

AL-QANTARA
XXIX 1, enero-junio de 2008
pp. 221-254
ISSN 0211-3589

RESEÑAS

GÉAL, François (dir.), *Regards sur al-Andalus (VIIIe-XVe siècle)*, Madrid-París, Casa de Velázquez-Éditions Rue d'Ulm, 2006, 168 pp.

El arabismo francés ha mantenido, tradicionalmente, una intensa relación con la historia y la cultura de al-Andalus, a menudo entreverada, en tiempos pasados, con su vinculación a la presencia colonial en Marruecos y Argelia. El nombre de Lévi-Provençal es sin duda el más significativo de esta confluencia de intereses científicos y políticos: su producción escrita, de tan amplia y profunda proyección, aún todos estos polos geográficos e intelectuales en una trayectoria ejemplar que merecería ser estudiada en profundidad. Cabe añadir, a su nombre, el de otros como Henri Pérès, Henri Terrasse o, hasta cierto punto, René Basset, seguidos por quienes, ya en tiempos más cercanos a los nuestros, han seguido manteniendo una línea de trabajo firmemente dedicada a los temas andalusíes. Por citar sólo algunos nombres destacados, han de recordarse el de Rachel Arié y sus estudios sobre la Granada nazarí, y el de Dominique Urvoy y sus renovadoras investigaciones acerca del mundo de los ulemas, Averroes y Raimundo Lulio (por citar sólo alguno de sus temas predilectos). Marie-Thérèse Urvoy, por su parte, ha contribuido notablemente al conocimiento de la producción escrita de los mozárabes andalusíes. Finalmente, es casi innecesario subrayar el impacto generado por la obra de Pierre Guichard y su visión de la historia de al-Andalus, que ha provocado cambios sustanciales en la historiografía sobre la cuestión, suscitando discusiones y abriendo puertas a nuevas interpretaciones (como las de Gabriel Martínez-Gros).

El libro objeto de esta reseña representa la continuidad de esa tradición francesa de estudios sobre al-Andalus, continuidad de la que a este lado de los Pirineos hay que felicitarse, porque no existe en ningún otro país europeo, con excepciones individuales y muy concretas. Sin duda, esta permanencia tiene que ver con la existencia de la tradición universitaria del hispanismo francés, y con la presencia de instituciones culturales francesas en España, de las cuales la Casa de Velázquez, coeditora de esta obra, es referencia inexcusable. Los «estudios hispánicos» en el mundo académico de Francia siempre concedieron un espacio al pasado islámico de la Península Ibérica, desde que en 1904, cuando se publicó el *Homenaje a Codera*, se incluyó en él un trabajo de Barrau-Dihigo, junto a los de arabistas como Basset, Derenbourg, Fagnan, Gauthier y Houdas.

La obra que aquí se reseña se presenta como el resultado de un seminario interdisciplinar realizado en la École Normale Supérieure en el curso 1999-2000, bajo el título «La présence musulmane en Espagne, depuis

l'invasion de la péninsule Ibérique en 711 jusqu'à la chute du Royaume de Grenade en 1492» —título que ya en sí contiene un programa ideológico en los conceptos que retiene: invasión, España, presencia musulmana, caída del reino de Granada—. La publicación de los textos procedentes de ese seminario, más de seis años después, perjudica indudablemente su actualización bibliográfica, aunque no explique, en algunos casos, que se prescindiera de aportaciones entonces a disposición de los investigadores y que hubieran permitido afinar mucho más algunas de las conclusiones que se nos ofrecen. Quiere esto decir que, a pesar del enorme progreso que se ha hecho en tiempos recientes en la diseminación de la información científica, todavía estamos lejos de compartir avances y consensos, cuando en épocas en las que no existía internet (y el número de investigadores era, desde luego, mucho más limitado) no parece que fuera tan difícil estar al tanto de lo que había que saber y que citar. No hay que ir muy lejos para encontrar un ejemplo evidente de ello: en el primer párrafo de la presentación de la obra, su autor (F. Géral) selecciona las tres síntesis de «historiadores eminentes» que han marcado los estudios sobre al-Andalus a finales del siglo xx: *Identité andalouse*, de G. Martínez-Gros, *Al-Andalus, 711-1492*, de P. Guichard, y *Al-Andalus contra España. La forja del mito*, de S. Fanjul. Menos mal que, por no pertenecer a ese período cronológico, no se ha añadido también la obra de Ignacio Olgüe. Si había que citar un título en español, sorprende que se haya seleccionado una obra de intención acusadamente polémica y escrita por quien no es, desde luego, un historiador de al-Andalus.

Dos párrafos más adelante, se informa al lector de que, del lado español, la historia de al-Andalus sigue siendo, mayoritariamente, un asunto de filólogos, mientras que las aportaciones científicas francesas, procedentes de horizontes diversos, constituyen otras tantas perspectivas complementarias. Claro que hay filólogos trabajando en un campo que dispone de un muy rico legado escrito en árabe, pero también (¿hace falta decirlo?) investigadores procedentes de otras disciplinas, que han hecho y hacen contribuciones de gran importancia al conocimiento del pasado andalusí. Generalizaciones de esta clase, que perpetúan viejos clisés historiográficos, son difícilmente aceptables, y responden quizá a una artificial división entre arabistas e historiadores que se ha dado más agudamente en Francia, donde los primeros se suelen ocupar exclusivamente de cuestiones lingüístico-literarias, lo que no ha sido siempre el caso en España y menos aún en épocas recientes.

El libro se compone de siete trabajos. En el primero, «Al-Andalus, la construction d'une mémoire (viii^e-xv^e siècle)», Cyrille Aillet examina brevemente la imagen de al-Andalus en las fuentes árabes medievales y en la historiografía contemporánea, terminando con un sucinto «estado de la cuestión» en el que se reitera la apreciación recién citada sobre la presencia mayoritaria, en España, de arabistas y filólogos en la construcción de la historia andalusí, aunque esta vez se mencionan también las aportaciones de la arqueología y se apuntan los campos en los que se está avanzando, sobre todo,

en lo referente a las minorías religiosas y ciertos grupos sociales, aunque se echa a faltar alguna referencia al notable desarrollo de los estudios sobre la religión y el derecho islámicos.

Precisamente en ese ámbito se sitúa el texto de Jean-Pierre Van Staëvel, «Institution judiciaire et production de la norme en al-Andalus aux IX^e e X^e siècles», que, tras una primera y excelente visión de conjunto, consagra su segunda parte a un análisis de la obra de Ibn al-Imām al-Ṭuṭīlī, como ejemplo del proceso de constitución del corpus jurídico y la progresiva introducción de materiales procedentes de la tradición profética. Christine Mazzoli-Guintard, «Paysages urbains d'al-Andalus (Xe-XVe siècle): observations préliminaires», ofrece por su parte un cuadro general, extraído de su obra sobre las ciudades andalusíes, y que servirá de útil introducción a quien se adentre por vez primera en esos temas. Muy relacionado con ellos está el estudio de François Clément, «Catégories socioprofessionnelles et métiers urbains dans l'Espagne musulmane», que ha conseguido organizar los materiales de los tratados de *ḥisba* en una bien estructurada relación, sin duda de necesaria consulta para el futuro. La limitación del corpus documental hace necesario, sin embargo, tratar sus conclusiones con cierta precaución; de haber añadido otro tipo de fuentes, habría evitado afirmar (p. 126) que no existen prácticamente profesiones femeninas fuera del ámbito doméstico, aserto que se explica, a continuación, porque «la société andalouse est fortement marquée par son arabité (ou son arabo-berbéríté, ce qui ne change pas grand-chose à l'affaire) et par son islamité», todo lo cual expulsa del espacio público de la calle y los oficios a las mujeres. Los datos proporcionados por las fuentes andalusíes dan otra imagen muy distinta, sin embargo; en ella las mujeres expulsadas de ese espacio lo son por su pertenencia a grupos sociales privilegiados, mientras que las mujeres de más humilde condición ejercen un amplio abanico de oficios, muchos de los cuales las ponen en contacto diario con los espacios públicos de la ciudad (como ya observó en su momento Ibn Ḥazm). La conclusión final de este estudio también merece ser matizada. Clément asegura, con razón, que ha conseguido establecer un croquis de la sociedad urbana andalusí en su dimensión socio-profesional. Ello le permite establecer, entre sus características, la gran diversidad y especialización de los oficios y, en consecuencia, el grado de sofisticación alcanzado en al-Andalus, lo que a su vez haría entender el «aura paradisíaca» alcanzada por la ciudad andalusí en el imaginario colectivo árabe-musulmán. Pero una comparación de los datos aquí reunidos con los que ofrece la obra de Maya Shatzmiller *Labour in the Medieval Islamic World* (Leiden, 1994), habría bastado para comprobar que esa diversidad y especialización son comunes a las sociedades medievales islámicas, y no se encuentran sólo en al-Andalus. Las razones de la mitificación de al-Andalus, que ha sido y es una realidad, se apoyan en otros y más complejos argumentos.

La contribución de Pascal Buresi, «Administration territoriale d'al-Andalus aux époques almoravide et almohade (fin XI^e-milieu XIII^e siècle)»

plantea cuestiones importantes a las que responde con un fino análisis sobre las relaciones de poder en esa época, la puesta en práctica del control gubernamental de la Península por parte de las dinastías magrebíes, la diferencia fundamental entre ambas, las relaciones con las élites locales, y, finalmente, aunque con ciertas reservas de prudencia, la duda sobre la significación del factor étnico (bereberes contra andalusíes, andalusíes contra bereberes) en la aparición de las segundas y terceras taifas que marcaron el final de la presencia almorávide y almohade en al-Andalus. El libro se cierra con una documentada exposición de Jean-Pierre Molénat sobre «Alcaldes et alcaldes mayores de moros de Castilla au xve siècle»; aunque este tema cae fuera de la historia de al-Andalus propiamente dicha, supone una indispensable mirada a cómo las comunidades musulmanas bajo dominio cristiano tuvieron que organizarse internamente para sobrevivir en un entorno hostil. Esta última supervivencia de al-Andalus, con todas sus complejidades y ambigüedades, merecía ser incluida en un libro de estas características.

He dejado para el final la reseña de la contribución de F. Géal, el coordinador de la obra, que versa sobre «Les bibliothèques d'al-Andalus», ya que, como él mismo reconoce en su breve introducción, no procede de un arabista y/o historiador de al-Andalus (a estas alturas, por otra parte, el lector de estas páginas se habrá dado cuenta de que esta distinción carece en gran parte de sentido, puesto que todos los autores hasta aquí presentados son perfectamente capaces de hacer análisis filológico-históricos de las fuentes árabes andalusíes), sino de un especialista en el mundo de las bibliotecas españolas del siglo de Oro. Géal justifica su presencia como autor en su «passion ancienne pour l'univers des bibliothèques», que le ha llevado a hacer un ejercicio comparatista cuyos resultados espera sean esclarecedores para el lector.

Desde luego lo han sido para quien esto escribe, que ha encontrado en él puntos de referencia insospechados por su desconocimiento del mundo del libro en la Edad Media cristiana. Por citar sólo dos ejemplos llamativos, la diferencia entre el número de volúmenes contenidos en las bibliotecas europeas medievales y las islámicas es realmente notable (descontando, por supuesto, el grado de exageración esperable en algunos recuentos registrados en fuentes árabes). Del mismo modo, llama la atención la observación de Géal (pp. 13-14) sobre las características de la escritura árabe, que habrían permitido a los copistas trabajar mucho más rápidamente que a sus contemporáneos europeos y producir un número mucho más elevado de ejemplares manuscritos.

La contribución de Géal, no obstante, se ve limitada por su base documental, que es, fundamentalmente, la que procede de los estudios de Julián Ribera y E. Lévi-Provençal. Aunque hay alguna referencia a trabajos más recientes, como el de D. Wasserstein, se siguen repitiendo las interpretaciones ya ciertamente anticuadas de los padres fundadores del arabismo hispano-francés, y se llega a reproducir la idea, lanzada por Dozy, de que en al-Andalus casi todo el mundo sabía leer y escribir, preguntándose (p. 32) si

no estamos ante una «especificidad» andalusí. No sólo eso: la reproducción (no siempre feliz) de las antiguas transcripciones de los nombres árabes que se encuentran en la obra de Ribera hace difícil, a veces, reconocer la onomástica árabe. Finalmente, una consulta a algún arabista (filólogo o historiador) habría hecho imposible que, al comentar la obra de Ribera sobre las bibliotecas y los bibliófilos de al-Andalus, se hubiera deslizado una frase como la siguiente (p. 41): «Mais qui sont ces Abenpascual, Abendari [*sic*] ou encore Adabi cités par ce dernier [Ribera], et dont on ne semble pas trouver trace dans les ouvrages de références?».

