

## RESEÑAS

‘ABD AL-MALIK B. ḤABĪB, (238/852) *Kitāb waṣf al-Firdaws (La descripción del Paraíso)*.  
Introd., trad. y est. por J. P. MONFERRER SALA. Pról. de C. Castillo Castillo. Granada:  
Universidad, 1997, 304 p.

En 1987 fue publicada la obra del polígrafo andalusí ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb titulada *Kitāb waṣf al-Firdaws* («Descripción del Paraíso»), cuya traducción al español, con una introducción y un estudio, aparece ahora, diez años más tarde, gracias a J. P. Monferrer, fruto de la realización de su tesis doctoral. Se trata, según la directora de tesis y prologuista de este libro, de «una obra inserta dentro de la literatura de tradición» (p. 8), cuya «novedad (...) radica en que es el primer texto escatológico llegado a al-Andalus que conocemos, y que nos permite indagar sobre los conocimientos que tenían los andalusíes en el siglo IX sobre el tema del “Más Allá” y sobre todo por tratarse de la primera traducción al español, que sepamos, de un texto de hadices en el que se describe ampliamente el Paraíso según la tradición islámica» (p. 9). Como el propio J. P. Monferrer afirma, no sólo presenta la descripción del Paraíso, aunque así lo afirma el título de la obra, sino que contiene una segunda parte en la que se compilan *ḥadīṭes* en torno a «cuestiones relativas a la muerte y al tránsito a la otra vida», lo que lleva al traductor a elaborar la teoría de que podría tratarse de una obra más amplia que incluiría: «Muerte y tránsito a la otra vida - la resurrección (*Kitāb al Qiyāma*) - el Paraíso (*Kitāb waṣf al-Firdaws*) (...) - el tema recurrente de los “castigos del tormento de los malvados en el Infierno”» (p. 30), es decir, que se trataría de una obra que hemos recibido sólo parcialmente.

Es curioso comprobar que la difusión de esta obra en los siglos posteriores a su creación no debió ser muy amplia, pues el nombre de su autor no aparece en las obras del mismo género de los autores andalusíes, hasta donde hemos podido rastrear. En cualquier caso, y pese a que sólo conservamos estas dos partes de esta supuesta «tetralogía» (y con algunas menguas, v. p. 27), la importancia de estudiar esta obra ya quedó planteada en la reseña que hiciera M. I. Fierro (*Šarq al-Andalus*, 7 [1990], 243-244) al encontrar publicada la edición del texto en El Cairo: «Forma parte de los textos más antiguos escritos por un autor andalusí que han llegado hasta nosotros. Constituye además el primer texto de escatología islámica escrito en al-Andalus del que tenemos noticia (...). Los *isnādes* del *Kitāb* son en gran medida defectivos de acuerdo con las reglas clásicas del *‘ilm al-ḥadīṭ*: ello indica que nos hallamos ante un material

pertenciente al llamado “early *ḥadīth*” sobre cuyo interés para conocer el período formativo del Islam no es necesario insistir».

Sin embargo, J. P. Monferrer no ha seguido esta línea de estudios sobre *ḥadīth* temprano, sino que ha enfocado el trabajo desde un punto de vista fundamentalmente léxico, añadiendo gran valor a una obra que ya de por sí lo tenía. En el aparato crítico de la traducción va identificando una cantidad ingente de términos de distintos orígenes (voces árabes, hebreas, arameas, siríacas, persas, sumerias, babilónicas y asirio-babilónicas, sánscritas, indo-iránicas y griegas: v. p. 11), términos que explica dentro del marco de las escatologías precedentes, respecto a cada una de las cuales ofrece una amplia y utilísima bibliografía. Sigue así el planteamiento presentado en el punto 2.4 de la Introducción a la traducción, donde realiza una aproximación histórica a la búsqueda de las fuentes en las que bebe la literatura religiosa islámica y a cómo encaja el análisis del *ḥadīth* dentro del estudio de esa literatura.

También en el aparato crítico de la traducción encontramos cómo se han ido detectando los errores de la edición, no se sabe si cometidos por el copista o por el anónimo editor del ms., editor que tampoco expresa qué ms. toma como base para su edición, aunque lo más probable sea que se trate del que se encuentra en los fondos de la *Maktaba Azhariyya* de El Cairo, el único que se conoce de momento y al que J. P. Monferrer no ha tenido, desgraciadamente, acceso. En cualquier caso, las correcciones realizadas por el traductor subsanan los errores de la edición de forma convincente.

Es de agradecer que no se haya incluido en este apartado crítico la identificación de los personajes mencionados en los *isnādes* (un total de 372), sino que se ha compuesto con ellos un índice alfabético que permite la consulta rápida y evita la sobrecarga de distintos tipos de información en las notas a la traducción. Ese índice ha permitido, además, la elaboración de un breve estudio sobre las fuentes del *Kitāb waṣf al-firdaws* que sigue, dentro de la Introducción a la traducción, a la exposición del Contenido del *Kitāb*.

Finalmente, la importancia no sólo del texto, sino también del autor mismo, ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb, queda de manifiesto en el breve estudio que a él se dedica, breve en virtud de que ya ha sido objeto de la atención de otros especialistas, en especial J. Aguadé en su ‘*Abd al-Malik b. Ḥabīb* (m. 238/853). *Kitāb al-ta’rīj*, Madrid, 1991, 15-108.

M.ª Mercedes LUCINI

AḤMAD B. QĀSIM AL-ḤAJARĪ, *Kitāb Nāṣir al-dīn ‘alā ‘l-qawm al-kāfirīn* (*The Supporter of Religion against the Infidel*), Historical study, critical edition and annotated

translation by P. S. VAN KONINGSVELD, Q. AL-SAMARRAI and G. A. WIEGERS. Madrid: C.S.I.C.-A.E.C.I. (Fuentes Árabe-Hispanas, 21), 1997, 299 + 206 pp.

Aḥmad b. Qāsim al-Ḥaḡarī, o Ehmed ben Caçim Bejarano, es una de las figuras más apasionantes de la historia morisca en ese momento dramático que culminó con la expulsión definitiva a comienzos del s. XVII. El curso de su vida nos conduce de Granada a Marrakech, de París, S. Juan de Luz o Burdeos a Amsterdam o Leiden, de Túnez a El Cairo. Participó en el asunto del descubrimiento del pergamino de la Torre Turpiana y de los libros plúmbeos del Sacromonte, fue traductor de español en la corte del sultán Mawlāy Zaydān, viajó a Francia como agente de éste para interceder por un grupo de moriscos que habían sido robados a bordo de cuatro barcos franceses que los transportaban a ese país, conoció a personas como el príncipe Mauricio de Nassau, los arabistas Etienne Hubert y Thomas Erpenius, o el célebre ulema y escritor Aḥmad Bābā de Tombuctú. Pertenece, pues, al-Ḥaḡarī a ese grupo de personas a menudo desarraigadas, a menudo enfrentadas a acontecimientos brutales, cuyas vidas nos guían por los entresijos de las líneas que se cruzan y entrecruzan a través de Europa y del Mediterráneo durante la Edad Moderna, cuando el mundo parece sufrir un cambio de escala radical y abrirse al torbellino de una nueva configuración internacional.

El libro reseñado, *Nāṣir al-dīn 'alā 'l-qawm al-kāfirīn*, es en parte resultado de la amplia experiencia vital de al-Ḥaḡarī. Se trata de un texto derivado de otro más amplio, la *Riḡlat al-ṣihāb ilā liqā' al-aḡbāb*, donde nuestro autor habría relatado *in extenso* su vida. Conminado por un ulema egipcio, al-Uḡhūrī, al-Ḥaḡarī seleccionó las partes de ese libro donde relataba sus polémicas religiosas con cristianos y judíos. De forma que esto es lo que nos ofrece el *Kitāb Nāṣir al-dīn*: una recopilación de disputas confesionales al hilo de los viajes del autor por España, Marruecos, Francia u Holanda. Como libro polémico, o como acopio de polémicas, la obra nos ilustra sobre las ideas religiosas, sobre las creencias de una comunidad expuesta a un dramático conflicto de identidad y a la trágica experiencia del extrañamiento. El catálogo de las argumentaciones de al-Ḥaḡarī contra judíos y cristianos es variado, discute la pureza ritual y el monoteísmo, las incongruencias de los otros credos y la certeza del propio. Se adivina además el hilo de una transformación religiosa que parece llegar a su desenlace en el último capítulo, un tanto sorprendente, en el que al-Ḥaḡarī hace recuento de los dones que recibió de Dios; capítulo que, como indican los editores, está cerca de constituir una hagiografía.

