeta*, *Hina*, *Giromanzorro* por *Alhandra*, *Alfajar*, *Binales*, *Buñol*, *Gahete*, *Pina*, *Gibralmanzorro*; la antigua *Biblos* –la *Gebal* del Antiguo Testamento– es *Gibleq*, los Puig catalanes se tornan *Purch*), con no pocos nombres de invención propia o ajena (*v.gr.*: *Baçamarín* [Gaudix]; *Fahçalgüüd*; *Fahçalrabea*; *Muley* y *Alhadra* [Valencia]; *Rahbalbadis* [Granada]), y además, incluyendo para su propósito topónimos que ya no se usaban en ese momento (*v.gr.*: *Raçalhenzir* [Sicilia]; *Fahçalgarrafy* y *Façarretama* [Gaudix]).

En el apartado de la onomástica personal, causan perplejidad ciertas inclusiones del autor (*Arrius* [es decir, el hereje Arrio]; [Andrea] *Alciato* [autor de los *Emblemas*]; *Lain Calvo* [abuelo paterno del Cid]), aunque alguna muestre su método, como ésta de *Ali Abulhacén*, «moro de Toledo» experto en astrología [era más conocido por *Alí Abenragel*, (*cf. s.v.* *Abenrachel*)], cuya obra podría haber usado según se desprende de la redacción de su artículo *alacrán*. Pero esto lo tomó prestado de Ambrosio

de Morales que menciona a *Albuacen Ali*, autor del *Liber de Judiciis Astrorum*; obra que figuraba en el catálogo de la librería de la iglesia de Oviedo, pero que ya no se hallaba allí (*Relación del viaje...*, ed. Cano (1792), III, pág. 125) y que es la traducida con el título de *El libro conplido de los iuzios de las estrellas* por orden de Alfonso X.

En cuanto a la edición, se ha puesto mucho cuidado en la parte española pero no en la árabe. No es sistemática la transcripción en *italica*, forma que el lector debe deducir ya que no figura bien explicado en los criterios (p. 137, § 10). Y además, como los étimos arábigos aducidos no figuran en los índices, resulta difícil saber si las transcripciones viciadas responden a erratas, son errores del amanuense o se deben a ignorancia del autor. Por otro lado, hay bastantes casos en los que no se cumple en lo árabe con el punto 6º de los criterios de edición «la letra c seguida de las vocales *a*, *o*, *u*, si no tiene valor velar, pasa a escribirse como *ç*, pág. 137» y encontramos «*cala*», «*Hiznalxemc*», «*corayta*», por *çalá*, *Hiznalxemç*, *çorayta*, etc; pero también, en la parte española, «el puerto de Calem» o «*Çuflí*», por *Çalem* y *Çuflí*, etc.

Anotamos esto porque muchas voces árabes causan sorpresa en su edición sin que haya nota que comente su textualidad (*v.gr.*: *barga* ‘choça’ (pág. 590a), por *barga*; *huyagli* ‘bullir’ (pág. 445a), por *hu yaqli*; *hacal* ‘negro’ (pág. 715a), por *abcal*; *ya drab* ‘golpear’ (pág. 983a), por *yadrab*; *mahq* ‘tienes’ (dos veces, pág. 956a), por *ma’aq*; siempre *gued* ‘río’, por *güed* e ‘*ibr*’ ‘aguja’, por *ibr*); otras no se han editado de acuerdo con los criterios anunciados (*v.gr.*: *hayaguen* ‘animal’ (pág. 1025a), por *hayagüén*; *gueddu* ‘su cortesía’ (pág. 700a) por *güeddu*; *chagüy* ‘vinieron’ (pág. 803a, dos veces) por *chaguy*; *aguila* ‘primera’ (pág. 1088a) por *agüila*; o se añade un innecesario [sic] de aclaración que no está cuando sería necesario (*v.gr.*: *alahiru* [sic] (pág. 743b) ‘el último’; *diguenna* y *duenna* [sic] ‘nuestro juez’ (pág. 539b, pero *duenna* en pág. 540a); *al’ahind* ‘el junto’ y *al’ind* [sic] (pág. 278a); *mayatna* [sic] (pág. 792a) ‘nuestro ciento’; *hinnd* ‘India’ y *hind* [sic]

