

RESEÑAS

CARMONA, Alfonso (ed. y trad.), *El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo*, ed. y trad. Alfonso Carmona, Murcia, Editora Regional de Murcia, 2006, 472 pp.

Alfonso Carmona ha reunido en este libro una serie de trabajos presentados al IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos (celebrado en Murcia y Mula, 7-10 de mayo de 2003; =IV CIEJI), del que fue organizador principal él mismo, y que estuvo dedicado a «Derecho y Sufismo».

Una vez que el comité organizador votó mayoritariamente la candidatura de Murcia como lugar de celebración de la IV CIEJI, el hecho de que el más importante sufi de todos los tiempos, Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, hubiera nacido en la región, fue fundamental para despertar el interés de distintas instituciones locales que contribuyeron generosamente a financiar la organización del evento y dieron una calurosa acogida a los participantes en el mismo. A ellos se debe también la publicación de este libro, que es su resultado, y que aparece precisamente en la colección Ibn ‘Arabī de la Editora Regional de Murcia.

Cuando el lugar y tema de la conferencia fueron anunciados en la «*fiqh list*» (una lista de correo electrónico creada para servir de foro de discusión a los expertos en derecho islámico), algunos de los investigadores suscritos a ella expresaron sus dudas acerca de la necesidad de estudiar la relación entre sufismo y jurisprudencia. Se produjo un interesante intercambio de opiniones a favor y en contra, prevaleciendo finalmente los primeros. Y es que, de entre los numerosos aspectos del derecho islámico necesitados de atención, el del papel desempeñado en su desarrollo por otras disciplinas como la lengua árabe, la teología y el sufismo, no puede ser ignorado y mucho menos desdeñado. Así lo exigirían, sin ir muy lejos, los frecuentes testimonios de combinación del conocimiento místico con el de las ciencias religiosas tradicionales que encontramos en las biografías de ulemas de todos los rincones del mundo islámico a partir del siglo XIV. Lo demuestran también exámenes de la producción escrita de estos sabios y de su papel en la sociedad hasta nuestros días, como los que llevan a cabo los autores de las once contribuciones que se publican en esta ocasión, paciente y cuidadosamente traducidas al español por Alfonso Carmona, y reproducidas en la segunda parte del libro en su lengua original.

Los artículos giran en torno a la calificación que la ciencia sufi y las distintas formas de la religiosidad sufi merecen a los alfaquíes, paralelamente

también, a la visión que los sufíes tienen de la jurisprudencia, y a la aportación de los sufíes al desarrollo de la ciencia de la jurisprudencia islámica. Aparecen ordenadas según la cronología de las fuentes en las que se basan, aunque a continuación me referiré a ellas siguiendo un criterio de afinidad temático.

La relación entre sufismo y jurisprudencia ha sido tradicionalmente presentada en términos de confrontación. Un examen más detenido de la cuestión obliga, como muestra el contenido de *El Sufismo y las normas del islam*, a integrar en esta visión la existencia de interacción entre ambas propuestas de salvación terrena y ultraterrenal. De interacción entre sufismo, derecho, teología y filosofía nos habla Murteza Bedir, a partir del *Kitāb al-amad al-aqṣà* de Abū Zayd al-Dabūsī (m. 430/1030), seguidor de la escuela jurídica hanafí y considerado por Bedir como un místico no-sufí. Del pensamiento de al-Dabūsī es interesante destacar que trata de reconciliar la teoría de la iluminación del misticismo con la teoría racional de la teología, que sitúa en la base de su sistema epistemológico, localizando a ambas, razón e iluminación, en el corazón. Esto es algo en lo que al-Dabūsī se distingue de otros juristas-teólogos posteriores que, como Abū Bakr Ibn al-‘Arabī, fundaría en la relación entre iluminación y conocimiento adquirido mediante el uso de la razón una buena parte de la crítica contra al-Gazālī recogida en su *Kitāb al-‘Awāṣim min al-qawāṣim* (véase el artículo de Fátima Tahtah). La conciliación entre iluminación y razón es el método particular propuesto por al-Dabūsī para dotar de una dimensión espiritual al formalismo de la profesión de alfaquí, demanda emergente a principios del siglo XI, más exigente a medida que avanza el siglo XII y que, en cualquier caso, no implica el rechazo de la jurisprudencia islámica que proponían algunos sufíes.