Pocas personas tan capacitadas para llevar a cabo un nuevo trabajo sobre este texto como los autores de la presente edición y traducción, cuyos saberes incluyen un profundo dominio del mundo de los manuscritos árabes y de la historia de mudéjares y moriscos. Baste recordar el artículo de P. S. van Koningsveld y G. Wieggers titulado «The islamic statute of the Mudejars in the light of a new source», que esta misma revista publicó en

1996. El primero ya había colaborado también con Q. al-Samarrai en otros trabajos anteriores, como *Yemenite Authorities and Jewish Messianism* (Leiden, 1990), cuya autoría comparten con el profesor J. Sadan.

Hay que decir inmediatamente que no nos encontramos ante la primera edición de este texto. Ya el profesor M. Razūq había sacado a la luz una (Casablanca, 1987) basada en el manuscrito autógrafo de la obra que se encuentra en El Cairo. Sobre esa edición, la presente propone algunos cambios. En primer lugar, se trata de una reproducción estrecha del manuscrito de la Dār al-kutub de El Cairo, con variantes anotadas de otro manuscrito que se halla en la Biblioteca Nacional de París, y un apéndice con la edición de fragmentos en español de un tercer manuscrito de la Biblioteca Universitaria de Bolonia. Como señalan los autores, elegir dicho método de edición supone la «reproducción, lo más fidedigna posible, del manuscrito de El Cairo, con todas sus peculiaridades lingüísticas, incluyendo sus errores, sus correcciones, su ortografía y su vocalización» (p. 59). La labor editorial se ve reducida a la puntuación y a la ordenación en párrafos y secciones. De esta forma, se preservan las peculiaridades de la lengua de al-Ḥaṣṣarī, repleta de dialectalismos, de expresiones coloquiales, de bilingüismo: así el texto cobra vida y expresividad, y sirve además como material de primer orden para estudios posteriores de naturaleza lingüística. Desde luego que, a primera vista, resulta un poco chocante la presentación del texto, sobre todo por lo que respecta a la vocalización que, desde el punto de vista de gramática del árabe clásico, puede ser calificada en ocasiones como disparatada. Se puede adivinar que en ciertos medios académicos dominados por un respeto excesivo hacia el normativismo, el método de edición empleado y su resultado final serán vistos con recelo y juzgados de forma crítica. Por mi parte, no puedo sino elogiar los criterios de los editores y la coherencia que demuestran a la hora de llevarlos a cabo.

Hasta donde he podido comprobar, la traducción al inglés es correcta y fluida, y sólo he detectado algún pequeño error insignificante. Por ejemplo: en la página 109 de la traducción, cuando al-Ḥaṣṣarī llega a París y conoce al arabista Étienne Hubert, no se ha traducido la frase del original (p. 51) «wa-ba‘ḍa l-naṣārā yaqra’ ūna ‘alay-hi», es decir, «y varios cristianos estudiaban con él».

Los mismos elogios pueden hacerse extensivos a la introducción histórica y al aparato crítico que acompaña a la traducción inglesa. Yo destacaría, dentro del perfil biográfico que los editores trazan de al-Ḥaṣṣarī, la parte dedicada a la estancia de nuestro personaje en España, y en especial a su participación en el descubrimiento y traducción de las profecías de la Torre Turpiana y de los plomos del Sacromonte, documentos que él siempre consideró auténticos y conformes al dogma musulmán (p. 27). Son también destacables las páginas dedicadas a la estancia de al-Ḥaṣṣarī en Holanda y su relación con personajes destacados como Thomas Erpenius, Pieter M. Coy o Mauricio de Nassau, donde se aprovechan sin duda los trabajos previos de uno de los editores, G. Wieggers,

como *A Learned Muslim Acquaintance of Erpenius and Golius. Aḥmad b. Kāsim al-Andalusī and Arabic Studies in the Netherlands*, Leiden, 1988, o «A life between Europe and the Maghrib: the writings and travels of Aḥmad b. Qāsim al-Ḥayārī al-Andalusī (born ca. 977/1569-1570)», *The Middle East and Europe: Encounters and Exchanges. Orientations I*, Amsterdam, Atlanta, 1993, 87-115.

Las observaciones que puedo hacer a estos apartados son mínimas y, también aquí, poco significativas. Quizá la más importante se refiera a una identificación que se hace en la p. 121 de la traducción, donde al-Ḥayārī cita a un autor que él conoció personalmente en Sevilla llamado Samurānū, y del que en la n. 16 se dice que podríamos encontrarnos ante una transcripción errónea de Cipriano, en cuyo caso se trataría del célebre protestante español Cipriano de Valera. Esta identificación parece un poco apresurada y complicada, ya que, aunque establecido algún tiempo en Sevilla, Valera pronto emigró a Inglaterra, donde llegó a impartir clases en la Universidad de Oxford. Yo propongo una identificación más sencilla: se trata de Rodrigo Zamorano (1542-1620), escritor y cosmógrafo español, que ejerció primero como Catedrático, y después como Piloto Mayor en la Casa de Contratación de Sevilla, y que escribió, entre otras obras, un *Compendio de la arte de navegar* (1582) y una *Cronología y repertorio de la razón de los tiempos* (1585). Una noticia amplia sobre él puede encontrarse, por ejemplo, en J. M. López Piñero, T. F. Glick, V. Navarro Brotons y E. Portela Marco, *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, 2 vols., Barcelona, 1983, II, 443-444. Un cierto punto de integración de, digamos, una mayor sensibilidad de lo hispánico se echa de menos en éste y en otros pequeños detalles, igualmente poco importantes. Así, en la p. 114 de la traducción, n. 19, se hace la equivalencia del texto *bunbah* con el francés *pompe* o el español *pompa*, cuando se trata, más sencillamente, de una transcripción del muy común español *bomba*; o en la p. 38, citando un documento francés, se dice que el topónimo *Civile*, lugar de origen de un morisco del que se habla en el texto, ha sido imposible de identificar, cuando parece poco aventurado identificar *Sevilla*.

La poca entidad de estas observaciones es prueba de la alta calidad de este trabajo, de la edición del texto árabe, de su traducción inglesa y de la investigación que las acompaña en forma de introducción histórica o de aparato crítico. Y es que lo que desde ahora se nos ha hecho un poco más vivo y un poco más accesible es un trozo de nuestra historia, uno de los más excitantes quizá, uno de los más dolorosos.

Fernando RODRÍGUEZ MEDIANO

BARCELÓ, C., *La escritura árabe en el País Valenciano. Inscripciones monumentales*, 2 vols., Valencia: Área de Estudios Árabes e Islámicos (Universidad de Valencia), 1998, vol. I: [Estudio]; vol. II: Índices. Figuras. Láminas. 286 p. + 12 figuras y 58 láminas.

C. Barceló nos informa en el prólogo que estaba previsto que este trabajo formase parte de un proyecto, dirigido por G. Roselló-Bordoy, cuyo objetivo era actualizar los datos de la obra de E. Lévi-Provençal sobre inscripciones árabes en España. Este proyecto, apoyado en principio por el Ministerio de Cultura, no ha llegado a buen puerto, razón por la cual C. Barceló ha decidido publicar por su parte los resultados de su propia investigación. Por un lado, ha de entristecernos que, una vez más, se haya quedado a medio camino un proyecto de equipo cuyos frutos habrían supuesto un avance notabilísimo en el estudio de la/s sociedad/es islámica/s andalusí/es. Por otro lado, sin embargo, no podemos sino congratularnos de que, al menos parcialmente, ese proyecto se haya concretado en una publicación de conjunto sobre una zona geográfica concreta como la que ahora se reseña. En esta primera entrega, C. Barceló se centra en las inscripciones monumentales, dejando para una próxima publicación los epígrafes mobiliarios (v. la observación sobre la definición de estos últimos en p. 27).