La renovada aportación de la investigación universitaria francesa sobre la historia de al-Andalus tiene en este libro un testimonio de gran interés. Aunque no cubre todas las áreas en las que los investigadores del país vecino han venido trabajando en los últimos tiempos, ofrece una visión de conjunto muy notable, que permite esperar, para el futuro, nuevas aportaciones de excelente calidad. Algunas de ellas han ido ya tomando cuerpo, como los volúmenes dedicados a la historia de los almohades, publicados en Madrid en 2005 y que han sido el resultado final de una serie de reuniones entre investigadores españoles, franceses y marroquíes, celebradas en la Casa de Velázquez. Otras empresas similares están ahora mismo en proceso de edición; todo ello asegura una colaboración científica que debe mantenerse y abrirse a otros muchos temas comunes.

MANUELA MARÍN

Elia di Nisibi (975-1046), Il libro per scacciare la preoccupazione (Kitāb daf' al-hamm). Tomo 1.º Introducción a cura di Paolo La Spisa e Davide Righi, testo arabo a cura di Samir Khalil Samir SJ, traduzione e note di Anna Pagnini, indici a cura di Paola Pizzi, «Patrimonio Culturale Arabo Cristiano» 9, Torino, Silvio Zamorani Editore, 2007, 478 pp. + 1 foto + 3 mapas.

El *Kitāb daf' al-hamm* o «Libro para apartar la preocupación», obra que gozó de una amplísima difusión en la época premoderna, es un producto del género gnomológico en el que los aforismos y *dicta* proporcionados, esencialmente, por la cultura judeo-cristiana, helenística, persa, árabe nómada e islámica conforman un marco sapiencial que impregna toda la obra de principio a fin, con la que este conocido obispo nestoriano de la ciudad de Nisibe, Elías Nisibeno, busca fundirse con la sabiduría divina de la que emana toda inteligencia a modo de guía espiritual que sacie las angustias del alma.

La obra consta de los siguientes contenidos: una serie de cinco apartados, formados por una nota sobre el sistema de transliteración utilizada, con una breve observación sobre la realización fonológica en árabe de la serie de fonemas característicos de la lengua árabe (p. 12), la nota previa redactada por

Samir Khalil Samir (pp. 13-14), el elenco de las abreviaciones empleadas en la obra (pp. 15-20), la bibliografía (pp. 21-36, estructurada en «fuentes árabes» [pp. 21-23], «obras de gnomología griega, latina y bizantina» [pp. 23-24] y «bibliografía varia» [pp. 25-36]) y el prefacio propiamente dicho elaborado por don Davide Righi (pp. 37-40) en la que exprime hasta su esencia mínima el contenido substancial de la obra del obispo nisibeno.

El estudio propiamente dicho da comienzo con la «introducción» (pp. 43-94), en la que Paolo La Spisa traza un interesante recorrido histórico-cultural por la época de Elías de Nísibe, siglos X-XI, labor que contribuye sustancialmente a la comprensión del papel cultural y religioso desarrollado tanto por el personaje como por su obra gestada en el seno de la *œcumene* cristiana oriental que vivió bajo el poder islámico. La información que proporciona La Spisa en la primera parte de esta sección combina los datos histórico-políticos con los culturales (pp. 45-68), donde incluye un breve apartado sobre la familia de los Banū Mağribī, centrándose obviamente en Abū l-Qāsim ibn ‘Alī l-Mağribī (p. 61-63), quien intervino en varios *mağālis* con Elías de Nísibe.

El segundo bloque de esta sección se centra en un capítulo dedicado a la eclesiología oriental, en concreto la de las «iglesias siriacas». Aquí se nos ofrece una descripción de la iglesia «siriaca ortodoxa» (pp. 72-73), pero sobre todo de la «siriaca asiria» (pp. 73-94) a la que perteneció Elías de Nísibe. El planteamiento realizado por La Spisa incide en aquellos *topica classica* ineludibles, como la denominada «Escuela Persa de Edesa», la «Escuela de Nísibe» y la controvertida problemática que trasciende la demarcación eclesiológica oriental en torno a la supuesta relación cristológica entre «nestorianos» y musulmanes cuya breve redacción (pp. 83-85), al que suscribe estas páginas, no sólo no le convencen, sino que le parecen confusas y mal enfocadas desde una perspectiva teológica. Sigue una valoración en torno a la producción apologética, así como de los escritos monásticos y los procedentes de círculos intelectuales, las relaciones que trabó la «iglesia asiria» y el estado islámico hasta llegar a un personaje clave de esta iglesia en el s. XI, con implicaciones con la estructura del estado islámico abbasí.

La segunda parte de la introducción, elaborada por don Davide Righi, está dedicada a la vida y obras de Elías de Nísibe. Dividida en dos apartados, en el primero el autor se ocupa de la onomástica, de su lugar de nacimiento y de los escasos datos que poseemos sobre el personaje (pp. 95-98); el segundo apartado trata exclusivamente sobre la producción de Elías de Nísibe, cuyas obras son clasificadas en cuatro apartados genéricos: «obras teológicas» (16, perteneciendo 7 de ellas a la tipología subgenérica de los *mağālis*), «obras sapienciales» (2), «obras poéticas y comentarios» (2), susceptibles más bien de ser clasificadas en la sección teológica, «obras históricas, jurídicas y científicas» (4), cuyo contenido exige, obviamente, otra clasificación más precisa que la anterior, pues no hace gala al contenido de algunas de

ellas: vgr. el *Kitāb al-turğumān fī ta' līm luğat al-suryān*, que obviamente es una obra de naturaleza lexicográfica.

Por su parte, la edición y traducción del texto del *Kitāb daf' al-hamm* constituye el grueso de la obra. La edición-traducción, dado el ingente número de manuscritos existentes de la obra (en torno a un centenar), exigía una «premisa» (pp. 140-143), que ha sido redactada por Samir Khalil S. para relacionar una serie de manuscritos llegados hasta nosotros ya bajo el nombre de Elías de Nísibe (25), ya el de Barhebreo (4) o incluso sin atribución alguna (11). La «premisa» es aprovechada por Samir Khalil S. para exponer el criterio de edición que ha seguido, de todos conocido: a saber, dividido en párrafos meticulosamente numerados y dotados de títulos con el que compartimentar adecuadamente los diversos registros temáticos que presenta el texto. Asimismo, el texto que ofrece Samir Khalil S. en su edición está totalmente vocalizado de acuerdo con las reglas del árabe clásico. Como conclusión de esta «premisa» se alude a la falta de correspondencia ocasional entre algunos títulos que encabezan párrafos del texto árabe y la traducción italiana, que como precisa Samir Khalil S. obedecen a la opción traductológica adoptada por A. Pagnini a la hora de ofrecer un equivalente italiano con el que titular un párrafo concreto.

La edición-traducción italiana anotada es obra de dos autores: la edición ha sido tarea exclusiva de Samir Khalil S., en tanto que la traducción y anotación del texto lo es de Anna Pagnini. El doble texto árabe-italiano es presentado a doble página, en espejo, con la edición crítica dotada de aparato a pie de página en las páginas pares y la traducción, con sus correspondientes notas en las páginas impares. El contenido de la obra obedece al conocido género gnomológico o sapiencial, en el que Elías de Nísibe expone, de modo sucinto, de acuerdo con la tipología narrativa del género, una ingente batería de temas ligados a la idea que recoge el tópico del título: la preocupación (*al-hamm*), cuya finalidad última, su objetivo, es alejarla, apartarla, dejarla... *daf'*.

De acuerdo con estas características narratológicas, la edición del texto árabe, de acuerdo con el modelo de edición que viene utilizando Samir Khalil S. desde hace más de treinta años, es «pedagógicamente» impecable: el texto ha sido estructurado en párrafos con el fin de dotarle de claridad topográfica, y como acabamos de afirmar, ha sido vocalizado completamente y ortográficamente puntuado. En negrita figura la numeración de las sentencias y los títulos temáticos añadidos, así como algunos añadidos al texto con la intención de completar la información de una determinada secuencia.

La traducción italiana, a su vez, es excelente, de gran dinamicidad narrativa, como lo exige el género, si bien en algún caso la traductora pudiera haber optado por una versión más ágil, evitando caer en el calco sintáctico del original árabe: vgr. *al-ğayyidu an yunfiqa al-insānu l-faḍlah min māli-hi wa-yumsika l-faḍlah min qawli-hi...* («è bene che l'uomo spenda quanto è in sovrappiù alle sue ricchezze e trattenga quanto è in sovrappiù alle sue paro-

le...)), que en castellano podría quedar en «tan bueno es para el hombre soltar el dinero sobrante como contener las palabras de más» (cf. pp. 378-379, par. 72). En lo que hace a la anotación del texto, que la autora no pudo sino dejar inacabada, podemos percibir el conocimiento que ésta tenía del material gnomológico. A buen seguro que si el destino lo hubiese permitido el producto final de la anotación del texto hubiese sido de una riqueza singular.

Nos encontramos, tanto por las cualidades intrínsecas de la obra, como por la labor realizada por todos cuantos han intervenido en su elaboración, ante un excelente libro, cuya lectura da cuenta del nivel alcanzado por los autores árabes cristianos, en este caso «asirio», y de la calidad de las composiciones. Las erratas, por otro lado, son realmente mínimas y resultan anecdóticas ante la ingente labor realizada, cuyo rigor científico es innegable en cada una de sus páginas. Por ejemplo, en lugar de calificar, como por otro lado es tradicional hacerlo, a los «sirios occidentales» como «jacobitas» (cf. p. 72), hubiera sido más correcto emplear la denominación «sirios/siriacos ortodoxos»; otro tanto cabe decir en el caso de los «sirios orientales», que mejor que hablar de «iglesia nestoriana» (cf. p. 76) hubiese sido preferible hacerlo de «iglesia asiria».

Anecdóticas son también las erratas en materia de transcripción: por ejemplo, *fī* en lugar de *fi* (p. 28), Abū l-Farağ en lugar de Abū al-Farağ (p. 86), (Fiqh) *al-naṣrāniyya(h)* en lugar de (*Fiqh*) *al-naṣraniyya* (p. 86), al-Ṭayyib en lugar de al-Ṭaiyyib (p. 86), *turğumān* en lugar de *turğumān* (p. 138), *luğat* en lugar de *luğah* (p. 138), dado que la voz forma parte de un *status constructus*.

Sin embargo, sí que hubiese resultado interesante, en la sección de la «bibliografía varia», discriminar textos fuentes (y encuadrarlos en la sección de «fuentes árabes») de los que no lo son, pues aparecen mezclados estudios monográficos, artículos y fuentes, como son los casos, vgr. del *Kitāb fī radd 'alā al-naṣarā* del al-Ġāhiz, el *Miṣbāḥ al-zulmah* de Abū l-Barakāt b. Kabar o el *Dīwān al-ši 'rī* de Sulaymān al-Ġazzī. Asimismo, se echan en falta algunas referencias bibliográficas de interés sobre la «iglesia asiria», como por ejemplo R. Khawam, *L'univers culturel des chrétiens d'Orient* (Paris, 1987), J.M. Billioud, *Histoire des chrétiens d'Orient* (Paris, 1995) o R. Le Coz, *Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie* (Paris, 1995).

Samir Khalil Samir, como suele hacer, dice con pocas palabras tantas cosas... De hecho, la «vida» del libro se encuentra en la nota previa que precede al listado de abreviaciones, justo en las pp. 13-14. Anna Pagnini debía ser la coautora exclusiva de este libro, junto con Samir Khalil S., pero una terrible contrariedad hizo que la hospitalizaran de súbito, entrando en coma y muriendo, tras casi dos años de dura espera durante los cuales la esperanza nunca se perdió. Al llegar a mis manos esta obra, me viene a la memoria el instante mismo en el que Samir Khalil S. me refería la tragedia acontecida tan sólo unos días antes.