(pág. 647b); *quegue* ‘caverna’ (pág. 567a), por *quegüe*; *hoayxa* ‘culebrilla’ (pág. 567), por *honayxa*; y se ha de suponer textualidad a las frases cuya segmentación no se concuerda con la árabe (v.gr.: *daru muçaca taminqlixey* (pág. 459b), *maulina mariem baca’adra acabl alnafiç gua fulnafiç guaba’ danafiç* (pág. 170a); *gualagalibiliabah* (pág. 661a)). Todo ello sin entrar ahora a valorar la conveniencia de acentuar estas voces.

Bastantes étimos necesitarían alguna explicación en nota que no fuera del tipo de las usadas, que se refieren a cuestiones paleográficas casi de forma exclusiva. Así, el *left* ‘nabo’ que el autor propone *s.v.* Guadalest, puede indicar dos cosas: *a)* que se ha editado mal el topónimo; o *b)* que el autor lo corrigió después sin modificar el étimo. En otras ocasiones lo suplido no es lo que se espera y causa extrañeza leer las aclaraciones del editor, como sucede *s. v.* Hina (pág. 708), para la que el autor propone el étimo árabe de una «mata o arbusta» con que se tiñen «los cabellos y uñas de las manos; esta ma[n]o² la suelen nombrar los españoles [...] alheña»; la nota 2 dice: «Textualmente: mano», aunque en nuestra opinión se debería haber añadido, «leemos por sentido: ma[ta]». Hay otros muchos ejemplos de igual tenor (cfr. por ejemplo, *s. v.* Filabres).

Los nombres de lugar citados en la obra han sido acentuados en la edición de forma caprichosa pues, como estamos ante copia manuscrita de voces tomadas de los textos más variados, es bastante difícil determinar el acento —que Guadix no consideró— contando sólo con el auxilio de los índices de un atlas, un mapa de carreteras o consultando en Internet (pág. 119). En esto la edición deja mucho que desear (v. gr.: *Alamuz*, *Alcaçar*, *Alcaçaro*, *Alcano*, *Almarín*, *Binfaró*, *Bengani*, *Caça*, *Casaro*, *Chafalu*, *Culler-Culter-Cüller*, *Lauja*, *Marça*, *Maya*, *Purchtinos*, *Quinta*, *Tarbena*, *Xirica*, *Yebebes*, *Yusa* en vez de *Alamúz*, *Alcáçar*, *Alcáçaro*, *Alcanó*, *Alme[i]ri[m]*, *Binfaro*, *Ben[i]gani[m]*, *Caçá*, *Cásaro*, *Chafalú*, *Culler[a]*, *Lau[i]á*, *Marçá*, *Mayá*, *Purchti[n]ós*, *Quin[ç]á*, *Tárbena*, *X[é]rica*, *Yébebes*, *Yusá*); todo eso, sin tener en cuenta los errores del autor ya señalados.

Subyace en la *Recopilación* una intencionalidad religiosa que no ha sido destacada en el *Estudio*. Buena parte de los nombres lugar y alguno de los onomásticos citados está relacionada con vidas de santos y mártires de la Iglesia, cuyas biografías contienen detalles de toponimia menor que el autor recogió con esmero, sin que falten el topónimo *Vaticano* y hasta el mismísimo *Papa*, amén de los relacionados con historias y leyendas basadas en los martirologios hispanos. Citaremos sólo unos pocos, aunque en la obra hay bastantes más muestras de este interés de fray Diego por aquel glorioso pasado de España y de los santos: *Albarregas* (Mérida) [lugar del templo dedicado a santa Eulalia]; *Alzira*, donde fue martirizado san Bernardo; *Sevilla la Vieja* [es decir, Itálica], donde padeció san Gervasio; dedicó una entrada a *Ginés* [de la Jara (Cartagena) cuyo cuerpo fue trasladado en época árabe], “de nación francés” y a Cosme, primer santo “de nación árabe”; a Martín [de Tours, primer santo venerado como confesor], testimonio “de la antigüedad y universalidad de la lengua árabe”; a san Egidio abad (*s. v.* Gil). La cita de topónimos del obispado y ciudad de Guadix (*s. v.* Guadix, Baçamarín, Façrretama, Lopera, etc.) tienen que ver con san Torcuato, uno de aquellos *varones apostólicos* del *Pasionario Hispánico* entre los que estuvieron Hesicio, cuyo lugar del martirio localizaban en Garcéz [Jaén], y Tesifón, de quien afirma el autor que antes de su conversión era llamado *Abenatar* (*s. v.* Abenátar), etc.