El estudio de la autora es de lectura indispensable, no sólo para los que trabajan en epigrafía, sino para cualquier historiador de al-Andalus. La introducción ya nos hace ver con claridad que nos hallamos ante una obra que combina síntesis y análisis, prudencia extrema ante unos datos especialmente parcos y complejos y, al mismo tiempo, voluntad clara de ir más allá de la mera descripción para interpretar esos datos. Encontramos en ella una visión ponderada sobre el estado de la cuestión. Sitúa en su contexto la obra de E. Lévi-Provençal, poniendo de relieve cómo ésta fue posible gracias al trabajo llevado a cabo por tantos arabistas españoles. Destaca como se merece la labor de M. Ocaña, para quien, contrariamente a Lévi-Provençal, la materia epigráfica era digna de atención por sí misma. Señala los problemas que tiene la investigación sobre epigrafía andalusí, sobre todo la disparidad en las metodologías empleadas por los investigadores que se han ocupado del tema y también la creación de lo que C. Barceló llama «corpus espurio» de lecturas epigráficas realizadas por personas sin formación. Adelanta una nueva clasificación de los textos epigráficos fundamentada en criterios de orden funcional que aplicará en su próximo estudio sobre epígrafes mobiliarios. Nos ofrece unas reflexiones sustanciosas sobre la vinculación de los textos y su escritura con el poder político-religioso.

La aproximación de la autora al estudio de los epitafios<sup>1</sup> le permite ofrecernos una importante contribución sobre distintos aspectos relacionados con las prácticas funerarias

<sup>1</sup> Ya le debíamos una valiosa aportación: Barceló, C., «Estructura textual de los epitafios andalusíes (siglos IX-XIII)», *Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez*, Córdoba, 1990, 44-50.

de los andalusíes. Corrige errores que llevan tiempo circulando: por ejemplo, demuestra la inexistencia del «cementerio de las barracas» en la ciudad de Valencia propuesto por Ribera (43: muy interesante su interpretación del término *jīyām*); también corrige a Lévi-Provençal (64). Hace unas pertinentes precisiones sobre términos como *šāhid* o *maqbariyya* (58-59, 63), que habrán de ser tenidas en cuenta en estudios posteriores. Respecto a los otros textos epigráficos, ofrece novedades de interés, como plantear que el reloj de sol hallado en Sagunto sea el único ejemplar andalusí de tipo «vertical» aparecido hasta ahora (98).

Los aspectos lingüísticos (99-112) corrigen apreciaciones que se han ido manteniendo hasta ahora, en especial las relativas a los así llamados «errores de labra» y al presunto desconocimiento del árabe por parte de los tallistas. Un sensacional hallazgo es su comprobación de que las separaciones de palabras en renglones distintos (algo que parece ir en contra de las reglas de la ortografía árabe y que había contribuido a argumentar la ignorancia de los tallistas) ocurren siempre tras los siete grafemas que no se unen a los siguientes (*alif, dāl, dāl, rā', zāy, wāw, lām alif*). C. Barceló comenta al respecto: «... para mí, resulta muy chocante que ni estos dos eminentes epigrafistas [Lévi-Provençal y Ocaña] ni ningún estudioso de la Epigrafía islámica medieval hayan hecho nunca mención en sus trabajos a estas particiones, ni le dediquen una sola línea al tema. Y es que la separación de las palabras por los siete grafemas que no se unen parece haber sido una licencia ortográfica que debió estar admitida entre los lapicidas medievales de todos los territorios musulmanes» (105), añadiendo que no ha sabido «encontrar información sobre la fecha en que se impuso la norma ortográfica que recogen hoy todas las gramáticas de la lengua clásica, ni a quién se atribuye la autoría. Si acudimos a las copias de antiguos coranes (*maṣāḥif*) y a los papiros egipcios escritos en *kufī*, se comprueba que esta partición era una práctica común (hasta el siglo X como mínimo en los coranes)». Los «errores de labra» que sí parecen ser tales, son planteados con extremada precaución por C. Barceló, quien sabe muy bien que a menudo se designa como error aquello a lo que no se ha dedicado el suficiente tiempo de reflexión.

Las características epigráficas son tratadas en las p. 113-120. Destaca la corrección relativa a la primera evidencia del uso de escritura cursiva en las monedas: año 526/1134-1135, y no el año 426 (114). Plantea la pertinencia de acuñar la denominación «cúfico dianense» (119). La pieza n.º 17 permite precisar la sucesión en el pequeño señorío de Alpuente (155), señalándose que su información no ha sido tenida en cuenta en estudios recientes sobre los reinos de taifas. C. Barceló no duda en señalar correcciones que afectan a su propia obra (ejemplo, 130, donde corrige una lectura suya anterior de la misma pieza; otro ejemplo en 180-181).

La lectura de las «fichas» de las piezas estudiadas es un ejercicio que recomiendo, pues aparte del interés epigráfico e histórico, nos sumerge en un viaje, a menudo escalofriante,

por el descuido institucional hacia el patrimonio histórico español y por el daño causado por individuos hacia la conservación de ese patrimonio. La lectura del relato de las vicisitudes por las que han ido pasando las inscripciones estudiadas debería ser obligatoria para todos los que trabajan o tienen voz en cuestiones relacionadas con el patrimonio histórico. Nos consuela, por otro lado, el esfuerzo de aquellas personas que, en condiciones difíciles, se preocuparon por alertar, cuidar o dejar constancia de la existencia de determinadas piezas. Mi agradecimiento a la autora por la parte que le toca en este esfuerzo que debe ser de todos.

Maribel FIERRO

BOHAS, G., *Matrices, Étymons, Racines. Éléments d'une théorie lexicologique du vocabulaire arabe*. Leuven-Paris: Peeters, 1997, 207 p.

La lexicografía árabe comienza muy pronto a desarrollarse impulsada por los exegetas del Corán y por la necesidad de precisar el sentido de algunos de los términos del texto sagrado. El método seguido habitualmente por los lexicógrafos, desde que en el siglo VIII los gramáticos de Basora acuñaran el término gramatical de «raíz» (*'aṣl*), ha sido la clasificación alfabética por raíces trilitéras. Así, el concepto de raíz triconsonántica ha llegado a ser para muchos arabistas y semitistas la característica más relevante de las lenguas semíticas.

En este trabajo, G. Bohas pretende describir la organización del léxico de la lengua árabe y los principios de su evolución, desde una perspectiva pancrónica. Es decir, cualquier estado de la lengua, rechazando, por lo tanto, todo enfoque diacrónico o sincrónico. Siguiendo este sistema, lo que Bohas pretende demostrar es que «l'organisation du lexique au niveau de "l'immense lexique littéraire" est la même que dans le lexique interiorisé et mis en oeuvre par le locuteur d'aujourd'hui, lequel n'est pas spontanément conscient de cette organisation» (p. 5).

La fuente de información del autor son los diccionarios elaborados por lexicógrafos árabes y arabistas como *Al-Qāmūs al-muḥīṭ*, *Lisān al-'arab*, *Dictionnaire arabe-français* (1860) de Kazimirski y *A Dictionary of Modern Written Arabic* (1961) de Wehr. La intención de Bohas consiste en demostrar que la organización por raíces triconsonánticas no permite percibir ni la carga semántica de los puntos de articulación, ni las regularidades semántico-fonéticas, ni el gran número de relaciones cruzadas que hay entre las distintas voces, etc.



En el primer capítulo, el autor explica los tres niveles en los que habría que organizar el léxico de la lengua árabe, a saber: la matriz, el étimo y la radical. La primera es el nivel más abstracto y consiste en la combinación permutable de dos puntos de articulación (o de rasgos articulatorios, como el grado de abertura) ligados a un campo semántico. El étimo es una combinación conmutable de dos fonemas concretos (es decir, siguiendo los mismos puntos de articulación que la matriz a la que pertenecen) ligados a la misma carga semántica. En algunas ocasiones, el mismo étimo bilítero tendrá diversas realizaciones como esquema triconsonántico. Y, por último, la radical es un étimo extendido por difusión de la última consonante (raíces sordas) o por incrementación (adición de una semiconsonante, una líquida, una nasal o una velar) formado también por la vocal que le es atribuida en el léxico.

En este método de clasificación la raíz no tiene lugar, «elle n'est pas assez abstraite pour le niveau 2 et elle est trop abstraite pour le niveau 3, puisque, par définition, elle ne comporte pas de voyelles» (p. 9). Los elementos básicos para estudiar el léxico serán entonces los étimos biconsonánticos, aunque hay algunas voces no integradas en este sistema, aquéllas que el autor ha denominado los nombres base. Esta distinción entre los nombres base (no integrados en el sistema de étimos, por ejemplo, *kalb*) y los nombres en relación con un étimo sirve para explicar, según el autor, la polisemia de un gran número de raíces.

En los tres capítulos restantes, Bohas examina elementos más concretos partiendo de datos lexicológicos. Así, por ejemplo, en el segundo alude al problema del origen de la /ʕ/. Según el autor, este fonema es el sonoro correspondiente de /q/, mientras que otros autores lo consideran derivado de /g/ (sonora correspondiente de /k/). Para llegar a esta conclusión el autor se basa en el léxico y no en la fonología.