No ha sido tarea fácil reseñar esta obra, cuando sabemos que era un trabajo todavía en ciernes. Me consta, por lo demás, que mis buenos colegas P. La Spisa y don Davide Righi, así como nuestro común maestro en los «estudios de árabe cristiano», Samir Khalil S., han puesto todo su amor para concluir el trabajo que este último y Anna Pagnini habían comenzado tiempo atrás. Y ha sido difícil, sobre todo, porque ella puso en este libro todo el interés y el cariño posibles desde que aceptó la propuesta de realizar el estudio y la traducción del mismo que desgraciadamente no pudo concluir.

La labor de los colegas que han debido acabar la iniciada por la autora no ha sido fácil, pues buena parte de los materiales se encontraban en una fase a la que podemos calificar como «precomputacional», que llevó a cabo la profesora Bettini, quien había conducido a la autora en sus primeros estudios. En la compleción de la obra participaron, además, otros colegas cuyos nombres ya hemos referido, los cuales aparecen incluidos en la referencia del libro que damos más arriba.

Todos ellos han contribuido a ofrecernos la edición, traducción y estudio de una de las joyas de la «literatura árabe cristiana» para disfrute de la misma, pero también, y con justicia, para que rindamos reconocimiento a la labor de quien, con toda seguridad, hubiera sido una excelente investigadora de esta parcela de los estudios árabes. De ello no nos cabe duda alguna. Enhorabuena a todos por la feliz idea de concluir lo que ella inició. Descanse en paz Anna Pagnini.

JUAN PEDRO MONFERRER SALA

CHRISTIDES, Vassilios, *The Image of Cyprus in the Arabic Sources*. «Kúprio-logikē Bibliothēkē» Ekdidomenē epiméleia Theódōrou Papadopoullou, 15. Leukōsia: Hídroma Archiepiskópou Makariou IV, 2006, XII + 209 pp.

Las diversos problemas historiográficos que subsisten en la historia de Chipre durante los siglos VII y X ha sido el motivo que animó, en su momento, la elaboración de este libro. El ingente número de acaloradas discusiones generadas al calor del denominado «condominio» o neutralización de Chipre como consecuencia del conflicto árabe-bizantino sobre la Isla, así como el excesivo énfasis concedido a la complejidad de este problema político ha conseguido eclipsar las investigaciones realizadas en torno a la economía y otros aspectos ligados a la historia de la Isla.

Obviamente, no sólo contamos con el material fuentístico bizantino para esclarecer esos diversos ámbitos historiográficos que todavía aguardan estudios sobre aspectos concretos. Los textos árabes contribuyen, asimismo, en gran medida a comprender la civilización de Chipre en general y a iluminar ese período oscuro, en ocasiones, incluso, de modo más pormenorizado que

las fuentes bizantinas. Obviamente, también las fuentes siríacas y las occidentales contribuyen, a nivel informativo, de forma complementaria.

Ante esta situación, el empeño del profesor Christides ha consistido en extraer textos sobre Chipre para reunir información geográfica, económica e histórica con la intención de ofrecer una síntesis informativa acerca de cómo vieron los árabes a Chipre a partir de las fuentes árabes. Esto es, «la mirada del otro», el procedimiento hermenéutico que tantos estudios está posibilitando en los últimos tiempos, pero al que en ningún momento se abandona el autor.

Tras las pertinentes páginas dedicadas al prefacio (VII-VIII), los agradecimientos (IX), una nota sobre el sistema de transcripción árabe (X), las abreviaciones generales (XI) y un listado de los tres mapas y las ilustraciones que incluye el libro (XII), la monografía propiamente dicha aparece dividida en tres capítulos, que enunciaremos y describimos brevemente a continuación:

1. “General information on Cyprus in the Arabic sources, raids, temporary occupation and treaties from 649 A.D. to the end of the Umayyads (750 A.D.)” (pp. 1-68). Este primer capítulo consta de siete apartados y dos anejos en los que el autor recoge, clasifica, describe y analiza una serie de referencias de tipo geográfico y climatológico (pp. 1-10), así como los acontecimientos históricos acaecidos en Chipre: las dos primeras expediciones árabes y las actividades marítimas llevadas a cabo desde mediados del siglo VII hasta el año 688 (pp. 11-28).

Merecido interés dedica el autor al *status* de neutralización de la Isla entre los años 688 y 965, el denominado «condominio» (pp. 29-38) y a la conocida como «división de Chipre en dos sectores», para estudiar los aspectos ligados a la administración y el movimiento demográfico durante el período de neutralización (pp. 39-45).

Las noticias sobre el combate naval de Keramaia (746-747) y la ruptura del tratado de neutralización al final del dominio omeya son igualmente expuestas con atención (pp. 47-49), para finalizar describiendo los asentamientos de la población durante el período de neutralización (pp. 51-53) y la información procedente del material inscripcional árabe de la isla (pp. 53-60).

Los dos anejos que complementan este primer capítulo tratan, respectivamente, de la «Historia/Leyenda de Umm Ḥarām» relacionada con la primera incursión árabe en Chipre en el año 21h/649 d.C. (pp. 61-63) y las controvertidas evidencias de la cerámica perteneciente al asentamiento temporal árabe en Pafos (pp. 65-68).

2. “Continuation and changes in the ‘Abbāsīd period until de Byzantine reconquest of Cyprus (750-965 A.D.)” (pp. 69-82). El interés de este segundo capítulo se centra en los siguientes tres aspectos fundamentales, que el autor estudia de modo general: el nuevo desarrollo experimentado en la isla tras la instauración del califato abbasí y la continuación del tratado de 688 y las interrupciones menores habidas (pp. 69-72).

La última y más importante violación del tratado del año 668 con la invasión de Chipre por parte de Himerio y la venganza de Damián en los años 911-912 es rigurosamente analizado con todo lujo de detalles (pp. 73-77), así como la «reconquista» de Chipre (h. 965), que supuso, para el autor, la irremediada caída del último bastión árabe en la ribera mediterránea oriental, con la pérdida del condominio árabe de la isla (pp. 79-82).

3. “Cyprus on the eve of its conquest by the Mamlūks in 1426” (pp. 83-109). Este tercer capítulo, como puede apreciarse, supone un salto cuantitativo, cronológicamente hablando, que nos lleva de mediados del siglo x a mediados del siglo xiv. Obviamente, tras la «reconquista» de Chipre por Nicéforo Focas en el año 965 y la caída, cuatro años antes, de Creta se generó un conflicto entre bizantinos y árabes musulmanes, que hicieron que el medio siguiera siendo un punto estratégico de interés para ambos bandos con la consiguiente recepción informativa por parte de las fuentes árabes. La conquista de Chipre en 1191 por Ricardo Corazón de León tuvo, asimismo, el impacto esperado en los textos árabes y una importancia crucial en muchos aspectos conectados con el «mundo árabe» y su cultura, como por ejemplo sucedió con los árabes cristianos y su relación con los reinos latinos de Chipre.

Sin embargo, el autor, que conoce al dedillo lo acontecido durante esos años, prefiere centrarse en los años previos que llevaron a la conquista de Chipre por los mamelucos. La preparación de dicha ofensiva, en medio de la cual tendrá lugar el saqueo de Alejandría a manos cruzadas en el año 1365 bajo el rey de Chipre Pedro I, les llevará a los mamelucos más de cincuenta años, detalles que el autor analiza pormenorizadamente a la luz de los textos proporcionados por las fuentes árabes (pp. 84-96). Pasado ese más de medio siglo, las actividades navales llevadas a cabo por los mamelucos después del año 1365 les permitirán reorganizar la flota, con la que ejercerán el dominio naval en la zona para conquistar finalmente Chipre en el año 1426 (pp. 96-102).

Este tercer y último capítulo concluye con un anejo que da cuenta de un importante descubrimiento, un pequeño oratorio islámico en Chipre, sito concretamente en el extremo occidental de la Bahía de Avdimú (pp. 103-106), del que el autor ofrece una breve descripción.

La monografía cierra con tres apéndices que obedecen, respectivamente, a los siguientes contenidos: 1. «Inscripciones árabes de Chipre» (pp. 116-122), que recoge la transcripción de cinco inscripciones breves; 2. «Una nota a las fuentes» (pp. 123-151), donde relaciona los autores y las obras que aportan información sobre Chipre y el período estudiado, acompañado de una breve descripción informativa de los mismos; 3. «Cinco notas sobre el emirato de Creta (tres basadas en Yaḥyā b. Sa'īd, una en Ibn Dāyā y otra sobre una carta de la Genizah [de Rodas])» (pp. 153-166), que se ocupan respectivamente de los asuntos siguientes: a) un intento fallido de los ijšīdīes de Egipto de ayudar a los árabes cretenses sitiados en el año 960 (pp. 153-155); b) en torno al im-

pacto de la «reconquista» de Creta por Nicéforo Focas según un texto contenido en la crónica del historiador árabe cristiano Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṭākī (pp. 156-159); c) el último intento desesperado de los ijsīdīes egipcios para utilizar su flota para interceptar la expedición a Chipre de Nicéforo Focas el año 965 (pp. 159-161); d) un intento fallido de los bizantinos de reconquistar Creta en el año 843 según un texto de Ibn Dāyā (pp. 161-164); y e) una carta judeo-árabe sobre la «reconquista» de Creta por Nicéforo Focas en el año 961 y el estatus de la población judía en Rodas (pp. 164-166).

A continuación, sigue un listado de las abreviaciones de las fuentes árabes, bizantinas y siriacas utilizadas con más frecuencia (pp. 167-172) y la bibliografía, dividida en «fuentes primarias» (pp. 173-176) y «obras modernas» (pp. 177-189). Como colofón de la obra figuran dos breves resúmenes de la monografía, uno en griego (pp. 191-195) y otro en árabe (pp. 197-201), este segundo realizado por Ibrahim Fadel, y, finalmente, un índice de nombres propios (pp. 203-209).

El trabajo es impecable, exceptuando algunas mínimas erratas de transcripción. El que suscribe esta reseña hubiera aumentado el repertorio cronístico en lengua siríaca, pues contamos con más material fuentístico del utilizado. Y lo mismo sucede con algunas crónicas escritas por autores árabes cristianos a las que no ha recurrido el autor, como por ejemplo la información que se recoge sobre Chipre en los *Annales* del melkita Eutiquio de Alejandría al que, sin embargo, alude en la p. 134.

La labor analítica responde a las coordenadas de rigor metodológico a las que nos tiene acostumbradas este profesor emérito griego, discípulo de Bernard Lewis, que ha desarrollado su vida académica entre Estados Unidos (Berkeley y Princeton) y Grecia, con asiduas estancias en diversas universidades europeas y árabes. El profundo y cualificado conocimiento que el Prof. Christides posee de la lengua árabe y del griego bizantino le permite realizar una importantísima labor que no sólo consiste en el vaciado y el análisis de textos, sino en el cotejo de las informaciones que los autores árabes y bizantinos recogieron de unos mismos sucesos.

Esta pericia hermenéutica se encuentra acompañada, además, por el perfecto conocimiento del medio y de las investigaciones realizadas por los bizantinistas. Su excelente dominio del inglés académico posibilita, además, un estilo fluido y elegante que facilita la lectura y anima las argumentaciones y discusiones que sus análisis suscitan a lo largo y ancho de la obra. Un libro, por lo tanto, que no sólo merece el interés de cuantos estén interesados por el lugar y la época estudiados, sino por todos aquellos que se sientan atraídos por la historia árabe, y, en este caso concreto, por las relaciones árabes-bizantinas y las variadas consecuencias que de ellas emanaron a lo largo de varios siglos.

JUAN PEDRO MONFERRER SALA

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*, Madrid, UNED Ediciones, 2006, 315 pp.