Aunque se diga que los antropónimos de origen árabe usados en la *Recopilación* son «sólo los de algunos personajes muy célebres o los de uso muy corriente» (pág. 85), la citada entrada *Abenatar* —es decir, la de san Tesifón— nos desconcierta, porque ese nombre aparece por primera vez en la Historia el 10 de abril de 1595, en el Sacromonte, en la inscripción que figuraba en la tercera de las planchas allí recogidas por el arzobispo de Granada en compañía —entre otros— del Guardián del convento de San Francisco, fray Juan Ramírez, superior de Diego de Guadix.

En el *Estudio* se afirma que Guadix ultimó su obra al final de 1593 (págs. III, 115), pues Bajo sitúa el descubrimiento de los plomos del Sacromonte

de Granada en 1588 (págs. 113-114 § 5) sin advertir que en esa fecha sólo se produjeron los hallazgos de la torre *Turpiana* que cita el autor (*s. v.* Granada). Es más, los editores consideran que en la obra de Guadix no hay citas que se relacionen con el contenido de los *Plomos* que aparecieron entre 1595 y 1599 (p. 114, § 6). Si la obra se concluyó en 1593 como afirman los editores, ¿cómo pudo saber el autor este nombre árabe?, ¿es que intervino el fraile en la invención de los *Plomos*?

Podría haber sido así. Aunque no intervino en las traducciones —no obstante su saber en árabe—, trabajó en la Inquisición con Alonso del Castillo y Miguel de Luna, únicos acusados de la falsificación, y conocía bien pasionarios, martirologios y sagrada teología [es significativo que en su obra mencione la concepción inmaculada de María (*s. v.* Abenhiza, pág. 170a) y sitúe los martirios en época de Nerón (pág. 683a), como figura en tres de los 4 plomos hallados en 1595]. Si la *Recopilación* estaba acabada antes de que se descubrieran los *Plomos* del Sacromonte, ¿el objetivo de su obra sería justificar el uso de la lengua árabe en la época de los martirios?

Recordemos que desde 1588 Granada vibraba de fervor religioso por el hallazgo de las reliquias de san Cecilio que tanto habían esperado. Una parte de las de san Torcuato se trasladaron a Guadix desde el monasterio de Celanova en 1593 y no se olvide que fray Diego, para sus lecciones en el restaurado oficio hispano-gótico que celebra la fiesta de su santo patrón, a cuyo propósito estuvo en Toledo investigando (cfr. *s. v.* moçárabe, pág. 812a), obtuvo el *placet* de Roma en 1590. Hay, sin embargo, otros datos en la obra que permiten dejar de lado de momento la teoría de la conspiración que, en todo caso, podrá ser analizada por los expertos.

Todo apunta a que la *Recopilación* se estaba redactando todavía en 1595 o, tal vez, después. Por un lado, alude a los hallazgos granadinos; por otro, elogia la entereza del ducado de Mayenne, cuya situación de resistencia en la Borgoña (*s. v.* Mayena, Vmena) coincide con el período 1594-1595 que pone fin a las guerras de religión en Francia. Cita, además, varios

topónimos de la Panonia de Hungría (s. v. Rab, Gran [dos veces], Buda y las islas de Comar y Bibar) cuya inclusión parece responder al gran eco que tuvo en la cristiandad de la época la guerra de 1593-1606 entre imperiales y turcos, sobre todo durante la crisis de 1594-1596 en que cayeron Buda y la fortaleza de Gran (septiembre 1595) en poder cristiano, siendo el río Raab fronterizo entre ambos bandos.