En el capítulo tercero, demuestra cómo unos étimos bilíteros pueden formar radicales cuadrilíteras, donde existe una fuerte relación semántica entre los verbos sordos y los cuadrilíteros por reduplicación. Y en el capítulo cuarto, alude a la existencia, al lado de una «bilateralidad» fundamental, de un residuo triconsonántico por ahora irreductible, pero cuyo étimo quizá se encuentre en la comparación con otras lenguas del ámbito camito-semítico.

De esta manera, Bohas concluye: «Il faut systématiquement dégager de l'objet présumé "racine triconsonantique" les composantes de l'étymon dans chaque langue du domaine pour parvenir ensuite à comparer les matrices et les étymons dans le domaine chamito-sémitique, ce qui permettrait de dépasser les comparaisons ponctuelles ou générales [...] qui, toutes fondées sur la racine triconsonantique, nous apprennent fort peu de chose sur l'organisation du lexique dans ces langues» (p. 86).

En esta obra, Bohas no resucita exactamente la vieja polémica de la bilateralidad o trilateralidad de la lengua árabe, sino que su planteamiento se basa en la existencia de una

materia fonética biconsonántica a la que llama étimo, a partir de la cual se forma la radical mediante unas estrategias propias que tanto el árabe como otras lenguas semíticas poseen.

Sin embargo, el que el léxico no se organice en torno a raíces trilíteras no quiere decir que para el estudio de la morfología o de la fonología de las lenguas semíticas, Bohas también rechace la existencia del concepto de raíz.

La importancia de este concepto lo demuestra el hecho de que en la tradición gramatical hebrea los errores eran abundantes en los estudios de esta lengua anteriores a Yĕhudah Ĥayyūy, ya que fue precisamente este autor del siglo X el que introdujo, basándose en los gramáticos árabes, la idea de raíz trilítera en sus dos tratados (*Libro de las letras quiescentes y de alargamiento y Libro de los verbos geminados*).

Por último, y siguiendo en la tradición hebrea, hay que añadir que esta idea de Bohas de establecer una relación fonético-semántica a la hora de organizar el léxico, dando prioridad a un elemento biconsonántico frente a otro triconsonántico, podemos encontrarla, salvando las distancias, en el *Maĥberet* de Mēnaĥem Ben Saruq (s. X). Esta idea desembocó en la elaboración de un diccionario de «fundamentos» (*yešod*) y no de raíces, diferente a los existentes en la tradición gramatical árabe, en el que muchas de las raíces (cuando alguna de las consonantes que la formaba había desaparecido) eran consideradas bilíteras sin serlo.

Probablemente, aquello que Mēnaĥem Ben Saruq denominó *yešod* como forma originaria del léxico, coincida con el étimo de Bohas. Por lo tanto, el error de aquél al no ser capaz de explicar las raíces irregulares, ha sido resuelto por Bohas con la explicación de la formación de la radical partiendo del étimo.

Con esta obra, el autor logra describir el funcionamiento del vocabulario de la lengua árabe y, lo que es más importante, establecer la relación entre éste y el de otras lenguas de la misma familia. Esta relación queda clara con la alusión al dialecto árabe marroquí y al antiguo egipcio, que sirven de ejemplo de cómo el léxico, sin distinción de enfoques diacrónicos o sincrónicos, es reductible en étimos, los cuales manifiestan las mismas propiedades que los del árabe clásico.

Ángeles VICENTE

CORNELL, V. J., *The Way of Abū Madyan. Doctrinal and Poetic Works of Abū Madyan Šu‘ayb Ibn al-Ĥusayn al-Anṣārī* (c. 509/1115-16-594/1198), edited and translated with introduction and notes by..., Cambridge: The Arabic Texts Society, 1996, 190 p.

Abū Madyan Šu‘ayb (m. 594 h./1198) es uno de los eslabones más importantes en la cadena de transmisión del sufismo magrebí. Llamado «eje» o «polo» (*quṭb*) de su época, su

influencia se deja sentir de forma indeleble en toda la mística posterior, empezando por el propio Ibn 'Arabī, que aunque jamás lo encontró siempre lo consideró su maestro. Abū Madyan era natural de Cantillana, pero el curso de su vida le llevó al norte de África, donde recibió el magisterio de 'Alī Ibn Ḥirzihim y sīdī Abū Ya'zā. Se estableció luego en Bugía, desde donde su fama se extendió por todo el Mágreb. Muerto accidentalmente cerca de Tremecén, fue enterrado en al-'Ubbād, en las inmediaciones de la ciudad de la que finalmente se convirtió en el patrón.

V. J. Cornell (que ya ha publicado algún texto en esta revista, como «The “Sovereignty of the Imamate” (*siyādat al-imāma*) of the Jazūliyya-Ghazwāniyya: a sufi alternative to sharifism?», *Al-Qanṭara* XVII, 429-451), nos ofrece aquí una edición y traducción de textos de Abū Madyan, además de una introducción donde nos expone brevemente las líneas generales de su vida y de su doctrina. Se rellena así en cierta medida uno de los vacíos más lamentables e incomprensibles de nuestro conocimiento de la santidad magrebí, que es aún pequeño, sobre todo para este momento importantísimo entre las épocas almorávide y almohade en el que se produce una auténtica «revolución» política e intelectual. En todo este proceso el sufismo ostenta un papel de primer orden, y temas como el de la llamada «Escuela de Almería» y sus relaciones con el norte de África merecerían una revisión a fondo. En este sentido, V. J. Cornell puede ser considerado sin duda como uno de los especialistas que mejor pueden llevar a cabo tal tarea. La prueba, el libro que reseño, que recupera bellamente algunos de los textos de ese momento fundacional.

Sin duda, el más importante de estos textos es la *Bidāyat al-murīd* (pp. 54-115), obra de autoría incierta pero que, como señala el editor, recoge básicamente los principios de la enseñanza de Abū Madyan, empezando por el ayuno y la renuncia ascética. En la obra se pasa revista a distintos aspectos de la vía mística, como las sesiones de *samā'*, el uso de la *muraqqa'a*, la *jidma* o servicio al maestro, y la *tawba* o arrepentimiento. Constituye, pues, la exposición más amplia y detallada de la doctrina de Abū Madyan, donde se pueden estudiar, por ejemplo, las conexiones de su enseñanza con el sufismo oriental.

De importancia similar es la recopilación de aforismos titulada *Uns al-wahīd wa-nuzhat al-murīd* (116-149), cuyo estilo sentencioso, como bien apunta Cornell, presagia el de Ibn 'Aṭā' Allāh, y se ajusta a ese tono concentradamente evocador y poético, alusivo y quizá misterioso con que los textos hagiográficos quieren llenarse de verdad. Como se dice en otro lugar, «when they speak, their tongues are eloquent with wisdom and they are truthful» (80-81).

*Al-'Aqīda al-mubāraka* (48-53) y *al-Istigfār* (40-47) completan la lista de las obras digamos «mayores». La primera es una profesión de fe bastante conocida y reproducida en el Mágreb; la segunda es una *qaṣīda* donde la petición del perdón divino (*astagfiru llāh*) se repite al comienzo de cada verso.

Aun hay otras ocho *qaṣīdas* más breves, y algunos versos sueltos (150-175). Entre todas yo destacaría la *qaṣīda* en *rā'*, cuyo tema es la ponderación del estado y virtudes de los *fuqarā'* («What delight is there in life other than companionship with the *fuqarā'*?/They are the sultans, lords and princes» (162).

La compilación se cierra con otros dos textos, obra de los dos principales maestros espirituales de Abū Maydan: una *Risāla fī l-taṣawwuf*, atribuida a Abū Ya'zā, o sīdī Bu'azzā (que, no olvidemos, era un beréber que desconocía el árabe), y parece ser que la única obra suya conservada; y una *qaṣīda* de 'Alī Ibn Ḥirzihim (el célebre sīdī Ḥarāzīm de Fez), una serena invitación a la compañía de los *fuqarā'* («Entrust yourself to us, and lodge in our quarter, / For we are people among whom a visitor is never harmed [...] I am Ibn Ḥirzihim, in Fez is my fame, / Spiritual Axis of the western lands. He who visits us has won!», 176-178).