Este libro comienza con la siguiente frase: «¿Existió un tiempo en nuestra historia en el que las diferencias religiosas no eran fundamentales para entender la vida diaria de las personas y los grupos humanos que habitaban la Península Ibérica?». La autora de este libro no contesta directa o explícitamente a la pregunta, pero de su lectura puede deducirse un prudente y matizado «sí» aunque breve en el tiempo. Si el libro se lee con el detenimiento y la atención que merece, surgen no sólo contestaciones parciales, sino otras cuestiones conectadas con esa pregunta principal tales como qué era la religión para los habitantes de la Península bajomedieval. La religión era lo que definía, Echevarría lo muestra bien, la identidad de las elites en el poder, tanto en el lado cristiano como en el islámico de la Península. Era por tanto proveedora de legitimidad. Pero durante el período estudiado en este libro, para la mayor parte de los grupos humanos, la religión, más que una fe, un corpus de creencias dogmáticas, parece ser un conjunto de rituales que marcan el ritmo de la vida y que portan su significado, una serie de hábitos alimenticios y vestimentarios, sociales, relativamente fluido y no especialmente difícil de sustituir por otro que cumpla las mismas funciones. En el grupo que estudia Echevarría, el proceso de sustitución (es decir, de conversión y asimilación completa) es siempre voluntario. La integración necesita de un máximo de tres generaciones y se produce principalmente en personas o familias que quieren acceder a la élite o que no quieren perder los privilegios que pertenecer a ella les redundaba en su lugar de origen. Estamos en el siglo anterior a Trento y a la plena actuación de la Inquisición, cuando aún no había sistemas de adoctrinamiento y de control de las conciencias y cuando la sociedad cristiana peninsular aún no percibía como peligro la variedad de situaciones religiosas en su seno. Atrapados, los historiadores, entre un panorama de idílica convivencia de «tres culturas» y un convencimiento sin fisuras y sin revisión, del papel de la religión en la construcción de la identidad condicionado por el siglo de la Contrarreforma (y por la concepción de identidad de los nacionalismos del siglo XIX), nos es difícil encarar e interpretar debidamente lo sucedido en el período inmediatamente anterior. Este libro, basado en un sólido manejo de fuentes primarias, ceñido a una institución bien documentada que duró más de medio siglo, debe obligarnos a emprender esa revisión.

El centro y eje del estudio está constituido por la guardia morisca de los reyes Juan II y Enrique IV de Castilla, una suerte de guardia pretoriana de caballeros musulmanes, en su mayoría procedentes de linajes descontentos con el rey de Granada de turno que se presentaban ante el campamento real para ponerse al servicio del rey de Castilla (y, eventualmente, regresar a Granada o convertirse) o bien de hombres de la frontera que se ofrecían a

rendir alguna plaza y convertirse a cambio de determinados privilegios. Se daban también linajes exiliados de Marruecos por las circunstancias políticas, y así encontramos a varios benimerines en la guardia. También formaron parte de esta guardia mudéjares castellanos que, en general, desempeñaban al tiempo algún papel de liderazgo importante en su propia comunidad, como los Belvís o los Xarafi. Pero principalmente se trataba de personas que cambiaban de bando y que aparecen en la nómina del rey al menos desde 1409. El fenómeno de cambio de bando alcanzó unas proporciones tan considerables que llevó a la organización de un cuerpo del ejército específico convenientemente organizado ya en la década de 1420. No es un fenómeno singular de Castilla, la corona de Aragón tuvo su guardia de *genets* musulmanes y la de Granada a sus elches castellanos demostrando que, en este fenómeno típico de frontera, las divisiones dentro del mismo bando pesaban más que la división religiosa y que no era la creencia religiosa la que marcaba necesariamente las lealtades ni las afiliaciones políticas.

Para enmarcar debidamente el fenómeno estudiado, Echevarría comienza por dedicar unos capítulos a la situación política interna del reino nazarí y sus luchas dinásticas, a la situación política en el interior del reino de los Trastámaras y a la situación de los mudéjares castellanos a lo largo del siglo xv. Sólo entonces emprende el estudio de los orígenes y de la creación de la guardia morisca y su paso de la frontera a la corte. Uno de los más importantes capítulos del libro está dedicado a la conversión religiosa de los miembros de la guardia. La conversión de estos caballeros no era requisito necesario ni obligatorio para pertenecer a la casa y corte del rey de Castilla. Comenzaron a convertirse aquellos que alcanzaron una situación estable en Castilla y que aspiraban a permanecer en ella y, sobre todo, se convertían sus hijos. Son muy interesantes las páginas que Echevarría dedica a la evolución onomástica de las diferentes familias según el lapso de tres generaciones que llevaba la integración en la sociedad castellana (nombre musulmán y lugar de procedencia, nombre cristiano y ciudad del reino, siempre de realengo, donde se asentaban, nombre y apellido castellano) y a sus alianzas matrimoniales. La sociedad cristiana, que prohibía el matrimonio mixto entre cristianos y judíos o moros, fomentaba sin embargo, en este siglo, el matrimonio con conversos sin que para los hijos de estos matrimonios existiera mácula o estigma social. De hecho la guardia, tal y como demuestra documentadamente Echevarría, nos presenta una variedad de situaciones que en ese momento no era percibida como amenazadora por la sociedad cristiana. Conversos de distinta extracción, desde infantes benimerines a ricos aristócratas y mercaderes granadinos, músicos, algún judeoconverso, se codeaban en la corte castellana con caballeros granadinos de todos los bandos presentes en el reino nazarí, con familias de embajadores y con alarifes y maestros mayores de obras, con la élite judicial de las aljamas mudéjares. Los contactos establecidos entre estos hombres y su relación personal, a veces muy próxima, con los reyes, marcaron el desarrollo de la política castellana res-

pecto a la minoría islámica en lo que fue una época dorada para los mudéjares.

En Castilla, la utilidad de la guardia mora creció en función de la precariedad de la situación de la Corona. Los caballeros moriscos, en calidad de vasallos directos del monarca, de cuya casa formaban parte y de quien recibían sus salarios o raciones, debían una lealtad incondicional al rey. La guardia fue haciéndose cada vez más importante a lo largo del reinado de Juan II debido al enfrentamiento entre los infantes de Aragón y el condestable Álvaro de Luna. La división de la nobleza entre las dos facciones complicó la disponibilidad de tropas que defendieran al rey y le fueran fieles. También algunos de los grandes nobles fieles al rey, como el famoso condestable Miguel Lucas de Iranzo, reclutaron sus propias guardias de caballeros musulmanes. Resulta interesante la inclusión en estas guardias formadas por caballeros musulmanes o por conversos de moro, de algún caso aislado de judíos quizá también procedentes de territorio islámico. Por ejemplo, el caso de Fernando de Marruecos, hijo del regidor Juan de Marruecos y quizá emparentado con el alcalde Rodrigo de Marruecos, todos ellos pertenecientes a una importante familia de judeoconversos instalada en la ciudad de Jaén y vinculada al condestable mencionado. Pero los nombres de los más famosos linajes granadinos (Venegas, Abencerrajes, etc.) pasaron por esta guardia.

Algunos de estos caballeros de alto linaje regresaban a Granada cuando la situación política variaba y les era propicia en su lugar de origen, lo cual obligaba en las ocasiones en que hubiera habido conversión, a un nuevo cambio de religión. Pero a partir de mediados de siglo, y en virtud de privilegios especiales y de la cercanía al rey de varios de estos caballeros, la transmisión de los puestos de la guardia se hace de padres a hijos acompañado de un proceso creciente e imparable de conversión al cristianismo de todos los caballeros. Durante el reinado de Enrique IV, el papel de los caballeros moriscos como guardia personal del rey se intensificó. La guardia morisca no sólo suponía un cuerpo leal al rey e independiente de las luchas internas de los diferentes sectores de la nobleza castellana: eran también tropas extraordinariamente eficaces por su peculiar destreza en el manejo de los caballos y de las armas, tanto en sí mismas como en tácticas. Tenían además una función estética y suntuaria y mostraban simbólicamente el dominio de la Corona castellana sobre el reino de Granada. La intensificación de su papel y de su presencia (aunque no aumentó el número de las tropas ni su reclutamiento) produjo una campaña en su contra por parte de un sector de la nobleza que pedía su disolución. Entre 1464 y 1465 la liga de nobles encabezada por el marqués de Villena fue la que suscitó la cuestión dentro de una campaña de propaganda contra el rey al que acusaba de homosexual y de «islamófilo». La lucha entre la nobleza hereditaria y la de nueva creación había llegado al punto de poner al reino al borde de la guerra civil, y la cuestión de la sucesión al trono fue la excusa para la división de fuerzas en dos partidos. En 1465 la liga proclamó un manifiesto con todas las medidas que habían de

estructurar el futuro gobierno del reino. Estas reivindicaciones, recogidas en la posterior Sentencia de Medina del Campo, proponían un sistema de control oligárquico del país además de argumentar la incapacidad del rey para resolver la crisis económica y trataban entre otras cosas, de la situación de las minorías, pidiendo que judíos y moros fueran expulsados del reino y sus propiedades confiscadas. Pedían también la disolución de la guardia mora. Puesto que Echevarría demuestra que la mayor parte de los caballeros moros ya no eran musulmanes en 1464, hay que buscar otras razones para el ataque directo de la liga nobiliaria a la guardia personal del soberano. La autora interpreta estas protestas como muestra del creciente peso que estaban adquiriendo los conversos en la sociedad castellana de la época, e incluso plantea el paralelismo con la revuelta toledana de Pedro Sarmiento contra los conversos del judaísmo que pedía la prohibición del ejercicio de oficios públicos a los conversos. Si tenemos en cuenta, y cito la conclusión de la autora, que tanto la guardia morisca en cuanto apoyo militar del monarca, como los conversos en tanto que clase emergente a cargo de la administración, dependían exclusivamente del rey y no de la nobleza, es posible analizar la invectiva de Medina como un ataque frontal a los poderes de la monarquía, cada vez más autoritaria y con menos necesidad de la nobleza y el clero para gobernar el reino. Por otra parte y siendo, como afirma convincentemente Echevarría, la religión la que conformaba la identidad de élites u oligarquías, a mí me parecen evidentes las razones de la negativa por parte de la antigua aristocracia a que se accediera a ellas por conversión, y que ésta diera lugar a privilegios y poder que ellos estaban acostumbrados a ostentar como pertenecientes a un grupo al que sólo se podía acceder por nacimiento. Este proceso, de nuevo, es precedente y origen, en mi opinión, del que llegaría a su culmen un siglo más tarde con los estatutos de limpieza de sangre, que suponen que la ortodoxia y la creencia sincera se equiparen y se demuestran por medio de la genealogía. En el siglo en el que se controla la fe y se disciplinan las conciencias, acaba resultando que sólo se puede demostrar la primera por medio del linaje limpio, una suerte de proyección a toda la sociedad de aquellos principios que había planteado la Liga de nobles del marqués de Villena.

Capítulo también sumamente interesante es el de la propaganda política que incluye acusaciones de islamofilia. Eran éstos insultos de los que ya se habían hecho objeto otros reyes que intentaban imponer el centralismo político, como Pedro I. Tanto la supuesta islamofilia de Enrique IV como su manera de conducir la guerra contra Granada fueron esgrimidos como propaganda en su contra por parte de la nobleza. Las acusaciones de islamofilia estaban en realidad encaminadas a privar a Enrique IV de una herramienta utilísima, la guardia morisca, para defender la autonomía real en momentos en que ésta estaba amenazada. Sin embargo, la transición de los caballeros moriscos conversos a la sociedad castellana estaba ya hecha. No existe prueba documental de la disolución, en un momento determinado, de la guardia

morisca, pero sí existen indicadores de su desaparición: la presencia de los caballeros no convertidos entre las comunidades de mudéjares castellanos (cuya situación se deterioraría notablemente a partir de la Sentencia de Medina) y los indicios que demuestran la asimilación de los caballeros bautizados y de sus descendientes en las esferas de la sociedad castellana ocupadas por los cristianos viejos. La asimilación social y cultural se manifiesta en una serie de actitudes y costumbres cristianas que la autora ha podido documentar minuciosamente, sobre todo en torno a los ritos de nacimiento, matrimonio y muerte. Todos estos documentos cuidadosamente recogidos por Echevarría (y en particular los testamentos) suponen un testimonio de primera importancia a la hora de analizar las posteriores políticas de conversión y asimilación forzada del siglo XVI. En los casos de los numerosos caballeros moriscos incorporados a la sociedad castellana de manera satisfactoria (es decir, incluida la adquisición de una cierta posición social) esta asimilación fue facilitada por su relación con la élite cortesana, en un entorno cultural muy influido por la estética mudéjar y con no pocas costumbres comunes a cristianos y musulmanes. Su formación como jinetes bien adiestrados y su esmerada educación cortesana eran muy apreciadas en su sociedad de acogida. Pero fue así, sobre todo, porque los miembros de la guardia morisca fueron necesarios en su momento y cumplieron una función importante en el marco de las luchas internas castellanas. El libro termina con un copioso apéndice documental.