La interacción entre sufismo y jurisprudencia vuelve a ser tratada por Martin Riexinger que, centrándose en la India británica, señala que la interacción admite incluso una cierta variedad, concluyendo que, más allá de asociaciones relativamente frecuentes como la del hanafismo estricto y versiones ritualistas del sufismo, que desaparecerá ante el impacto del wahhábismo saudí, «la autoridad de los ulemas entre los creyentes ordinarios dependía (y depende) menos de sus logros académicos que de su piedad», conclusión que se ve reforzada por el trabajo de Paolo Pinto sobre Siria (v. *infra*).

En su contribución, Knut S. Vikør examina la obra de juristas-sufíes como Aḥmad b. Idrīs (m. 1839), Muḥammad b. ‘Alī al-Sanūsī (m. 1859), Ṣāliḥ al-Fullānī (m. 1803) y la gran autoridad a la que éstos se remontan, al-Ša‘rānī (m. 1565), y plantea si existe una concepción del *īyṭihād* típicamente sufí, con lo cual nos vemos de nuevo, al igual que con al-Dabūsī, en el centro de la cuestión de si el sufismo logró introducir formas nuevas de elaboración jurisprudencial y por tanto, imprimir carácter en la evolución de la ciencia de la jurisprudencia islámica. La pregunta concreta a la que pretende dar respuesta Vikør es si los argumentos propuestos por los sufíes con

respecto al *iḡtihād* son resultado de su condición de sufíes o si se trata de visiones propias del reformismo musulmán de los siglos XVIII y XIX, o de otros factores. Vikør concluye que existió efectivamente un concepto del *iḡtihād* específicamente sufí en el caso de al-Ša‘rānī y de su maestro ‘Alī al-Jawāṣṣ, pero la respuesta está menos clara en el caso de los demás. El concepto de *iḡtihād* que manejan estos autores estaría más cerca del reformismo islámico que del sufismo. Esta constatación no implica descartar que el sufismo llegara a jugar un papel importante en el desarrollo del reformismo islámico, como efectivamente sucedió, tal como muestra Nehemia Levtzion en su artículo, en el que trata del papel jugado por las cofradías sufíes de orientación ortodoxa, v. gr. la *naqšbandī* y la *ḡalwatī*, en los movimientos renovadores y reformistas de los siglos XVIII y XIX, mediante la resistencia a la ocupación colonial, los *naqšbandīes* en una zona que iba desde el Asia central hasta el Cáucaso junto con el territorio otomano y los *ḡalwatīes* en el Norte de África. Estas cofradías, cuenta Levtzion, habían pasado por un proceso de renovación y de reestructuración como culminación de una serie de tendencias que les llevaron a aplicar una mezcla basada en el hadiz y en el sufismo, receta esta misma que aplicaron todas las cofradías cuya orientación estaba basada en la *šarī‘a* y gracias a la cual consiguieron librarse de la combinación del *taqlīd* jurídico y del panteísmo místico.

En la relación entre sufismo y reformismo islámico contemporáneo incide también el artículo de Paolo Pinto. En él señala que, a pesar de los desafíos que para el sufismo ha representado el surgimiento del islam legalista de los salafíes, los sufíes siguen siendo una importante fuerza religiosa que da claras muestras de encontrarse en expansión en las sociedades de Oriente Medio. Un ejemplo de esta tendencia sería el de la Siria contemporánea, en la que cabe hablar de una suerte de interacción entre el sufismo y el islam oficial promovido por el partido Ba‘ṡ. Ésta sería la forma particular que aquí ha adoptado la articulación entre sufismo y ley sagrada, de entre una variedad de formas «que van desde las controversias doctrinales a la inscripción de ambas tradiciones en las prácticas disciplinarias que producen y organizan experiencias e identidades religiosas dentro del marco normativo del islam». Pinto establece un interesante paralelismo entre el maestro sufí y el líder del partido Ba‘ṡ; ambos actúan a tres niveles: la sociedad, el cuerpo y el yo, y aspiran a disciplinarlos, el primero a través de cofradías y el segundo de organizaciones corporativas de jóvenes, trabajadores, mujeres y jóvenes, el primero tratando de marcar la senda mística que lleva a la realidad divina y el segundo la senda política que lleva a la realidad trascendente de la Nación Árabe.