Ya hemos señalado que carece el *Estudio* de un análisis de la competencia de Diego de Guadix en lengua árabe; y Maíllo no recoge las citas de los distintos pasajes en que el autor hace muestra de ella: «Yo, que sé algo d'esta lengua arábiga [... que] me es a mi quasi materna, por averla aprendido y sabido dende niño» (pág. 150); «e puesto cuydado en saber [...] de moriscos viejos» (pág. 661a); «moriscos antiguos con quien muchas vezes comunicué» (pág. 801b); «todos los cristianos que en el reyno de Granada, vivíamos entre moriscos, quassi todos hablábamos la lengua arábiga» (pág. 811a). Con todo, estas palabras casan mal con lo que se desprende de la lectura de esta *Primera parte de la Recopilación*.

A partir de las frases árabes escritas por el autor (cfr. 104 n. 36; láms. I, II) se puede afirmar que el fraile granadino estaba muy lejos de dominar el sistema gráfico de la lengua clásica. Pero, además, por algunas explicaciones de fonética y morfosintaxis insertas en los artículos de la *Recopilación*, puede afirmarse también que Diego de Guadix no conocía la gramática de la lengua clásica, cuya sumaria descripción (págs. 156-158) parece que ni siquiera sigue al pie de la letra el *Arte* (Granada, 1501) de fray Pedro de Alcalá.

Respecto al árabe dialectal, de la lectura de su obra se desprende que el poco árabe que usa con algunos rasgos granadinos lo aprendió tal vez de forma oral por su contacto con moriscos en época infantil; el resto lo consultó a miembros de la congregación de la lengua arábica en Roma –cuyos nombres cita en su obra (cfr. pág. 1037)– o lo copió de obras diversas sin citarlas [v. gr.: su etimología de Almagro ya está presente en las *Antigüedades* de Ambrosio de Morales (ed. Cano, II, págs. 80-82)] o

bien lo leyó en otros autores sin decirlo; siempre valiéndose –al parecer– de letras latinas. En cuanto al léxico que utiliza, Guadix mezcla distintos registros, señalando diferencias entre Túnez, África, España, Sicilia o Levante, y parece que usó en bastantes casos las traducciones de Alcalá registradas en su *Arte* y en su *Vocabulista* (cfr. el étimo de *Guadix* en el *Arte* y la *Recopilación*). Pero en los étimos de los onomásticos el léxico es muy escaso y reiterativo y muestra su ignorancia total de la gramática y el genio de la lengua árabe y una total falta de sentido común.

Desde luego, no compartimos la apreciación de Bajo (pág. 100) sobre la «perspicacia» y el «tino» de Guadix en el tratamiento etimológico del préstamo semántico o de que estemos ante una «notable aportación en el empleo del préstamo léxico» (pág. 70), pues todas esas voces fueron incorporadas con una finalidad no muy clara –pero que tal vez tiene que ver con cuestiones religiosas– por un individuo con un escasísimo dominio del árabe. Y si Bajo pone por muestra de la «aportación sumamente valiosa» de Diego de Guadix a los préstamos semánticos algunos compuestos sintagmáticos del tipo *culantrillo de pozo*, *lengua de buey*, *orejas de abad*, etc. (pág. 86), es porque debe de ignorar todo sobre la historia de la ciencia árabe y cristiana medieval, cuyo método consistió muchas veces –como es de todos conocido– en la traducción literal de los principios medicinales: del griego al árabe, del árabe al latín y del latín a las lenguas romances.

Todo lo dicho hasta aquí no resta valor a una obra tan extensa y compleja como es la *Recopilación*, aunque se debería tomar con extrema y total cautela mientras se lleven a cabo estudios que permitan darle o quitarle autoridad para la historia de la lexicografía española. En el terreno del calco semántico y también en el del léxico y toponímico, esperemos que a nadie se le ocurra acudir a la *Recopilación* para sustentar los étimos aberrantes de su autor sin antes consultar con especialistas como los que ha formado el doctor Corriente; éste sí, una autoridad en la materia [CARMEN BARCELÓ].