Se trata de un libro importante, bien argumentado y bien escrito. Merece no pasar desapercibido, cosa que puede suceder dada la limitada distribución de la mayor parte de las editoriales universitarias. Sin duda este riesgo quedará en parte paliado por su próxima aparición en Brill, traducido al inglés.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

DADSON, Trevor J., *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, Iberoamericana-Vervuet, 2007, 1.328 pp.

La historiografía sobre los moriscos tiene fases de producción inusitada, otras en que se hace más escasa, pero es un río que no cesa, ese *río morisco* que titula un libro reciente de Bernard Vincent. En los últimos años, el interés de los estudiosos se ha centrado sobre todo en los moriscos granadinos y en los valencianos por un lado, y por otro en nuevas ediciones y estudios de literatura aljamiada. Por lo tanto, una producción centrada en los sectores más islámicos y menos asimilados de la población morisca, tan variada, a pesar de todo, en el tiempo y en el espacio. Una producción interesada principalmente por la diferencia, la especificidad, la identidad musulmana, por la represión y el conflicto, en último término, siempre más productor de dra-

matismo, más atractivo a veces, por su *pathos*, y más fácil de transmitir, de hacer llegar al lector. Desde luego, mucho más productora de documentación de archivo, que es lo que se necesita en primer lugar para escribir buenas monografías. La historiografía morisca reciente, que ha gravitado en buena parte en torno a la cuestión de la preservación de la identidad, estudia comparativamente poco la cuestión inversa, es decir, la del acceso al anonimato, a la indiferenciación total o parcial en la sociedad englobante. Por lo tanto el libro ahora reseñado es extraordinario e insólito. Y lo es por diversas razones: la primera, y más evidente, porque está dedicado a un sector poco atendido en la historiografía reciente, el de la población morisca de tierras castellanas; en particular, los moriscos de la villa manchega de Villarrubia de los Ojos, en un sorprendente nivel de asimilación e integración en su comunidad y en la cultura castellana y católica dominante. La segunda porque el estudio (lo anuncia el título) se prolonga hasta el siglo XVIII, algo que, tratándose de moriscos, es todo un programa. La tercera porque el autor no es historiador sino un estudioso de la literatura española del Siglo de Oro que se acerca a su tema de estudio un poco por casualidad y desde luego, con nuevos ojos y con otra voz. Dadson encontró de manera algo azarosa un tesoro de documentación del archivo de los condes de Salinas conservado ahora en Zaragoza: el archivo de la Casa Ducal de Híjar guardado en el Archivo Histórico Provincial de Zaragoza. Principalmente, los papeles de don Diego de Silva y Mendoza (1564-1630) hijo de la princesa de Éboli y conde consorte de Salinas, papeles que cubren todo el período de la expulsión. Y es ésa otra razón que hace al libro importante al mostrar, por primera vez, a una familia nobiliaria en Castilla empeñada en la defensa de sus moriscos, cosa que hasta ahora sólo pensábamos como fenómeno exclusivo del reino de Valencia. Es evidente la fascinación (casi la obsesión) que el autor ha sentido por esta documentación y su habilidad en sacarle partido. Dadson conoce (y nos hace conocer) a casi cada habitante de la villa durante tres siglos, sus familias, sus oficios, sus posesiones, sus conflictos. La manera en la que unos prosperaban, accedían a la educación, con quién se casaban. Me imagino a Dadson, metido en alguna máquina del tiempo y transportado a Villarrubia en algún momento de, por ejemplo finales del XVI; con qué soltura se movería por sus calles y caminos, cómo podría saludar a cada habitante por su nombre y preguntarle por sus asuntos, cómo disfrutaría visitando a tantos conocidos. Con minuciosidad de entomólogo y de microhistoriador, Dadson ha fundido casi tres libros, o cuatro, en uno extensísimo: una historia de la villa de Villarrubia de los Ojos desde el final de la Edad Media hasta mediados del siglo XVI en que se desgaja de los territorios de la Orden de Calatrava y pasa a formar parte del señorío de los condes de Salinas y Ribadeo, entre los cuales merece atención especial el mencionado don Diego de Silva y Mendoza. Una biografía de este personaje fascinante, político importante, poeta, cortesano, señor de vasallos, que desempeña un papel de primera importancia en la expulsión y en lo que pasó después, constituye

casi una monografía en sí misma. Su papel fue especialmente relevante en la defensa de los moriscos de su señorío en los años clave de 1609 a 1614. Por último, una historia de la comunidad morisca de Villarrubia de los Ojos, que constituía poco menos de la mitad de la población de la villa a finales del siglo XVI. Todo ello enhebrado en torno a la tesis principal del libro que queda perfectamente sustentada y es que los moriscos de Villarrubia llegaron a asimilarse a la cultura mayoritaria de tal manera que resistieron los intentos de expulsión y pudieron, después de diversos avatares cuidadosamente narrados por el autor, regresar y quedarse en Villarrubia. Para seguir los pasos de estos moriscos durante el resto del siglo XVII, Dadson dibuja, por último, la figura y los hechos del siguiente conde de Salinas don Rodrigo de Silva y Sarmiento, el famoso duque de Híjar, que acabó su vida encarcelado por su fallido intento de convertirse en rey de Aragón en 1648. Fue de gran importancia para los moriscos su presencia en la villa entre 1644 y 1645 cuando la Inquisición arremetió por última vez contra ellos. El libro es, sin duda, demasiado extenso, demasiado analítico: no perdona detalle documental e incluye citas literales demasiado largas de la bibliografía secundaria. Un buen editor (esa figura que raramente se encuentra en las editoriales españolas) habría podido fácilmente remediarlo. Porque el libro merece la pena y es altamente recomendable a pesar del esfuerzo que supone al lector enfrentarse a sus 1.328 páginas, aunque la monografía tan sólo ocupa 798, el resto son apéndices documentales.

Los moriscos de Villarrubia procedían de los mudéjares antiguos y se convirtieron voluntariamente al catolicismo, sin crear ningún tipo de problema, poco antes del decreto de conversión obligatoria de 1502, como todos sus circunvecinos, los habitantes de las otras villas del Campo de Calatrava (Almagro, Daimiel, Bolaños, Aldea del Rey). Vieron sin duda en esta conversión una ocasión de equipararse en derechos y privilegios con sus vecinos cristianos viejos, como así fue. De hecho, consiguieron privilegio de los Reyes Católicos, documento que esgrimirían frecuentemente en el siguiente siglo y medio cada vez que veían sus derechos mermados o puestos en cuestión y que se ocuparon de hacer refrendar por la reina Juana y por Felipe II. Este empeño es ya significativo de su capacidad de actuación y de defensa en la sociedad en la que vivían y del hecho de que tenían representantes, o una oligarquía, dispuesta a hacer valer los derechos de la comunidad. Dadson nos muestra la trayectoria de los moriscos de Villarrubia en el siglo XVI hacia una lenta, pero segura asimilación, hasta tal punto que la actuación de la Inquisición al respecto (y a diferencia de lugares vecinos, como Daimiel) fue casi inexistente. Serían una minoría cada vez más numerosa e importante económicamente, lo cual no pasó desapercibido, claro está, a los condes de Salinas. El peso económico de los moriscos se notaba en áreas distintas que Dadson ha podido reconstruir con asombroso detalle: el arrendamiento de los diezmos y rentas del conde, el control del pósito del pan, con una presencia mayoritaria en cañamares y hazas. Al mismo tiempo se pone de mani-

fiesto un creciente nivel cultural: el padrón de 1550 nos describe a una comunidad mayoritariamente compuesta de hortelanos, pequeños artesanos, labradores del campo. Cincuenta años más tarde se trata de una comunidad mucho más variada entre la que se encuentran escribanos, licenciados, bachilleres, curas, algún maestro de niños, un médico, mayordomos de rentas, varios soldados. Pero aún más sorprendente, se trata de una comunidad que participa activamente de la vida del pueblo ocupando los puestos de regidor, alcalde ordinario, procurador, alguacil y alcaide de la cárcel entre otros. Esto, en principio, es excepcional. Digo en principio, en cuanto a lo que hasta ahora sabemos, o sabíamos antes de leer este libro. Constituían, así, lo que podríamos llamar clase media en un entorno rural y contaban entre ellos con un grupo dirigente poderoso que ayudaría a los suyos a sobrevivir a los bandos de expulsión. Es decir, una comunidad en la que se habían creado nuevas élites, desprovistas totalmente de carácter religioso, no construidas en torno a alfaquies, por ejemplo. Este punto, a mi parecer, es uno de los más importantes de los muchos puestos de manifiesto por el libro reseñado. Pero hay más: los cristianos viejos de Villarrubia aceptaban como vecinos a los «cristianos nuevos». De hecho, una gran parte de ellos apoyó a los moriscos en sus esfuerzos por evitar el bando de expulsión que hasta 1611 y en virtud de los privilegios antes mencionados, pensaban que no les afectaba. En el verano de ese mismo año de 1611 fueron expulsados, primero a Madrid, donde doscientos de ellos ocuparon el palacio de Buenavista de los condes de Salinas con la connivencia del conde, en protesta por la medida e intentando convencer a las autoridades de ser eximidos del bando. Fue en vano. Fueron llevados a pie a Burgos y Vitoria, desde donde fueron expulsados a Francia. Por el mes de septiembre del mismo año habían regresado todos, hombres, mujeres y niños. Hubo dos intentos más de expulsión, en 1612 y 1613, que fueron ignorados por el conde de Salinas, las autoridades y los vecinos del pueblo, fueran cristianos nuevos o viejos. Las medidas no se cumplieron porque no contaron con la colaboración de nadie, señores, autoridades locales o vecinos. Y es que este libro también nos enseña mucho sobre la sociedad mayoritaria altomoderna, sin duda mucho más plural de lo que tendemos a pensar, y de los límites del ejercicio del poder «absoluto». Dadson da cumplida prueba a través de la estabilidad demográfica y económica del pueblo y de la permanencia de los nombres y apellidos de los moriscos que aquellos que no consiguieron evitar la expulsión regresaron a Villarrubia y a sus actividades de siempre, e incluso recuperaron mediante los tribunales sus bienes vendidos en el momento de la expulsión. Los apellidos permanecen a lo largo de todo el período estudiado, hasta bien entrado el siglo XVIII.

El libro reseñado es un estudio microhistórico y como tal, analiza y desmenuza en base a una documentación muy rica y densa, lo sucedido en un lugar muy pequeño. Y digo microhistoria y no historia local porque las cuestiones que plantea, las «excepcionalidades» que halla, se proyectan o deben proyectarse a toda la cuestión morisca. Parten desde el lugar estudiado en

ondas concéntricas y expansivas hasta el punto en que, partiendo de lo menor, ya no podemos ver lo mayor con los mismos ojos. Y así, ¿será realmente excepcional que las comunidades de cristianos nuevos se asimilaran, prosperaran, crearan sus propias y nuevas elites o participaran de las de la sociedad mayoritaria? ¿Será realmente excepcional que evitaran el bando de expulsión o que regresaran en masa los que habían sido expulsados? Este estudio, tan cuidadosa y minuciosamente documentado, nos obliga a plantearnos esas preguntas. No es posible que Villarrubia, ese lugar de la Mancha, fuera un lugar totalmente excepcional; tuvo necesariamente que haber otros que, reuniendo condiciones semejantes, siguieran aunque fuera parcialmente, la misma trayectoria. Lo que es excepcional en el caso de Villarrubia es que de él se haya conservado tal densidad y continuidad de documentación y que un estudioso lleno de curiosidad y de pasión, le haya dedicado los más o menos diez años que seguramente le ha llevado escribir este libro.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

GUADIX, Diego de, *Recopilación de algunos nombres arábigos 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, Bibliotheca Arabo-Romanica et Islamica, vol. 3, Gijón, Ed. Trea, 2005, 1226 pp.