A un importante episodio de confrontación entre sufismo y ley sagrada remite el artículo de Şükrü Özen, que analiza una serie de fetuas emitidas por ulemas otomanos del siglo XVI acerca de la adopción del sistema filosófico de la *waḡdat al-wuḡūd* (la unidad de la existencia) de Muḡyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, cuyos opositores ganaron fuerza después de la conquista otomana

de Siria y Egipto a raíz de la Campaña de 1517-18 emprendida por el sultán Selim I y tras la cual ordenó construir un mausoleo sobre la tumba de Ibn al-‘Arabī en Damasco, que al parecer se encontraba abandonada. Hasta entonces, afirma Özen, en el naciente imperio otomano la actitud hacia el legado filosófico de Ibn al-‘Arabī había sido bastante positiva, en contraste con la actitud bastante más crítica que a la obra de este místico se le dio en el resto del mundo árabo-islámico, algo que habría influido ahora en los sabios otomanos, que emitieron fetuas en favor y en contra, alcanzando la controversia su punto álgido a mediados del siglo. Se prohibió oficialmente leer o copiar los *Fuṣūṣ al-ḥikam*, obra que se vio situada en el centro de la polémica, arguyendo sus detractores que sus partes más polémicas podían desviar a los musulmanes de la senda recta. No obstante, como señala. Ş. Özen, todo ello no impidió que la gente siguiera leyendo el libro ni que se escribieran comentarios sobre él, siendo el punto de vista dominante favorable a Ibn al-‘Arabī a lo largo de la historia del imperio otomano.

Hakan T. Karateke trata de otra controversia suscitada en el imperio otomano en relación con la indumentaria sufi, controversia de menor calado intelectual que la relativa al legado de Ibn al-‘Arabī quizá, pero de gran interés sociológico dado el carácter simbólico de la indumentaria.

Mujiburrahman analiza la visión crítica del sufismo llevada a cabo por el pensador reformista pakistaní Fazlur Rahman (m. 1988), sufismo que él veía como objeto de estudio académico, como una creencia suya personal y, debidamente reformado, como una base sólida sobre la que asentar los principios para la necesaria reconstrucción de la ética islámica.

De la relación entre sufismo y jurisprudencia desde el punto de vista sufi tratan los artículos de Muhammad Khalid Masud y Yehoshua Frenkel. A partir de los escritos de una serie de sufíes de distintas épocas, M. Kh. Masud analiza aspectos en los que la visión de los sufíes sobre los ritos de la peregrinación se distingue de la de los juristas, diferencias que expresan más una manera distinta de entender y de sentir el rito que una manera de realizarlo distinta en lo esencial de lo establecido por la jurisprudencia islámica. Yehoshua Frenkel examina una amplia variedad de fuentes escritas (crónicas, diccionarios biográficos, manuales para la instrucción de secretarios, relatos de viajes y obras jurídicas de distintos géneros) y materiales (epigrafía y arqueología) relativas a la Siria mameluca, para ilustrar el discurso interno de los sufíes respecto a la esfera pública. Frenkel observa que la cuestión más debatida en el período mameluco era la conducta normativa de los sufíes a título individual y en el marco colectivo de las cofradías. En el discurso interno de los sufíes destaca no la antigua dicotomía entre ulemas tradicionales y santos sufíes sino entre el sufi instruido (*mutaṣawwif*) y el devoto místico popular (*faqīr*), lo cual lleva a Frenkel a proponer que en época mameluca el sufismo pasó a ser un modo de vida islámico normativo que fue ampliamente aceptado, que se extendió por todas las capas sociales, y que recibió un espaldarazo económico importante por parte de la élites políticas

que financiaron centros de enseñanza sufi a través de la fundación de habices.

Además de proporcionar argumentos convincentes para despejar cualquier posible duda sobre la conveniencia de estudiar la relación entre sufismo y derecho islámico, la lectura conjunta de los artículos resulta alentadora para quien quiera seguir explorando esta línea de investigación en la que, algún día, habrá que abordar la relación entre el esoterismo teológico de Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī y su literalismo jurídico, la en apariencia más paradójica e inquietante de todas las asociaciones posibles entre escuela jurídica y pensamiento místico.

DELFINA SERRANO RUANO

CODERA Y ZAYDÍN, Francisco, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, María Jesús Viguera Molins (ed.), Pamplona, Urgoiti Editores, S. L., 2004, CXXXVII + 221 pp.