En general, la traducción inglesa de V. J. Cornell prefiere atenerse más a la justeza doctrinal que al traslado de la expresividad poética de los textos. Atento, pues, más bien al pensamiento, el trabajo se beneficia del profundo conocimiento que Cornell tiene del sufismo magrebí: en ese sentido, la precisión técnica de los términos traducidos es muy alta, estableciéndose a veces un paralelismo con sus equivalentes en la mística cristiana o en el neoplatonismo. Quedan pues muy estrictamente señaladas las líneas mayores de una doctrina que Cornell analiza con cierto detalle en la introducción, con sus antecedentes orientales (al-Nūrī, Yūnayd, y sobre todo al-Gazālī) y su desarrollo en el Mágreb, ligado a la expansión de la teología aš'arí y del estudio de los *uṣūl al-fiqh*, para desembocar en un equilibrio entre los aspectos esotéricos y exotéricos, fundidos en lo que Cornell llama misticismo «ortodoxo» o *šar'ī*, un misticismo que, siempre según nuestro autor, previene contra los excesos pasionales en los que incurren aún hoy sectas como los Ḥamādšā, los Yīlāla o los 'Isāwa de Marruecos (34 y 84). Así, como representante de la mística ortodoxa, el mensaje de Abū Madyan «were to resurface, time and again throughout the history of the western Magrib, whenever the Islamic community appeared threatened by decay or corruption from within» (35).

En este asunto no puedo seguir la argumentación de V. J. Cornell. En primer lugar, porque no creo que desde un punto de vista histórico pueda hablarse en términos de «decadencia y corrupción que amenazan al Islam desde el interior» para referirse a movimientos calificados de «heterodoxos». Tal expresión sólo parece justificarse si se acepta una visión normativa estrecha. En la práctica social, la realidad parece haber sido más compleja, y obliga a matizar una visión estrictamente dividida entre «ortodoxia» y «heterodoxia». De hecho, es fácil detectar movimientos de integración de las expresiones místicas más «populares» (uso esta expresión sólo momentáneamente) en el seno de las grandes cofradías «ortodoxas». En mi opinión, quizá cabría una aproximación al tema del sufismo que no considerase sólo su capacidad de regenerar situaciones de corrupción, sino

que analizase, por ejemplo, la enorme capacidad de monopolio de recursos políticos, económicos y simbólicos que las cofradías magrebíes demostraron tener a largo plazo. De hecho, y entre otras cosas, el sufismo es un formidable artefacto de creación de autoridad. En un libro reciente, y en mi opinión importante, A. Hammoudi (*Master and Disciple. The cultural foundations of Moroccan authoritarianism*, Chicago y Londres, 1998), ha intentado demostrar cómo a través del sufismo se estructura una relación maestro-discípulo (la *jidma*) que sirve de fundamento cultural para las relaciones de autoridad en la sociedad marroquí. Creo que los textos incluidos en la obra proporcionan material interesante en este sentido. Sin querer, pues, menoscabar el mérito de Cornell en este trabajo, creo que hay que prestar un poco de atención al asunto del «poder», más allá de circunstanciales colaboraciones o persecuciones por parte del sultán.

En resumen: se trata de un libro a partir de ahora necesario para afrontar el estudio del sufismo en el Mágreb, en esta época crucial sobre la que aún queda mucho que decir.

Fernando RODRÍGUEZ MEDIANO

ENDRESS, G. y KRUK, R. (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences, dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*, Leiden, Research School CNWS, 1997, 328 + XV p.

Procede este libro del tercer Simposio Greco-Árabe celebrado en la Universidad de Leiden en 1991, más algunas contribuciones adicionales. Los trabajos parecen haber sido revisados posteriormente, pues se observan citas bibliográficas posteriores a ese año. Pese al título, hay que advertir que la mayoría de las aportaciones se refieren al Helenismo árabe-islámico.

La obra está dedicada al profesor H. J. Drossaart Lulofs, pionero de los estudios greco-semítico-latinos en Holanda, y se abre con una Bibliografía de sus obras (XI-XV).

A continuación, aparecen las diversas aportaciones, muy variadas, dada la amplitud del tema, y de las que me limito a dar breve noticia.

Prosiguiendo su estudio de los *Ijwān* y de sus fuentes, nos da C. Baffioni las citas de estos autores de Nicómaco de Gerasa. H. Daiber, continuando trabajos anteriores, bosqueja algunas características y tendencias del Aristóteles árabe que la investigación más reciente está destacando. Advierte que es un error buscar una fuente anterior para todo, subestimando las aportaciones propias que pueden haber hecho los mismos filósofos árabes y subraya,

a la vez, la importancia de la transmisión hebrea. En sus últimas páginas fija su atención en un manuscrito inédito del *Kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs*, a propósito del cual sugiere la existencia, en árabe, de dos versiones diferentes de una revisión helenística de los *Parva naturalia*, una larga, usada por Avicena y Averroes, y otra breve, usada por al-Kindī y al-Fārābī, que sería la preservada en este manuscrito que examina. Ambas versiones han contribuido en gran manera a la teoría de la profecía elaborada por al-Fārābī y Avicena.

El papel de al-Kindī y de las traducciones por él promovidas en el contexto cultural de la sociedad islámica de su momento es evaluado por G. Endress, quien analiza también lo que suponen para la naciente filosofía árabe-islámica. Asimismo, ofrece una valoración crítica de las ediciones y estudios sobre estas traducciones, dando, a la vez, un estado de la cuestión de éstas. L. S. Filius establece una comparación entre las versiones griegas y árabes de la teoría de la visión en los *Problemata Physica*. La traducción hebrea de Samuel Ibn Tibbon de la versión árabe de los *Meteorologica* es analizada por R. Fontaine. Ibn Tibbon, teniendo presente a Alejandro de Afrodisia, mejora en su traducción las deficiencias de la versión árabe.

Frente a la opinión generalizada de que el manuscrito de El Escorial sobre las *Leyes* de Platón es un resumen de un compendio más largo realizado por al-Fārābī, publicado primeramente por Gabrieli, *Alfarabius Compendium Legum Platonis*, en 1953, piensa D. Gutas, al analizar el manuscrito de El Escorial, que ambos textos proceden de una fuente común, la *Synopsis* de Galeno de las *Leyes* de Platón, lo cual puede ser muy interesante para entender como al-Fārābī utiliza el legado griego para modelar su propia filosofía. Una lista de las traducciones al siríaco de Sergio de Reš'ainā y una caracterización de su trabajo como traductor y comentador nos ofrece H. Hugonnard-Roche. D. A. King destaca la importancia para la Historia de la Ciencia de los instrumentos astronómicos medievales a propósito del catálogo de Frankfurt sobre éstos. Sobre Ibn Bāyḥa tenemos dos aportaciones aquí. Una de R. Kruk, en la que presenta el comentario inédito de Ibn Bāyḥa al *De animalibus* de Aristóteles, basándose en el manuscrito de Oxford y en el, no ha mucho reencontrado, manuscrito de Berlín, obra cuya publicación está preparando Kruk, según nos anuncia aquí. El otro trabajo sobre Ibn Bāyḥa es el de P. Lettinck. Se trata de unas observaciones al *Comentario* de Ibn Bāyḥa a la Física aristotélica.

J. Lameer retoma el tema del pretendido paso de la Escuela de Alejandría a Bagdad. Está de acuerdo con las últimas investigaciones en que esto es una ficción y, criticando alguna traducción concreta de Chwolsohn y los recientes trabajos de M. Tardieu sobre los sabeos, concluye con que no tenemos ninguna evidencia positiva de la existencia de academia filosófica alguna en Antioquía y Ḥarrān en los siglos VIII y IX, y sugiere que el poner como pasos intermedios en esta tradición a Antioquía y a Ḥarrān es sólo debido a la activa labor de los cristianos nestorianos, cuyo centro espiritual de procedencia es Antioquía, y de los sabeos, cuyo centro espiritual de procedencia es Ḥarrān.

S. Pohl realiza un extenso estudio de las fuentes griegas, especialmente de la *Ética a Nicómaco* y de la *Retórica* de Aristóteles, en el *Kitāb al-sa'āda wa-l-is'ād* de Abū l-Ḥasān al-'Āmirī, quien sigue la traducción árabe de la *Ética a Nicómaco* realizada por Ishāq ibn Ḥunayn. Frente a otros autores representa al-'Āmirī la unión de la sabiduría griega con la irania y, mientras otros tratan de armonizar contradicciones en las enseñanzas éticas, al-'Āmirī presenta todas, de ahí la forma de antología de su tratado, aunque su intención es mostrar el acuerdo básico de todos los pueblos en el pensamiento moral.