— *Diccionario de arabismos. Recopilación de algunos nombres arábigos*, estudio preliminar y edición de M.^a Águeda Moreno Moreno, prólogo de Ignacio Ahumada, Jaén, Universidad, 2007, xcv + 509 pp.

Tras más de cuatrocientos años inédita, esta obra de Fray Diego de Guadix aparece ahora editada por partida doble, en el breve espacio de dos años. Es, desde luego, un hecho singular y significativo. Durante las últimas décadas, la historia, junto con las demás ciencias sociales, ha explorado exhaustivamente el problema del «otro», y de la construcción de la identidad y de la alteridad. Basado a menudo en la cuestión de la representación, este largo trabajo ha encontrado en la frontera entre cristianismo e islam un lugar privilegiado de estudio. La imagen de los turcos en la historiografía europea, la imagen del Norte de África y de los norteafricanos en España, la imagen del morisco en la literatura española, las polémicas religiosas, etc., se han convertido en temas muy familiares, que han permitido elaborar un *corpus* de conceptos bien conocidos y difundidos, convertidos a menudo en tópicos. Una de las principales virtudes de este esfuerzo ha sido, me parece, insistir en la idea no esencialista de construcción dinámica de la identidad, lo que constituye un precioso valor intelectual y político.

Sin embargo, un texto tan importante como el de Guadix ha permanecido inédito hasta ahora, y ello nos enfrenta a las contradicciones de algunos de

nuestros planteamientos metodológicos. En efecto, aunque la cuestión de la construcción de la identidad y de la otredad pueda parecer a veces agotada, abocada a la repetición de ideas *prêt-à-porter*, resulta curioso comprobar cómo parte de nuestros edificios conceptuales se han construido sin los materiales suficientes, o con materiales de poca densidad. Y ediciones como éstas demuestran, a la inversa, que desde lo concreto, desde lo microscópico, se puede comenzar no sólo una relectura de viejas cuestiones, sino la formulación de problemas novedosos. La propia presencia de este texto hace evidente, por sí misma, lo grande que era su ausencia.

Las ediciones aquí reseñadas abordan el análisis del libro de Guadix principalmente desde el punto de vista de la lexicografía. Como se sabe, una de las primeras y más amplias referencias eruditas a la *Recopilación* es la de Sebastián de Covarrubias, que en su *Tesoro de la lengua española* cita constantemente a Diego de Guadix como uno de sus principales informantes sobre palabras de origen árabe, junto a Diego de Urrea; no sin precisar, por cierto (y sin duda con bastante razón), que éste era mejor arábigo que aquél. Guadix trabaja sin duda en un momento crucial para la lexicografía española y, desde luego, es pertinente preguntarse por el lugar que su obra ocupa en ella, como hito de las innovaciones representadas por el humanismo (Moreno Moreno —MM—, p. xxxi). Bajo Pérez y Maíllo —BM— realizan en su introducción un rastreo detallado de la utilización que los textos fundamentales de la lexicografía española han hecho del libro de Guadix. Por su parte, el trabajo de MM se inscribe dentro de un proyecto colectivo más amplio sobre «El léxico histórico de las hablas andaluzas», y su estudio preliminar se centra especialmente en la «técnica lexicográfica» de Guadix, la estructura de las noticias que incluye en su diccionario, la «tipología definicional» que utiliza, su concepto de «etimología», etc. Resulta curioso comprobar la distinta valoración que hacen ambas ediciones sobre la repercusión real que la obra de Guadix ha ejercido sobre la lexicografía posterior. BM piensan, a partir de su concienzudo análisis, que ésta es más bien escasa, y que la *Recopilación* fue poco utilizada, más conocida de oídas que citada directamente; MM, por su parte, cree que la obra de Guadix «ha tenido una significativa repercusión dentro de la cultura española», aunque reconoce también el uso limitado que la lexicografía española ha hecho de ella, sin duda por haber permanecido manuscrita hasta ahora.

Ambas opiniones pueden ser discutidas o aceptadas, pues proceden de perspectivas de análisis ligeramente diferentes. Sin embargo, yo propondría un tipo de acercamiento a la *Recopilación* de Guadix sustancialmente diferente, que consistiría en valorar el sentido de la obra en el momento de su producción, más allá, incluso, del marco de la lexicografía. Desde este punto de vista, la mayor o menor cantidad de citas de Guadix rastreadas en otros autores no debe determinar una valoración apresurada de la importancia auténtica de la *Recopilación*. Ésta se encuentra menos en esas citas que en la manera en que nos ilustra sobre un muy preciso momento intelectual, histo-

riográfico y político, en el que la relación de la cultura hispánica con la lengua y la cultura árabes estaba llena de diferentes matices y sentidos. Por citar sólo un dato que Mercedes García-Arenal y yo mismo hemos señalado en esta misma revista, vol. 23 (2002): en 1591 (es decir, casi en el mismo momento de la redacción de la *Recopilación*) se creaba la cátedra de árabe que en la Universidad de Alcalá iba a ocupar Diego de Urrea. Un ejemplo más que muestra que el itinerario arabista de Guadix y el momento de producción de su obra no son en absoluto casuales. Lo poco que conocemos sobre su biografía está resumido muy sucintamente en los estudios introductorios de ambas ediciones; unos datos escasos que, sin embargo, señalan un itinerario de resonancias fascinantes: el padre Guadix, por ejemplo, fue nombrado traductor de árabe del Santo Oficio de Granada y su reino en 1587; más tarde, en 1590, fue llamado a Roma, ciudad donde escribiría su *Recopilación*. El lector asiduo de esta revista podrá reconocer una cronología y un entorno que se refieren al asunto del pergamino de la Torre Turpiana y de los Libros Plúmbeos del Sacromonte, y a todas las cuestiones vinculadas con él, y que tenían por horizonte, como queda dicho, la reconsideración del valor de la cultura y la lengua árabes en la historia de España. Por lo demás, para completar la biografía de Guadix deberíamos recurrir a otros documentos que nos ayudasen a reconstruir, por ejemplo, su periplo italiano. Me permito ofrecer una noticia al respecto: Diego de Guadix formaba parte de la comisión que debería trabajar en la confección de una nueva Biblia Políglota bajo la dirección del gran orientalista italiano Giovanni Battista Raimondi, auténtico motor de la Tipografía Medicea Orientale; proyecto que sólo produjo algunos resultados parciales, salidos de las prensas de la Tipografía (v. Alberto Tinto, *La Tipografía Medicea Orientale*, Lucca, 1987, pp. 74 y 112, según doc. fechado en 1593). Precisamente este grupo de orientalistas reunidos en torno a Raimondi aparecen como firmantes en el *Evangelio árabe y latín* conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid y oportunamente citado en estas ediciones (BM, p. 25 y lám. VII; MM, p. xxx). Se trata de un asunto que, aunque aludido, no es explorado a fondo por ninguno de los editores y que es, en mi opinión, sumamente interesante: el de Guadix es otro ejemplo más del contacto de arabistas españoles de esta época con el orientalismo europeo, y especialmente italiano. Un estudio de este contacto hará resurgir, no sólo afinidades intelectuales inesperadas, sino contradicciones iluminadoras sobre la auténtica especificidad del caso español.

De esta manera, los estudios introductorios de estos volúmenes, tan centrados en lo lexicográfico, dejan aún bastante campo abierto al estudio del sentido de esta producción singular dentro de su entorno intelectual, más allá de su condición de «repertorio etimológico». Como tal, desde luego, la obra de Guadix está lejos de constituir un modelo metodológico. Como no podía ser menos, prevalecen en ella los étimos inventados, a menudo con muy poca fortuna; en esto, curiosamente, el padre Guadix actúa en contra de su propio criterio, bastante sensato, según el cual «quien quisiere sacar en blan-

co la verdadera significación del nombre de algunos d'estos pueblos, el camino sería o verlo scripto [en] scriptura arábica, o buscar alguna scriptura antigua, .i., prebilegio o carta de venta o de arrendamiento y ver con qué letras o sílabas d'estos nombres más simboliza o frisa, y assí saberle y darle su significado». Guadix, sin embargo, prefiere dejarse llevar casi siempre por el camino de las coincidencias fonéticas y de las interpretaciones a bulto. No se trata, desde luego, de un método exclusivo de Diego de Guadix. Como bien explica MM en su introducción, su técnica etimológica está dentro del «aire intelectual» de su tiempo, que reelabora una vieja tradición filosófica y lingüística según la cual «el nombre es representante de la realidad verdadera de las cosas» (MM, p. lxxxii). Se podría recordar al gran orientalista Guillaume Postel que, más que de «etimologías», prefería hablar de «emitologías»: las proximidades fonéticas remitían a proximidades de sentido, que finalmente se remontaban hasta el origen de las palabras, cuyo desvelamiento descubría el secreto de un saber primordial, depositado en la lengua sagrada original de la humanidad, el hebreo. Sin duda, Guadix no compartía esta inspiración cuasi cabalística de Postel, pero cabe preguntarse por el sentido de una búsqueda masiva de étimos árabes, en una época obsesionada por la investigación de los orígenes, y la relación de éstos con las lenguas orientales. En la primera de las diez advertencias con que Guadix abre su obra, afirma precisamente que «la lengua arábica gana en antigüedad a las demás lenguas del mundo, porque es la lengua hebrea aunque corrupta»; razón por la cual cualquier coincidencia, cualquier vocablo común entre el árabe y otra lengua cualquiera, se explicaría por una influencia de aquélla en ésta y no al revés. La idea de la originalidad de la lengua hebrea, y de la proximidad genealógica entre hebreo y árabe no es, por supuesto, de Guadix; pero resulta muy singular cuando se aplica, como es el caso, masiva y sistemáticamente a los orígenes de la lengua española. Dicho de otro modo: no es suficiente señalar la coincidencia de esta idea de Guadix con lo que era comúnmente aceptado entre los lingüistas europeos, sino que habría que poner tal idea en relación con un cuerpo de argumentos que desarrolló un sentido muy preciso en medio de la polémica en torno a la autenticidad de los Libros Plúmbeos. La entrada dedicada a la palabra «algarabía» me parece extremadamente interesante desde este punto de vista, porque contiene una breve historia de la lengua árabe, y también unos rudimentos gramaticales, que convendría poner en conexión con otros materiales que, aún bastante dispersos, nos ilustran sobre las condiciones reales de aprendizaje de la lengua árabe en la España de la época; una cuestión aún poco estudiada, y que me parece posee una importancia mucho mayor que la que hasta ahora le ha otorgado la historiografía española en general. La estancia de Guadix en Italia, y la inclusión en su trabajo de retazos de lexicografía italiana es, como ya he señalado, un dato más que abunda en la dimensión internacional de estas primeras tentativas de creación de un orientalismo moderno en España, y en este sentido cobra una relevancia especial su colaboración con Raimondi, no como

un hecho aislado, sino como parte de una historia intelectual más compleja aún no bien contada, y que posee, entre sus virtudes, la de plantear la cuestión de la identidad y la alteridad no exclusivamente desde el punto de vista de la representación, sino desde el de la producción de conocimiento.

Muchas más cosas podrían decirse, sugeridas por el valor de este libro felizmente recuperado. Sabemos que existen otros textos, otros documentos que requieren nueva atención, para reconstruir con ellos un episodio importante de la historia intelectual española, y que apunta directamente al centro de la lógica de las relaciones de España con su pasado islámico; para plantear, desde nuevos presupuestos y con nuevos materiales, este asunto limítrofe de los yos y de los otros.

FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO

VINCENT, Bernard, *El río morisco*, Valencia-Granada-Zaragoza, Universidad, Biblioteca de Estudios Moriscos, 2006, 199 pp.