En su *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, Francisco Codera [Fonz (Huesca) 1836-1917] se proponía tratar el período de decadencia del poder de los almorávides en al-Andalus, perceptible ya desde principios del siglo XII y al que siguió una época de fragmentación política denominada segundas taifas, terminada a su vez con la llegada de los almohades a la península. El libro se reedita ahora dentro de la colección *Historiadores*, en la cual Urgoiti Editores publica obras de unos cuarenta estudiosos que desarrollaron su actividad entre mediados del siglo XIX hasta 1975 aproximadamente, y que han sido seleccionados como representativos de su área. La publicación de esta colección nace, al igual que la propia Urgoiti Editores, del deseo de impulsar el desarrollo de los estudios sobre historiografía, disciplina que consideran surgió con retraso en nuestro país y que pretenden dinamizar mediante la elaboración, acompañando a cada libro, de unos trabajos de reflexión sobre cada historiador y su época realizados por los mejores especialistas en la materia. En el caso de la historia de al-Andalus se ha contado con M.^a Jesús Viguera que, como era de esperar, ha escrito un magnífico prólogo titulado «Al-Andalus prioritario. El positivismo de Francisco Codera» (vii-cxxxvii). En él pasa revista a la trayectoria biográfica y académica de Francisco Codera y a las circunstancias de la aparición de la *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, a la metodología empleada en su preparación, a sus objetivos, así como al marco historiográfico en el que surgió la obra.

Como declara el título del prólogo, el estudio de al-Andalus tuvo para Codera un papel primordial. Viguera reflexiona acerca del papel de al-Andalus en la historiografía española, trazando la evolución a la que se ha visto sujeta la visión de al-Andalus desde el siglo VIII hasta el XIX (véase capítu-

lo II, xix-xxxvi). Desde que, a mediados del siglo XVIII, los Poderes Públicos españoles promovieron una especie de arabismo secularizado, hasta bien entrado el siglo XX, al-Andalus fue objetivo prioritario de estudio para los arabistas españoles. Su estudio ha atravesado diversos períodos: desde los presupuestos de la Ilustración, que aspiraba a una investigación científica diferenciada de la llevada a cabo por los eclesiásticos, pasando por los románticos interesados en la imagen exótica de al-Andalus, y por la recuperación de los planteamientos de la Ilustración con los liberales de mediados del siglo XIX, que llevaron el arabismo a las universidades y promovieron un modelo integrador de la nación española. Esta última será la línea seguida Codera, al igual que había hecho Pascual de Gayangos y su grupo. El liberalismo no acaba con el tradicionalismo y su actitud hostil al reconocimiento de la existencia de elementos árabo-islámicos en la historia de España con el argumento de que dificultaban su integración en Europa e iban contra su esencia cristiana. Por otra parte, y aunque Codera compartía los criterios pedagógicos de los liberales, cuando en 1875 por Real Decreto se suprimió la libertad de cátedra, no abandonó la universidad, al contrario que otros profesores que fueron separados de sus puestos y se agruparon en la Institución Libre de Enseñanza.

Dentro de la concepción integradora de España, Codera justificó la necesidad de estudiar al-Andalus en su interés para el conocimiento de la historia y la cultura de España en todas sus manifestaciones, con alguna alusión a la presencia colonial española en el norte de África, pero sin llegar a su españolización, al contrario de lo que hicieron algunos historiadores desde el siglo XVIII, y luego nacionalistas y románticos, con el fin de contrarrestar los argumentos que rechazaban al-Andalus, y finalmente los mismos discípulos de Codera que, en su «idealismo culturalista», presentaron al-Andalus como una sociedad típicamente occidental, cuyos rasgos árabo-islámicos habrían tenido mínima relevancia frente a los elementos hispano-godos, de marcada impronta cristiana, que habrían sobrevivido a los siglos de dominación islámica de la península y salido a flote fortalecidos con la Reconquista. Así occidentalizado y cristianizado, al-Andalus pasó a formar parte del origen y ser de España, esencialismo que se acentúa al tiempo que lo hace la conciencia de decadencia después del 1898, y que será incorporado al discurso sobre la identidad nacional española; al-Andalus se había convertido en objeto de estudio necesario en virtud de su función preservadora y transmisora de la esencia cristiana de España.