P. L. Schoonheim ofrece un detallado estudio crítico de la transmisión de los *Meteorologica* en el mundo árabe, latino y hebreo medieval, centrándose en la versión de Yaḥyà ibn al-Biṭrīq, analizando manuscritos y ediciones críticas. Las versiones árabes y siriacas de la *Poética* aristotélica son examinadas por O. J. Schrier, llamando la atención sobre las aportaciones que de aquí se pueden hacer al texto griego. Aunque éstas puede que no sean muy relevantes, suponen, sin duda, alguna contribución a dicho texto. De pasada anuncia Schrier su propósito de publicar una nueva edición, provista de comentarios, de los textos siriacos y árabes pertinentes al texto griego de la *Poética*. El último trabajo es el de U. Weisser, quien recoge las citas del *De methodo medendi* de Galeno en el *Ḥāwī* de al-Rāzī, dando además unas concordancias de los textos paralelos en ambos autores.

Emilio TORNERO

GALMÉS DE FUENTES, A., *Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (legado Pascual de Gayangos)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1998, 235 p.

Son tres las principales colecciones de manuscritos producidos por los moriscos españoles de los siglos XVI y XVII, en aljamiado y en letras latinas: las de la Biblioteca Nacional de Madrid, del Instituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, y de la Real Academia de la Historia. Es esta última, de casi setenta códices, la más selecta y esmerada, ya que la reunió el arabista e historiador Pascual de Gayangos por interés propio en el siglo pasado. Salta a la vista que Gayangos adquirió los volúmenes no sólo por su contenido, sino también con un criterio estético: la gran mayoría son exquisitos en su letra, su encuadernación y su estado de conservación, y hay algunos bellamente decorados. Constituyen el legado de alguien que era un bibliófilo en el sentido más estricto de la palabra.

Siempre ha sido de lamentar que esta importante colección careciera de un catálogo en regla, falta que ahora viene a suplir el libro de Á. Galmés de Fuentes. Tras una breve introducción, se procede a la descripción detallada de cada manuscrito, con una riqueza de información que hace del volumen una herramienta indispensable para los investigadores de cuestiones aljamiado-moriscas. Tras las firmas moderna y antigua, cada descripción contiene hasta doce apartados distintos, de extensión desigual según la naturaleza del manuscrito: autor, copista, título y lugar del manuscrito donde éstos aparecen; fecha de la obra y del manuscrito; primeras y últimas palabras; descripción externa (papel, letra, tamaño, etc.) e interna (contenido); datos biográficos sobre el autor o autores, y sobre otras autoridades citadas; otras versiones aljamiadas, árabes o romances de la obra; bibliografía (estudios modernos sobre el códice o sobre otros de tema relacionado); y breves extractos de pasajes significativos. Los apartados sobre otras versiones, y los bibliográficos, serán especialmente apreciados por los estudiosos, tanto experimentados como principiantes, que quieran abrir camino entre el ramaje de los textos aljamiado-moriscos.

Sigue a las descripciones una serie de 16 hermosas láminas en color que ilustran la decoración de algunos códices. A continuación vienen varios índices: de autores de los manuscritos y nombres propios citados en ellos; de nombres de lugar; de títulos y materias; de investigadores modernos; y uno general. Se proporciona también un glosario de voces y frases árabes.

Siendo ésta una orientación tan completa a la colección, sólo cabe añadir algún detalle. El manuscrito I del catálogo (ant. S-1) es de la misma letra latina que los números 232 y 235 de la Biblioteca Pública Provincial de Toledo. Al comentar el manuscrito III (ant. S-3), que contiene el *Breviario çunni* de Yça Gidelli, menciona Galmés (p. 28) que la traducción que hiciera Yça del Corán se considera hoy perdida; pero G. Wieggers, en un libro citado por Galmés en varias ocasiones, ha sugerido que se conserva en el códice 235 de Toledo. Y, finalmente, no hay constancia de que en el manuscrito X (ant. T-5) la oración y comentario finales están en estrecha relación con la *'Aq̄da* o *Almuršida* de Ibn Tūmart, que se encuentra en otro manuscrito de la misma colección (el XXXIII, ant. V-8, n.º 2; sin atribución a su autor), además de en el códice 425 de la Biblioteca Nacional de París.

Sea bienvenido este utilísimo catálogo que tanto servicio prestará a las investigaciones futuras.

Consuelo LÓPEZ-MORILLAS



SALICRÚ I LLUCH, R., *El sultanat de Granada i la Corona d'Aragó, 1410-1458*. Barcelona: C.S.I.C.-Instituto Milá y Fontanals, 1998, 560 p.

Este monumental estudio salido de la pluma de R. Salicrú plantea, como su título indica, una nueva visión de las relaciones entre el sultanato de Granada y el reino de Aragón en la primera mitad del siglo xv. Cronológicamente, este período abarca los reinados de Fernando I y Alfonso V de Aragón, que corresponden en Granada a los de nada menos que dieciséis sultanes nazaríes, cuya trayectoria se encargará de clarificar la autora.

El libro está estructurado, acertadamente en mi opinión, siguiendo el esquema cronológico. Las dos partes principales se dedican a los dos reinados de los reyes aragoneses y, dentro de ellas, cada capítulo se dedica a cada uno de los períodos que vienen marcados por la sucesión de reyes nazaríes. Ello permite a la autora examinar minuciosamente, año a año, las relaciones entre los dos reinos y su complementariedad con las relaciones que, por la misma época, se establecen entre Castilla y Aragón y entre Castilla y Granada.

Resumiendo brevemente el contenido de los capítulos, la primera parte, «Fernando I el de Antequera y Granada: la confluencia de dos tradiciones», analiza los precedentes sentados por la diplomacia castellana durante la regencia de Juan II y la herencia aragonesa tal como se estableció durante el reinado de Martín el Humano. Ambas confluyen durante el período de interregno, cuando los dos contendientes por la Corona de Aragón, Fernando y Jaime de Urgel, intentan establecer un marco propio de contactos con el sultán Yūsuf III, que favorezca su ascenso al trono. Finalmente, estos contactos fueron utilizados por Fernando de Antequera como una pieza más para imponerse sobre su rival, tal como demuestra la documentación manejada por Salicrú. Para terminar, y una vez que Fernando es nombrado rey, se llega a una serie de treguas que siguen el modelo castellano pero que, según la autora, no están basadas en los intereses castellanos de Fernando I, tal como se había pensado hasta ahora, sino que, más bien, supeditan la política castellana del rey a sus necesidades más inmediatas dentro del reino de Aragón. Tanto es así que incluso el cronista contemporáneo Alvar García de Santa María habla del «daño que le vino a Castilla» a causa de la política fernandina respecto a Granada.

La segunda parte, «Alfonso el Magnánimo y Granada: continuidad y ruptura en el modelo diplomático en busca de un nuevo equilibrio peninsular», habla de un modelo puramente catalano-aragonés de relaciones con Granada. Después de seguir la política de su padre durante el primer reinado de Muḥammad VIII el Pequeño, tal como indica el intento de firmar treguas en 1419, Alfonso se despegará de la tradicional política de treguas «a la castellana», un poco por obligación. Aparece con Muḥammad IX el Zurdo una nueva forma de colaboración, basada más bien en la confianza mutua y la asunción de un estado de paz que

permite el intercambio comercial, mucho más beneficioso a la larga para el reino aragonés y, especialmente, para los comerciantes valencianos, que consiguen incluso hacerse con algunos monopolios de comercio granadino. Desgraciadamente, este estado «ideal» sólo dura hasta el segundo reinado de Muḥammad el Pequeño. A partir de entonces, y ya hasta el final de su reinado, Alfonso se ve obligado a practicar políticas de doble juego respecto a Granada y Castilla, condicionadas por el apoyo castellano a varios príncipes de la casa nazarí, y las luchas internas por el poder en Granada. A pesar de todo, a lo largo del libro aparece clara la buena relación entre Alfonso V y el nazarí más influyente de su época, Muḥammad IX, aunque difusa durante su segundo y tercer reinado.