Hace ya nueve años, Bernard Vincent utilizó el símil del río como título de un artículo, y con buena fortuna lo retoma ahora como paraguas del volumen compilatorio que nos ocupa. Esta iniciativa de agrupar sus trabajos no es nueva: en 1985 y 1987 vieron la luz sendas recopilaciones en la Diputación Provincial de Granada, y ahora, en *El río morisco*, reúne quince estudios sobre temas moriscos publicados en revistas internacionales, entre 1988 y 2004, como segundo volumen de la Biblioteca de Estudios Moriscos lanzada conjuntamente por los departamentos de publicaciones de las universidades de Valencia, Granada y Zaragoza. Gracias a esta compilación, el lector tendrá más fácil acceso a los textos, tanto a su localización como a su comprensión lingüística, ya que todos los artículos —cuyos originales estaban en su mayoría en francés— se han traducido al español por el profesor de Historia moderna de la Universidad de Granada, Antonio Luis Cortés Peña. La traducción, que cuenta con la ventaja de estar realizada por un especialista en la época, es extremadamente prolija en algunos casos (cfr. nota de la p. 75).

En estos quince artículos, con sugerentes títulos como «El gato y los ratones. Inquisidor y moriscos en Benimodo» o «Algunes voces más: de Francisco Núñez Muley a Fátima Ratal», se abordan diferentes aspectos de la realidad morisca, prestando mayor atención a la granadina —especialidad del autor— y valenciana. Para analizar esta última comunidad, el historiador francés lleva a cabo un minucioso análisis sobre la documentación de Benimuslem, Carlet y Benimodo, situados en la Ribera Alta de Valencia. Estos tres pueblos tienen la peculiaridad de estar muy cerca geográficamente y, a la vez, presentar una casuística muy diferente en algunos casos. Esto lleva al autor a ratificar su idea —que se desprende a lo largo de todo el volumen—

de que no es posible hablar de una sola comunidad morisca, y que aun los grupos diferenciados —castellanos, aragoneses, granadinos y valencianos— tienen a su vez sus propias particularidades internas que se deben, principalmente, a razones económicas. A las comunidades de estos tres pueblos se dedican los artículos I, II, IV, segunda parte del VIII y primera parte del IX, que se centran en aspectos demográficos, lingüísticos, de asimilación o aculturación, o relacionados con la Inquisición.

Sin embargo, en el libro no sólo se aborda el caso valenciano, sino que también se analizan aspectos sobre los moriscos del reino de Granada —tema al que se dedican los estudios III, V y X (en los que hace referencia a Andalucía), primera parte del VIII, segunda parte del IX, XIV y XV—; y, por último, hay un bloque de artículos cuyo objetivo es analizar a los moriscos desde un punto de vista genérico: VII (que hace referencia a las comunidades islámicas que permanecieron en España o que volvieron después de la expulsión, incluso hasta el siglo XVIII), IX (en el que se alude al estadio lingüístico, del que también se nos dan datos en el XIV, a propósito de los moriscos granadinos), y el XI, que arranca con la frase «¿Qué era ser morisco en la España de Carlos V y de Felipe II?» (p. 131) y que enlaza directamente con el título del XIII.

¿Qué quiere decir Bernard Vincent cuando habla del «río morisco»? Él mismo dice que es una metáfora que se identifica con la historia concreta de los moriscos (1502-1609), «marcada por unas fases de tensiones y de tregua hasta el momento final de la llegada al mar donde el río desaparece. Y éste está formado de corrientes diversas que a veces se reúnen y a veces se separan, dado que son atraídas por una u otra orilla» (p. 15). Así, Vincent nos acerca con el símil del río a esta «comunidad criptomusulmana española minoritaria», porque «no se puede concebir a los moriscos de modo aislado. No estaban ni en una orilla ni en otra, sino en medio de un río, entre la tierra y la fe» (p. 142). Esta interpretación de la realidad es de enorme actualidad, en cuanto a que es de nuevo entre la tierra y la fe en donde se encuentra la nueva sociedad musulmana emergente en España a través de la inmigración. Y la historia continúa girando en torno a círculos concéntricos.

Además de a esta aparente ambivalencia entre religión y territorialidad, esta imagen del río —que nos recuerda indefectiblemente a «desde su misma orilla» o «desde otras laderas», términos que ya utilizaron Galmés de Fuentes y Márquez Villanueva respectivamente—, parece hacer referencia a las dos corrientes de pensamiento que han suscitado estos estudios, que continúan los caminos interpretativos iniciados por Castro y Sánchez Albornoz. Por un lado, y en torno a la primera postura, se encuentran Márquez Villanueva o Juan Goytisolo, a quienes Vincent critica por un «voluntarismo [que] falta a la realidad». A lo que añade que el «alegato apasionado y apasionante de Francisco Márquez Villanueva está impregnado de un sentimiento angelical y menosprecia el recelo hacia el morisco del siglo XVI, ciertamente diferente del racismo que conocemos hoy en día, pero bien activo,

ya que descansa en fuertes representaciones del *otro*, hostiles y operativas» (p. 13). Frente a la opinión de cohesionada convivencia de las tres culturas cuyo paradigma era al-Andalus que defienden el profesor de Harvard o el escritor afincado en Marrakech, el hispanista francés muestra en «Musulmanes y conversión en España en el siglo XVII» que aun en casos de un alto porcentaje de asimilación, los cristianos no consiguen desasirse de una mala opinión de los musulmanes.

Por otro lado, también critica la corriente contraria, capitaneada por Serafin Fanjul, que defiende una «fosa infranqueable entre las dos comunidades, cristiana vieja y morisca»; Vincent puntualiza que no se trata de poner en tela de juicio la existencia de las tres culturas, sino «la armonía entre las tres religiones» (p. 13), y frente a lo que defiende Fanjul, indica que los moriscos —apoyándose en Pedro de Valencia— «son españoles como los demás que habitan en España» (p. 14).

Los artículos, de diferente longitud, tienen un mismo denominador común: la claridad expositiva y el rigor documental, al que se llega, desde un punto de vista metodológico, gracias a un interrogante permanente. Así, hay preguntas retóricas; preguntas que requieren de investigaciones posteriores; preguntas que hacen un llamamiento a nuevas líneas de investigación; preguntas que cuestionan lo demostrado hasta el momento y dan pie a otra argumentación; y, por supuesto, preguntas que se contestan, teniendo en cuenta todo el abanico de hipótesis que se puede manejar para interpretar los datos de partida. De esta forma, el autor nos ofrece conclusiones —abordando en no pocos casos la ardua tarea de compatibilizar contrarios— y nuevas vías de trabajo a partir de un método de carácter inductivo basado en la dialéctica.

Algunos de los estudios se completan con información tan elocuente como son los cuadros, tablas y algunas transcripciones parciales de la documentación de archivo sobre la que se edifica la argumentación, que cierran y redondean las investigaciones parciales. Sin embargo, algunas de las conclusiones de un artículo se retoman en otro, o incluso ideas en las que se sustentan una argumentación son utilizadas en diferentes estudios para demostrar diferentes aspectos. Con una sensación de habitual *déjà vu* a medida que avanzamos en la lectura lineal del volumen, hubiera sido de gran ayuda a la comprensión y seguimiento de las ideas que se plantean y defienden en el libro una anotación intertextual de los estudios y un índice temático —o en su defecto, onomástico— al final del volumen.

Gracias a la visión de conjunto que proporcionan los libros recopilatorios, en *El río morisco* se aprecia el rigor en el trabajo continuado de Bernard Vincent a lo largo de los años, así como en el conocimiento y familiaridad con las fuentes, principalmente de archivo, pero también de estudios actuales sobre los diferentes aspectos que trata. Así, para la elaboración de los artículos que aquí se reúnen, trabajó en 23 bibliotecas y archivos españoles —sobre todo andaluces— e italianos, y aunque parte de la base de que la

documentación que nos ha llegado es sesgada (no sólo textos inquisitoriales o cédulas reales, sino incluso también protocolos notariales), insiste en que el único modo fiable de actuar es tener en cuenta todas las fuentes que se tengan al alcance de la mano que nos lleven a acercarnos a la realidad histórica (cfr. pp. 98 y ss., en las que hace una elaborada crítica a las posturas, más literarias que históricas, de Márquez Villanueva y Galmés de Fuentes).

Por otro lado, incluye notas bibliográficas a pie de página de mucha utilidad. Sin embargo, y teniendo en cuenta la vasta producción crítica sobre estos temas en los últimos años, hubiera sido deseable una actualización bibliográfica final por parte del autor, aprovechando su amplio conocimiento de la materia, quizá desde un punto de vista temático, que sirviera de guía al lector ofreciéndole los nuevos estudios más relevantes al respecto; las diferentes ediciones actuales de originales áureos o de mejorables ediciones de los siglos XVIII o XIX; o las traducciones al español de obras o ensayos sobre el particular escritos en otros idiomas. Así, al hablar de los libros plúmbeos —que cita en diferentes ocasiones— se echa de menos una alusión a la recopilación más actualizada sobre la materia [M. Barrios Aguilera y M. García-Arenal (eds.), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*]. El *Tratado acerca de los moriscos de España*, de Pedro de Valencia, se puede leer desde 1997 en una edición malagueña, además de poder consultar el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid (p. 139, n. 22). Por último, el libro en francés de Rodrigo de Zayas, *Los moriscos y el racismo de Estado* —al que critica razonada y ácidamente en la p. 141—, se tradujo al español y se publicó en Córdoba en 2006.

NURIA MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ

HUMPHREYS, R. Stephen, *Mu‘awiya ibn Abi Sufyan. From Arabia to Empire*, Oxford, Oneworld (Makers of the Muslim World), 2006, xii+145 pp.

The individual is back. Biography has returned in recent years as a channel for the expression of historiographical understanding. The series of which this book forms part, *Makers of the Muslim World*, bears witness to this, being (according to the publisher’s Website) “entirely devoted to the Muslim men and women who made the Muslim world what it is today”. Mu‘āwīya is an obvious choice for such a series. As Humphreys points out, he held the Islamic empire together after the death of ‘Alī, and without his skills, military and, especially after 661, political and human, it is doubtful whether any other early Muslim leader could have done so. Islam owes him a lot. Yet it is precisely his human and political skills —those that make him of consuming interest to the modern student— that are the most difficult of all to isolate, identify and analyze in our sources.

Al-Qanṭara (AQ) XXIX 1, enero-junio 2008, pp. 221-254 ISSN 0211-3589

How well can we know any early medieval Muslim? The problem is not one of chronological distance, for the production, and intellectual success, of biographies of Alexander the Great and Julius Caesar, to say nothing of numerous other lesser luminaries of the ancient world, shows that that distance can be bridged. The problem lies elsewhere.

Near the end of the book, Humphreys uses the phrase the “godless Umayyads”. This oddly recalls Noel Annan’s great biography of Leslie Stephen, Virginia Woolf’s father, whose sub-title includes the phrase “the godless Victorian”. We have immeasurably more, and better, sources for the life of this godless Victorian than for all the godless Umayyads put together, but what stands out in Annan’s biography of Stephen is that the man is dead and buried (actually, cremated) by page 125, and yet the book continues for another 300 pages. Interesting and important as Leslie Stephen was, he lived and was a major participant in something far larger and more important, and that is what those “extra” 300 pages are devoted to. So too is it, in effect, with the still more public figure of Mu‘āwiya. And yet on completing the reading of this biography the reader has to wonder about the possibility of biography in the circumstances of early Islam.

This is not to say that Humphreys himself does not recognize the difficulty. He has written valuably in the past on the character of what Islamic historians do, on the nature of their sources, and above all on the types of questions that they may usefully ask. His earlier work, notably *Islamic History. A Framework for Enquiry* (1995), had the supreme merit of reminding many of us that the enterprise that Islamic historians are engaged upon is not in its fundamentals different from what other, regular historians do. In the present work he devotes useful pages to describing the specific problems involved: few sources, biased sources, late sources, fundamentally unreliable sources –and all to a degree greater than normal in historical study. But for all that he recognizes these difficulties the book that he has written on Mu‘āwiya suggests that he may have fallen victim, gone back, to the model that he and others among the most distinguished of his contemporaries and predecessors, have tried to wean us off.

That model said essentially that for the very early Islamic period we cannot be sure about our sources, not just for all the normal reasons but also for some special ones due to the Islamic context. We need to be very careful; and so we use those same sources to build a careful picture. The problem is, as Humphreys himself and those other scholars have repeatedly warned us, that we simply cannot tell for the most part how true, how true to the facts, it might be.