Como cuenta M.^a Jesús Viguera, la investigación sobre al-Andalus se vio respaldada por las Academias de la Historia y de la Lengua, que mediante la reunión de las fuentes textuales y materiales necesarias, gracias en gran parte a los esfuerzos realizados por el propio Codera, a la publicación de los trabajos elaborados por los arabistas y a la incorporación de éstos en sus filas, les ofrecieron un reconocimiento de su trabajo que aumentó su prestigio social e intelectual. No obstante, y sin negar que Codera consiguiera despuntar

con respecto a los demás arabistas de su época, Viguera cuestiona la visión de Emilio García Gómez que sitúa en Codera los inicios de la Escuela de Arabistas Españoles, y señala que muchos de los proyectos desarrollados por Codera habían sido puestos ya en marcha por otros arabistas anteriores y contemporáneos suyos.

El interés de Codera por al-Andalus fue prácticamente exclusivo, sin concesión alguna al estudio del Magreb, que en plena expansión del fenómeno colonial, habría resultado de interés, como mínimo, político o estratégico. Esta falta de compromiso con el colonialismo diferencia al arabismo español (en el que se produjo una bifurcación entre arabismo y africanismo) del que por la misma época estaban llevando a cabo estudiosos ingleses o franceses. No obstante, como apunta M.^a J. Viguera, Codera reconoció que el interés de los españoles por Marruecos acrecentó el interés por el arabismo.

En su biografía de Francisco Codera (capítulos III-V, xxxvii-cx), M.^a Jesús Viguera se ha basado en los trabajos de E. Saavedra, E. Ibarra, M. Manzanares de Cirre, E. García Gómez, B. López García y M. Marín, aportando ahora el examen de la documentación inédita del archivo personal de Codera, conservado, al parecer sólo en parte, en el Legado Oliver Asín, y para cuya consulta Viguera agradece la ayuda de Dolores Oliver Pérez y de Ángel San Ginés Oliver.

La *Decadencia y desaparición de los almorávides en España* apareció por primera vez en 1899. Codera pretendía retomar la historia de al-Andalus donde la había dejado Dozy, cuya aportación valora muy positivamente pero cuyos límites no se priva de señalar, por «su marcada tendencia, muy común en nuestros días, a querer generalizar y deducir consecuencias con escaso número de datos» (p. 97). Pero lo que Codera quería, sobre todo, era desacreditar definitivamente la *Historia de la dominación de los árabes en España* en la que José Antonio Conde había incurrido en errores que para Codera no eran sólo producto de su ignorancia, sino de lo que se atreve a denominar «mala fe literaria» (p. 3), algo que era grave pues Conde había sido seguido por otros historiadores no arabistas.

Codera consideraba que para llevar a cabo la historia política y cultural de al-Andalus, primero había que localizar los textos relevantes, tarea que necesariamente había de ir precedida por la adquisición de manuscritos, catalogación de los que ya formaban parte de los fondos disponibles, sobre todo en las Bibliotecas de El Escorial y de la Real Academia de la Historia, y selección de los que era más urgente editar. A esta última necesidad responden los diez volúmenes de la colección *Bibliotheca Arabico-Hispana*, editados por él, a veces en colaboración con J. Ribera, entre 1882 y 1893. Para ello convirtió, como señala M.^a Jesús Viguera, su casa en oficina tipográfica, solucionando con gran habilidad los muchos problemas tipográficos que planteaba la edición de textos árabes. Es digna de ser reseñada también su intervención para salvar de la fundición monedas árabes que iban apareciendo en excavaciones y hallazgos, de manera que, cuando no podía colo-

carlas en las bibliotecas españolas, procuraba que fueran adquiridas por instituciones extranjeras como el Museo Británico y el Museo Asiático de la Academia Imperial de las Ciencias en San Petersburgo. De hecho, una gran parte de la correspondencia de Codera conservada en el Legado Oliver Asín está dirigida a especialistas en numismática (véase análisis de estos materiales en pp. xcix-cx) y es que Codera concedió gran importancia al estudio de las fuentes numismáticas y epigráficas, que utilizó con profusión en su *Decadencia*, permitiéndole precisar cronologías y completar e incluso corregir cadenas dinásticas. A lo largo de su vida, Codera reunió unas 50.000 fichas, que cedió a la Escuela de Estudios Árabes —hoy forman parte del Legado Oliver Asín— y en las que anotaba los datos que iba extrayendo de las fuentes. Reunió además una voluminosa biblioteca, a base de compras pero también de intercambios de sus propias obras —entre ellas las de la *Bibliotheca*, que lograba distribuir así de manera bastante efectiva—, y de donaciones, que al igual que sus fichas, puso pronto a disposición de colegas y discípulos.