La gran aportación de este libro puede encuadrarse en dos campos de la historia. En cuanto a historia política se refiere, nos encontramos ante una magnífica síntesis de las intrincadas relaciones entre Granada, Aragón y Castilla, a lo largo de la primera mitad del siglo xv. Para ello, la autora ha sabido unir magistralmente las aportaciones de clásicos de la historiografía castellano-granadina, como Seco de Lucena, Torres Fontes o López de Coca, con las nuevas aportaciones de documentación de los archivos de la Corona de Aragón, Valencia, Génova y Milán, con lo que el cuadro queda francamente completo. Aunque aún quedan aspectos por matizar, las líneas básicas de la historiografía granadina han quedado redefinidas, gracias también a las aportaciones de M. Charouiti Hasnaoui y sus estudios sobre la obra de Ibn 'Āṣim, que clarifica y completa las fuentes castellanas. El resultado es una nueva propuesta de cronología y filiación de los reyes de la casa nazarí, que, sin duda, estará en la base de toda la futura investigación que se realice sobre Granada en el siglo xv.

Por otra parte, y en cuanto a historia social y económica, la aportación de Salicrú es introducir en un discurso político toda una serie de contactos entre los reyes de Aragón (incluidos los lugartenientes, la reina María y Juan de Navarra) y los de Granada, relativos al quehacer diario de numerosos mercaderes, embajadores, caballeros expatriados a causa de la difícil situación política granadina, y problemas de frontera en las ciudades de los reinos de Murcia y Valencia. La cantidad de datos sobre la vida tanto en la frontera como en el interior de ambos reinos es tal, que es difícil analizar en pocas líneas la riqueza de la aportación de Salicrú. Hay que destacar que ha podido apoyarse en la gran cantidad de estudios recientemente llevados a cabo sobre aspectos parciales de la vida en la frontera, y en los nuevos datos ofrecidos por los historiadores magrebíes, que debían ser integrados en las interpretaciones más tradicionales de la historiografía hispana. Si quisiéramos destacar alguna idea fundamental, quizá sería la confirmación mediante la documentación de archivo de que la política diplomática aragonesa tuvo un matiz completamente diferente a la castellana. Mientras que el reino de Castilla condicionaba sus relaciones con Granada una política de vasallaje y enfrentamiento militar en la frontera, Aragón favorecía los

contactos comerciales que tanto beneficiaban a catalanes y valencianos. Las repetidas prohibiciones de comercio de «cosas vedadas» fueron ignoradas hasta el reinado de Juan II de Aragón, en que ya se aprecia un cambio importante en la política respecto a Granada. Esta nueva tendencia puede achacarse al cambio de gobernante en los tres reinos, pues Enrique IV ya era rey de Castilla y en Granada había ocupado el trono Sa'd.

Para terminar, es de agradecer el material puesto a disposición por la autora, tanto en forma de árboles genealógicos como de índices. En cuanto a la cuantiosa bibliografía que acompaña al estudio, es de lamentar que se hayan producido desajustes, como la traducción al catalán del título de alguna obra publicada en castellano.

En resumen, Salicrú nos ofrece un interesantísimo trabajo que combina la reinterpretación sistemática de artículos ya publicados a la luz de nuevas investigaciones, con su aportación de nuevo material correspondiente a los reinos de Aragón y Valencia.

Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA

ṬĀHIR AL-ṢADAFĪ, *Al-Sirr al-maṣūn fī mā ukrīma bi-hi al-mujliṣūn*. Édition critique et analyse H. FERHAT. Bayrūt: Dār al-Garb al-Islāmī, 1998, 128 + 35 pp.

En 1984, Fritz Meier publicó una traducción alemana, abundantemente anotada y precedida de una introducción («Ṭāhir aṣ-Ṣadafis vergessene Schrift über westliche heilige des 6./12. Jahrhunderts», *Der Islam* 61 [1984], 14-90), del texto que ahora edita H. Ferhat, poniendo así a disposición de los interesados en el tema una de las escasas muestras de literatura hagiográfica escrita por autores andalusíes —y en su lengua original.

La edición del *Sirr* va acompañada por un estudio introductorio en el que H. Ferhat recoge y amplía parte de lo ya publicado en su artículo «As-Sirr al-Maṣūn de Ṭāhir aṣ-Ṣadafi: un itinéraire mystique au XII<sup>e</sup> siècle» (*Al-Qanṭara* XVI [1995], 273-288). Su excelente conocimiento de las fuentes hagiográficas magrebíes permite a H. F. situar adecuadamente el texto de al-Ṣadafī en los inicios de un género del que parece ser la primera muestra conservada y que más adelante alcanzaría, sobre todo en Marruecos, un desarrollo extraordinario. El análisis del contenido de la obra se centra, por un lado, en su valor documental para el conocimiento de la espiritualidad islámica de su época y, por otro, en los muchos datos que contiene sobre la actividad cotidiana de los piadosos personajes que retrata, y que rara vez aparecen en otro tipo de fuentes. H. F. subraya con acierto el realismo de muchas de estas «vidas de santos» que sitúan la descripción de lo milagroso y extraordinario dentro de un contexto casi costumbrista, poblado de artesanos,

campesinos y pescadores. En cuanto a la situación de la obra dentro de las corrientes ideológicas de su tiempo, H. F. hace notar la falta absoluta de menciones de al-Gazālī, al tiempo que resalta la posible vinculación de al-Ṣadafī con al-Ṭurṭūṣī. Uno de los temas más presentes en el *Sirr* es, para su editora, el del papel de los ulemas como guías de los gobernantes, tema que considera directamente vinculado con la influencia del *Sirāy al-mulūk* de al-Ṭurṭūṣī sobre el texto de al-Ṣadafī (aunque no se documenten citas expresas de esa obra en *Sirr*) y que contrastaría con una postura de oposición y desconfianza hacia el poder, de aparición posterior a la quema del *Ihyā'* de al-Gazālī. En esa misma línea sitúa la editora del *Sirr* la evocación de la figura de Muḍīr b. Sa'īd al-Ballūṭī, el famoso *qāḍī* de 'Abd al-Raḥmān III, dentro de la biografía de un santo anónimo encontrado por al-Ṣadafī en Egipto.

El texto de *al-Sirr al-maṣūn* (editado sobre la base de un ms. conservado en Berlín) está dividido en apartados que corresponden a los hombres piadosos que su autor conoció personalmente en el Magreb, Egipto y el Ḥiṣyāz (también hay un breve capítulo dedicado a personajes magrebíes que no conoció, pero de los que tuvo noticias fidedignas). Los santos magrebíes incluyen, naturalmente, personajes originarios de al-Andalus o que su autor conoció allí y constituyen la parte más importante, cuantitativamente, de la obra. Este carácter de testimonio personal es uno de los más atractivos e interesantes de un texto que, en algunos casos, amplía notablemente la perspectiva biográfica de los personajes tratados. Quizá uno de los ejemplos más notables sea, en ese sentido, el de Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Masarra (m. 552/1157), *qāḍī* de Córdoba: su biógrafo «oficial», Ibn Baṣkuwāl (al que siguen Ibn al-Abbār e Ibn al-Zubayr) menciona su carácter ascético y su inclinación hacia el *yihād*, pero no recoge sus hechos y dichos como lo hace al-Ṣadafī, que ofrece un verdadero retrato personal en el que se incluye una epístola de dirección espiritual dirigida a uno de sus discípulos. No es un hecho que deba sorprender, por otro lado; la literatura biográfica andalusí no sólo prescinde casi siempre de la información de carácter anecdótico, sino que manifiesta en general cierta desconfianza hacia las manifestaciones extremadas de religiosidad. Ello hace aún más importante la recuperación de textos como el de al-Ṣadafī, que pertenecen a una tradición muy diferente, basada en el testimonio personal y estrechamente relacionada con una transmisión oral que se sitúa al margen del mundo escriturario de los ulemas. La lectura del *Sirr* evoca de inmediato la de otros ejemplos andalusíes de esa tradición, tan escasamente preservada por escrito, como la *Risālat al-quḍs* de Ibn 'Arabī o la *Tuḥfat al-muḡtarib* de al-Qaṣṭālī. En Marruecos, al-Ṣadafī prefigura, en palabras de su editora (introducción, p. 35), una obra como la de al-Tādīlī, con la cual mantiene notables similitudes de estilo y terminología. Es de esperar que pronto aparezca la anunciada edición de *al-Mustafād* de al-Tamīmī, obra contemporánea del *Sirr*, para completar el panorama de los textos hagiográficos más tempranos en el

Occidente islámico; a ello ha contribuido de forma importante esta edición de la obra de al-Şadafī.

Manuela MARÍN

AL-ṬĀHIRĪ, A., *Imārat Banī Şāliḥ fī bilād Nakūr: al-uşūl al-ta'rīḡiyya wa-bawākīr al-numuw al-ḥaqārī wa-l-'umrānī bi-l-garb al-islāmī*. Al-Dār al-Bayḍā': Maṭba'at al-Naṣḥ al-Ŷadīda, 1998, 251 p.