Humphreys points out that Mu‘āwiya stands on the cusp between the historiographical fog of the pre and early Islamic period and the only slightly clearer air of later times. The question is, in one sense, how much later? Even well into the ‘Abbasid period, in the time of al-Mahdī, as Jacob Lassner showed in his *Islamic Revolution and Historical Memory: Abbasid*

Apologetics and the Art of Historical Writing (1986), things are still pretty foggy. Nonetheless, even if we look at this book as a life and times, with the life very short and the times what really count, à la Leslie Stephen, and suitably so for such a public figure as a major caliph at the birth of the Islamic state, the picture, if dutifully shorn of the hostility of the Sunni tradition, remains traditional.

Thus Humphreys argues, for example (p. 24) in favour of “a cautious interpretation of Muslim tradition [of Mecca as a trading and pilgrimage centre], since that is quite enough to explain who Mu‘āwiya was and where he came from”. Similarly (pp. 26-7) that “the tradition about the sanctity of the Ka‘ba is too strong and pervasive to be swept aside”, and (p. 27) “On matters of this kind the sources may well exaggerate but they do not invent”. Humphreys may well be right on all of this –but how can we know? And how, apart from the caution, does this differ from the traditional view?

Another sort of re-reading that is old wine in new skins seems to be reflected in the attempt to personalize politics and to read political meaning into what may be little more than personal anecdote. Details in this tradition, we are told, carry involved, not always literal, meaning. Thus we learn (p. 37) that when ‘Ā’isha bt. Abī Bakr was cleared of misconduct by a convenient revelation during the affair of the lie (reported for us in the *ḥadīth al-ifk*) “This created a deep and abiding resentment between Abū Bakr (not to mention ‘Ā’isha) and ‘Alī”; and again (p. 71) “but I suspect [‘Ā’isha] never forgave ‘Alī for his accusations, or almost worse, the demeaning way he had spoken of her” (he had said “Find another wife”, “One woman is like another” –here in particular the reading seems excessively influenced by modern attitudes). All this is given as part of the explanation for the earliest civil wars and the bitterness they engendered.

Humphrey’s argument here about ‘Ā’isha and ‘Alī depends among other things on his claim for the political importance at this time of lineages and genealogy. He reminds us, rightly (p. 28) that “larger lineages were grouped together into one larger still, claiming an even more remote ancestor, who had lived *almost* beyond memory” (emphasis added), but then he adds (p. 29) that “Membership of a given lineage depended as much on the art of remembering and forgetting as on objective fact”.

At the other extreme however, still on details, though leaving the earliest period of the tradition, Mu‘āwiya is said (p. 52) to have settled a community of Jews in Tripoli (of Syria) when the city was abandoned by its Byzantine inhabitants. Humphreys notes that we do not hear where these Jews were brought from, but he does not go on to ask about the meaning of this detail in the historiographical tradition. Could it actually be true, or would that be too literal a reading?

Other interpretations seem also to superimpose on these problems retrojections of later views. Humphreys tells us (p. 46) that Mu‘āwiya succeeded his brother Yazīd as governor of Syria, because the plague meant that

there were few other candidates available for the post: “However, ‘Umar remained suspicious of Mu‘āwiya and some later reports claimed that he had intended to fire him as soon as circumstances permitted”. Possibly, but how can we know that the suspicions attributed here by Humphreys to ‘Umar are anything more than his own retrojections from the “later reports”? To say, as Humphreys does (p. 47) “I have followed the traditional account; it makes reasonably good sense and there is no convincing alternative” is all very well, and admirably honest, but it leaves one wondering. He does the same thing again a little later, with Mu‘āwiya’s naval ambitions: “Almost certainly, ... the exchange of letters between the caliph [‘Umar] and ‘Amr is a literary fiction, a dramatic tableau which hints at ‘Umar’s suspicion of Mu‘āwiya’s real motives and his concern that he was becoming too powerful.” But, again, outside these documents and Humphreys’ reading of their “hints”, what evidence can there be of ‘Umar’s suspicions? How can we tell what Mu‘āwiya’s real motives were? And how, in terms of our sources and our understanding of the involvement of individuals in what was going on, can we distinguish between Mu‘āwiya’s desire for naval power in the Mediterranean for Islam, on the one hand, and his desire for such power for himself as an ambitious and loyal governor of Syria, on the other? All this is taking place before the death of ‘Umar in 644. There could well be more to all this than what Humphreys labels ignorance and ‘Umar’s alleged “fear of the sea”, but making Mu‘āwiya more ambitious, at a stage in the career of ‘Umar when that caliph might reasonably have been expected to live for decades, than we have any good reason to imagine, seems to stretch the evidence –as well as ignoring questions of when that evidence came into existence. A good deal of this evidence seems to reflect a pro-‘Umar bias: what does this tell us about when and why it was invented? What does that tell us about any hints Humphreys sees in it about suspicions of Mu‘āwiya?

The sources are the central problem here as in any study of early Islam. How to construct an analysis depending on our sources and without descending into circularity remains the fundamental problem. Humphreys tells us, rightly, that Ziyād b. Abīhi’s inaugural sermon in the mosque of Baṣra in 665 “is famed as a model of Arabic eloquence and is reported (in slightly varying forms) in many chronicles and anthologies.” But he goes on to say, “It may have been honed in the course of its transmission to us but it is too powerful and too perfectly attuned to its situation to be the rhetorical invention of later writers... If Ziyād did not pronounce it, he should have”. Thucydides redivivus? Or circularity?

The same sort of difficulty attaches itself to our knowledge of Mu‘āwiya’s character. He may well have been a perfect representative of that quintessential Arab trait, *ḥilm*, and it may equally be true to say that anecdotes “preserve important aspects of his public persona”. They probably do, and they certainly preserve what the tradition wants us to believe about his public persona. But it is another step to say (p. 130) that “even if ‘Abid

[whom Mu'āwiya is said to have commissioned to compile a work on the history and antiquities of Yemen] is a fiction it could be argued that his name was attached to Mu'āwiya precisely because his interest in these matters was widely known". It could just as easily be argued that this is part of an attempt to create a particular image of this ruler.

The early history of Islam is exceedingly obscure. Our sources present all the problems that Humphreys and others have illuminated for us in recent decades. Individuals certainly played important roles in the development, growth and consolidation of the Islamic empire, and what the sources relate about them may in some cases be true, in others they may reflect larger truths. But when we face the biography of a great individual, one who helped to change the history of the world for centuries to come, circularity, personalising of the political, politicizing of the personal, what is "reasonable", and what people "should have" said risk inventing the individual without dispersing any historiographical fog.

DAVID J. WASSERSTEIN

AGUESSIM EL GHAZOUANI, Abdellatif, *Diccionario jurídico español/árabe*, Granada, Editorial Comares, 2006, 195 pp.; FERIA GARCÍA, Manuel C., *Diccionario de términos jurídicos árabe-español*, Barcelona, Ariel, 2006, 414 pp.

La producción bibliográfica relativa a la lexicografía árabe se ha visto incrementada recientemente con la publicación de nada menos que tres obras, las cuales han venido a colmar la carencia existente hasta la fecha en lo que concierne al ámbito del derecho islámico en lengua castellana. Se trata de los diccionarios jurídicos compuestos por Abdellatif Aguessin, Manuel Feria y Felipe Maíllo. Dado que el trabajo de este último ya ha sido objeto de una reseña en esta misma revista, voy a centrar mi atención en la labor llevada a cabo por los dos primeros.

Los diccionarios de A. Aguessin y M. Feria tienen en común el haber sido elaborados por dos especialistas en traducción. Además, ambos corpus responden al mismo empeño de intentar subsanar las deficiencias y lagunas lexicográficas existentes en el terreno de la traducción jurídica en su doble combinación español-árabe-español. A este respecto, cabe destacar que estos dos trabajos se sitúan en el campo de la lexicografía del árabe actual, especialmente en su vertiente marroquí. Asimismo, en ambos casos la utilidad que de ellos se puede obtener no sólo tiene como referente el apoyo técnico profesional, sino que también va dirigida a las aulas universitarias.

Aguessim, en su *Diccionario jurídico español/árabe*, ofrece un repertorio léxico destinado especialmente a facilitar el trabajo del traductor profesional, dada la necesidad que este gremio tiene de la consulta de diccionarios

especializados en el campo jurídico. El autor confiesa que al principio concibió esta obra como una herramienta de trabajo para los estudiantes de Traducción e Interpretación, pero más tarde, al comprobar el provecho que de ella podría sacar cualquier otro profesional del campo del Derecho, amplió su contenido inicial. Por otro lado, Aguessim expone sucintamente el planteamiento general de este trabajo. Lejos de limitarse a incorporar los términos utilizados en el lenguaje jurídico, ha incluido los propios del lenguaje común que tienen un uso específico en ese campo. Asimismo, a fin de reducir las grandes diferencias existentes entre ambos sistemas jurídicos —el español y el árabe—, ha optado por proporcionar una traducción literal, pero adecuada, de los términos que integran el presente corpus, ilustrándolo con expresiones y ejemplos de uso. Si bien Aguessim no hace mención explícita a sus fuentes documentales básicas, es de suponer que la legislación española que regula la situación de los extranjeros desempeña un papel nada desdeñable a este respecto, dado el confesado interés del autor por esta materia. En cualquier caso, sería de agradecer que en una segunda edición de la obra se hiciese mayor hincapié en esta cuestión, habida cuenta de la intención de Aguessim de ampliar en el futuro esta primera versión.

La introducción con la que Feria encabeza su *Diccionario de términos jurídicos árabe-español* nos permite conocer con precisión el procedimiento seguido en la elaboración de la obra. El objetivo primordial del autor es poner a disposición del usuario una herramienta de consulta sencilla y rápida para quienes tropiecen con dificultades en el manejo de textos jurídicos, económicos, administrativos y policiales en lengua árabe. En particular, el presente trabajo va destinado a agentes jurídicos (notarios, registradores, abogados...), investigadores (juristas o arabistas) y estudiantes de Filología o Traducción. En este corpus el lector hallará abundantes voces relacionadas con el Derecho de Familia, Derecho Sucesorio y Derecho Notarial de Marruecos. En concreto, destacan por su número las entradas relativas a la organización judicial, registral y administrativa marroquí. Al igual que sucedía con la obra reseñada en primer lugar, en la de Feria también se insertan términos de otras disciplinas, jurídicas o no, concernientes a la labor del intérprete jurado. En general, las entradas y sus complementos fraseológicos están tomados directamente de textos marroquíes reales relacionados con las materias ya mencionadas. Del mismo modo, se incluyen abreviaturas, acrónimos y algunas explicaciones técnicas. No obstante, el autor no se limita al árabe contemporáneo, pues también recoge voces o expresiones que, aunque ya no estén en uso, son susceptibles de aparecer en documentación anterior. Asimismo, mientras algunos términos son sólo de uso común en Marruecos, otros son compartidos por diversos países árabes y viceversa. En lo que se refiere a las equivalencias en castellano, la mayor parte procede del mundo profesional de la traducción en lenguas occidentales (español, francés e inglés), lo cual tiene su reflejo en el gran rigor que caracteriza a las traducciones. En ocasiones, se da el caso de que una sola entrada árabe va seguida de

equivalencias procedentes de diversas fuentes; muchas de estas equivalencias aparecen ilustradas con ejemplos de uso. Por último, cabe llamar la atención sobre el hecho de que el diccionario no esté organizado a la manera tradicional por raíces, sino que sigue un orden alfabético con la finalidad de evitar problemas en la búsqueda de voces.

Debemos congratularnos por la aparición de estas dos obras de referencia en el panorama bibliográfico actual. No cabe duda de que ambos diccionarios, junto al de F. Maíllo, constituyen un hito en los trabajos lexicográficos de la terminología jurídica bilingüe. De ellos se beneficiarán de forma especial aquéllos para quienes estas obras constituyen herramientas de enorme utilidad en sus quehaceres cotidianos. Hace aún más meritoria esta ingente labor la dificultad de transmitir los conceptos de un sistema lingüístico a otro, especialmente entre sistemas legales tan diferentes; a ello es preciso añadir el hecho de que cada diccionario sea fruto del esfuerzo individual de un solo autor y no el resultado de un trabajo de equipo. Con vistas a una futura edición de las obras aquí reseñadas, quizás sería una buena idea incluir como anexo un listado de manuales actuales de derecho y una relación bibliográfica de obras de derecho islámico.

ANA MARÍA CARBALLEIRA