Como certifica M.^a J. Viguera, el «riguroso positivismo» de Codera aportó una enorme cantidad de datos extraídos de las fuentes textuales, numismáticas y epigráficas árabes. Sin duda este positivismo respondió a una manera de entender la investigación, pero también a las necesidades de los tiempos y sobre todo a un aplastante sentido común que armoniza con la sencillez y claridad de su prosa. Los que le conocieron le describen como un hombre sobrio, algo taciturno, que viajó fuera de España en contadas ocasiones y no solía asistir a congresos y reuniones internacionales, todo lo cual, sin embargo, no le impidió colaborar con sus colegas españoles (entre los que abundan los medievalistas) y extranjeros, como B. Dorn, S. Lane-Poole, H. Sauvaire, J. G. Stickel, V. Tiesenhausen, A. Erman y R. P. A. Dozy, M. Jan De Goeje, H. Derenbourg y otros (lxxiv-lxxv); tampoco le impidió crear escuela.

Entre sus discípulos, a los que se dio el nombre de «Banu Codera», destacaron Julián Ribera, Miguel Asín Palacios y Emilio García Gómez. Éstos, dejando de lado la historia política, se ocuparon de la historia cultural, literaria y lingüística de al-Andalus, y pasaron del positivismo y del arabismo historiador del maestro —M.^a Jesús Viguera considera que Codera fue «el arabista historiador por excelencia»— al esencialismo y al arabismo polígrafo. Luego, los discípulos de estos últimos, como Jacinto Bosch Vilá y Ambrosio Huici Miranda, recuperaron el arabismo historiador, continuando con la labor de Codera, el primero completando la parte anterior a la *Decadencia* con su *Los almorávides*, y el segundo la parte posterior con su *Historia política del imperio almohade*.

Desde 1899, año en que se publicó la *Decadencia* por primera vez, hasta hoy, el arabismo español ha cambiado en muchos aspectos. Al-Andalus sigue siendo un tema de investigación muy importante, prioritario al menos desde un punto de vista cuantitativo, pero son cada vez más los arabistas in-

interesados en el Magreb, medieval y contemporáneo, y en el mundo islámico en general. A partir de la segunda mitad del xx, la investigación sobre al-Andalus estableció el carácter arabo-islámico de la sociedad andalusí y el origen oriental de sus estructuras. Gracias a los esfuerzos de investigadores como Codera, es posible hoy trascender la historia política y ocuparse de lo que él llamó «historia interna»; es decir de sociedad, instituciones, economía, religiosidad, cultura y territorio. Por otra parte, la investigación sobre al-Andalus ya no sólo se entiende en el marco de la historia de España sino como un modelo de sociedad árabo-islámica premoderna, cuyo estudio puede ser aplicado al de otros ámbitos geográficos y cronológicos de la historia del mundo islámico.