El nombre del autor de esta obra está muy ligado a la historia de al-Andalus, especialmente a sus aspectos sociales. Testimonio de ello son diversas obras suyas, como por ejemplo, *'Āmmat Qurṭuba fī 'aşr al-jilāfa: dirāsa fīl-ta'rīḡ al-iṡtimā'ī*, Rabat, 1989; *Dirāsāt wa-mabāḥiṡ fī ta'rīḡ al-Andalus: 'aşray al-jilāfa wa-l-tawā'if*, Al-Dār al-Bayḍā', 1993 y *Al-Ṭibb wa-l-filāḥa fī al-Andalus bayna al-ḥikma wa-l-taṡrīb*, Al-Muḥammadiyya, 1997. Y ahora este libro viene con la intención de llenar el vacío que sufre gran parte de la historia medieval temprana de Marruecos, en particular, y del occidente islámico en general.

Desde el principio (introducción, 5-12), el autor intenta caracterizar históricamente a Nakūr, sobre todo cuando afirma que «es la primera y la más antigua ciudad islámica fundada en el Mágreb», o cuando dice que las investigaciones arqueológicas confirman que las primeras raíces de la cultura magrebí-andalusí se desarrollaron en Nakūr en los diferentes ámbitos científicos de la cultura escrita (6). Por otro lado, el autor hace hincapié en la marginación y la imagen negativa que dan las fuentes árabes de Nakūr, especialmente las crónicas (Ibn Ḥayyān), a partir del establecimiento del califato de Córdoba (8-9).

El autor divide su estudio en dos capítulos y seis subcapítulos. En el primero (15-99), estudia la problemática de la fundación del emirato de Nakūr y sus primeros contactos con el Islam en el norte de África. Al-Ṭāhirī afirma que Nakūr y la zona del Rif no se sometieron a ninguna ofensiva militar por parte de los musulmanes durante la conquista (véanse las p. 15 y 19). Después de mostrar el origen beréber (Şinhāya y Nafza) del fundador del emirato de Nakūr, Şāliḥ b. Maṣṣūr (m. 132/749) y de Ṭāriḡ b. Ziyād, analiza la relación entre el emirato y los conquistadores musulmanes, las consecuencias de la política económica aplicada por el gobernador de la zona, Yazīd b. Abī Muslim, y la incorporación de la población beréber al movimiento *jāriyṡ* contra la autoridad de los omeyas. Por otra parte, el autor hace un estudio exhaustivo de los descendientes de Şāliḥ b. Maṣṣūr, sobre todo en época de Idrīs b. Şāliḥ, que llegó a construir un importante emirato en el norte de Marruecos, manteniendo una interesante relación con el califato de

Córdoba. Sin embargo, y dadas las nuevas circunstancias, especialmente los ataques de los *mayūts* y las revueltas internas, el emirato se vio afectado y debilitada su economía, pese a los esfuerzos de Šāliḥ b. Sa'īd (m. 250/864). La situación se agravó como consecuencia de la política expansionista de los fatimíes y los omeyas cordobeses, enfrentados entre sí en el Mágrib. Todo ello debilitó el emirato de Nakūr, que terminaría por desaparecer, más tarde, a manos de los almorávides.

El segundo capítulo (103-218) está dedicado a la situación económica y social del emirato de Nakūr. El autor estudia las distintas etapas de la fiscalidad a partir de la conquista y la actividad agrícola, con su avanzado sistema de riego, que dio lugar a una diversidad importante de productos agrícolas. Esta riqueza benefició la actividad comercial y convirtió a algunas ciudades, como Timsamān, Nakūr y Bādīs en centros comerciales y urbanísticos importantes de la zona. Todos ellos fueron centros de comunicación entre distintos puntos del mundo musulmán, entre ellos al-Andalus, gracias a su papel de intermediario comercial. Sin embargo, la debilidad del emirato, a partir de finales del siglo III/IX y principios del siglo IV/X, hizo que la balanza económica se inclinase en favor de al-Andalus en general y de Córdoba, que iba a convertirse en el centro urbanístico más destacado del occidente islámico. Finalmente, al-Ṭāhirī analiza el tejido social y las características culturales del país de Nakūr, poniendo de relieve que «ha llegado la hora de que se distinga, por un lado, entre el campo de la investigación antropológica y los límites del estudio etnográfico, y por el otro, entre el espacio y el tiempo, que son inseparables dentro de una dimensión histórica de niveles específicos» (p. 168). En cuanto a Nakūr, al-Ṭāhirī empieza hablando de la composición tribal de la zona y afirma que Nafza es el grupo tribal más destacado, desde su incorporación al *Dār al-Islām* hasta principios del siglo IV/X; además habla de otros grupos tribales, como los Banū Waryāgil, Kiznāya, los Banū Yiṣlītin, los Kabdān, los Banū Wāsin, Gumāra, etc., y su relación política y fiscal con el emirato. La sociedad de Nakūr incluía también otros grupos sociales, como los judíos y los eslavos.

En cuanto a la vida cultural, el autor deja claro la casi imposibilidad de la investigación en este dominio durante los tres primeros siglos de la historia magrebí. Sin embargo, los pocos datos que se conservan pueden aclarar algunos aspectos de la vida cultural de Nakūr, esa vida que, en palabras del autor, ha permanecido inexplorada y oculta por el interés que siempre ha despertado el florecimiento cultural andalusí de los siglos IV/X y V/XI. Sin embargo, en opinión de al-Ṭāhirī, los orígenes de ese florecimiento han de buscarse en el norte de África y lo que se ha dado en llamar «pensamiento andalusí» (*al-fikr al-andalusī*) es, en realidad, una producción cultural que procede del Mágrib y, especialmente, de Nakūr. Indudablemente, esta opinión puede provocar un debate interesante entre los especialistas en estos temas.

El autor insiste en demostrar el papel desempeñado por los Banū Ṣāliḥ, especialmente Ṣāliḥ b. Maṣṣūr, en la islamización de la zona y en la propagación de la escuela mālikí. Recuérdese que Nakūr obstaculizó la penetración de opiniones *ṣī' íes* y *mu'talizíes* en el Mágrib y, por tanto, en al-Andalus. En la línea ya mencionada anteriormente, al-Ṭāhirī da los nombres de algunos *fuqahā'* de Nakūr que sufrieron, a su entender, cierta marginación por parte de las fuentes biográficas andalusíes, a pesar de su destacado papel como maestros de *fiqh*, *ḥadīṭ*, *waṭā'iq* y *ṣurū'*: 'Abd Allāh b. 'Īsā b. Abī Zamanīn, Abū Gālib b. Tammām b. Muḥammad al-Hamaḍānī, 'Alī b. Yaḥyā b. al-Qāsim al-Ḥimyarī, al-Ŷazīrī, etc. Sería éste otro de los argumentos que llevan al autor a afirmar que las verdaderas raíces de la cultura y la civilización magrebí-andalusí se desarrollaron en Nakūr durante tres siglos, para trasladarse luego a al-Andalus como consecuencia de la decadencia del emirato a principios del siglo IV/X.

Estamos ante una nueva visión y lectura de la cultura magrebí-andalusí que, sin duda, provocará reacciones positivas y negativas, pero que no puede descartarse, ni mucho menos. La importancia de esta obra, y de las discusiones a que dé lugar, es que presenta un nuevo acercamiento a los mecanismos políticos y socio-económicos de una zona olvidada o marginada —intencionalmente o no— en las fuentes árabes, por no hablar de la escasez de la investigación contemporánea sobre ella. Desde luego, ninguna historia puede hacerse con conclusiones absolutas y definitivas, y quizá es esto lo que enriquece la investigación científica. El autor de esta obra ha hecho un trabajo muy novedoso de reinterpretación de las fuentes que puede suponer una gran aportación al campo de la investigación histórica magrebí-andalusí (la utilización de este término de manera sistemática es, en sí misma, una novedad digna de ser tomada en cuenta). A partir de la lectura de esta obra, nuevos elementos y factores poco estudiados en cuenta hasta ahora habrán de ser considerados a la hora de analizar la vida socio-cultural del occidente islámico.

Se echan de menos unos índices antroponímicos y toponímicos que faciliten la consulta de un trabajo que tendrá que ser tenido en cuenta a partir de ahora por los estudiosos de esta región.

Rachid EL HOUR