En cualquier caso, para algunos lectores interesados en la historia del período almorávide que nos habíamos olvidado un tanto de la existencia de Codera, sus presupuestos metodológicos siguen pareciendo válidos, con su abandono del criterio de autoridad «no pretendiendo que se nos crea por nuestra palabra» sino mostrando al lector «las razones que nos habían guiado en nuestra investigación» (p. 6), reconociendo no saber algo cuando no lo sabía y no queriendo sintetizar antes de conocer todos los detalles. En su obra hay grandes aciertos, casi visionarios teniendo en cuenta las fuentes de las que disponía, y así, por ejemplo, supo ver que «se han formulado juicios muy categóricos y poco favorables respecto al gobierno de los almorávides, y como no los creemos justificados, a pesar de la gran autoridad de Dozy...». Y anticipa lo que luego vino a confirmar D. Urvoy: «La vida de los musulmanes españoles siguió siendo la misma que había sido hasta entonces; podría retarse a cualquiera a que estudiando las biografías de los personajes que figuran en los Diccionarios biográficos, marcarse diferencias en el modo de ser de los... hombres de letras hasta el tiempo de los reyes de Taifas y los posteriores estudiaban lo que querían, y con los maestros de su elección... Nada por tanto justifica el aserto de que *con la venida de los almorávides se operó en este país una brusca y funesta revolución. ¿La civilización cedió el puesto a la barbarie; la inteligencia a la superstición y la tolerancia al fanatismo, como asegura Dozy?* Esto es muy bonito y de grande efecto, sobre todo cuando a continuación se ponen frases tan gráficas, si fuesen verdaderas, como éstas: «El país gemía bajo el régimen abrumador del clero y de la soldadesca, en lugar de las eruditas e ingeniosas discusiones en las Academias... no se oía más que la voz monótona de los sacerdotes y el ruido de los sables arrastrados por el suelo, pero necesita pruebas que no pueden tacharse de hechos aislados» (p. 101). Otro ejemplo de la clarividencia de Codera en su muy matizada opinión acerca del problema de la quema de los libros de al-Gazāli (pp. 107-108), que encaja mal con una caracterización de la posición almorávide al modo «su [viz. la de los almorávides] anquilosada doctrina malikí, rígida en sus concepciones y en su aplicación prepotente...» (p. cxii) y que sólo cabría explicar como testimonio de la profunda huella que el dramatismo de la prosa de Dozy ha dejado en el imaginario arabista contemporáneo.

Además de escribir el excelente prólogo que precede a esta nueva edición de la *Decadencia*, M.^a Jesús Viguera ha elaborado una completa lista de las publicaciones de Codera, ordenada por orden cronológico, que desvela algunas actividades aparentemente poco relacionadas con el arabismo como su interés por la agricultura (pp. cxix-cxxxvii). Viguera ha actualizado también la ortografía y la puntuación del original de 1899, ha situado en notas a pie de página las llamadas a las «ilustraciones» o notas aclaratorias que aparecen al final del libro (ahora en pp. 111-185), y con las que Codera ampliaba algunos temas importantes de su libro, como el de las monedas almorávidas (véase ilustración n.º 52, pp. 168-185) y que por su extensión, excedían el formato de una nota a pie de página. Se han subsanado también algunas contradicciones entre el índice general y la distribución del texto y se han incluido los índices onomástico y toponímico, elaborados por M.^a J. Díez Carrillo.

DELFINA SERRANO RUANO

GALLEGO, María Ángeles, *El judeo-árabe medieval. Edición, traducción, y estudio lingüístico del Kitāb al-taswi'a de Yonah Ibn Ġanāḥ*, Peter Lang, Berna, 2006, prefacio de Norman Golb (Universidad de Chicago), xi + 180 pp.

Este libro, como indica su título, aborda dos objetivos fundamentales. El primero es ofrecer al lector una introducción a la variante lingüística árabe conocida como judeo-árabe. El segundo es la edición crítica, traducción y estudio de la obra del gramático judío andalusí Yonah Ibn Ġanāḥ (siglo XI). Se trata por lo tanto de un trabajo centrado en los aspectos que conforman y estructuran el esqueleto lingüístico de la obra estudiada, y no en su contenido, disquisiciones sobre filología hebrea relativas al texto de la Biblia, ni tampoco en el tratamiento de cuestiones de terminología gramatical árabe. Son asuntos éstos que podrían dar mucho juego en otros trabajos, pero no en éste, que está decididamente orientado al análisis de los datos judeo-árabes del texto estudiado y editado.

El trabajo, que es una reelaboración de la tesis doctoral de la autora defendida en 1996, se estructura en siete apartados. En el primero, se sitúa a Ibn Ġanāḥ en su contexto histórico y se presentan sus obras.

El segundo apartado, uno de los más valiosos del libro, ofrece una excelente introducción al judeo-árabe, detallando sus principales rasgos lingüísticos, sus períodos, y abordando la cuestión tan debatida de su clasificación y de su autonomía y *status* como una lengua o bien como una variante. La autora se inclina en este punto, tras una bien aquilatada presentación de argumentos a favor y en contra, por tratar el judeo-árabe como una «lengua judía» desde una perspectiva general, pero como una «variante» desde un

punto de vista estrictamente lingüístico, salvando así el escollo de las etiquetas más bien estériles de «lengua» y «dialecto».

El tercer apartado incluye un detallado estudio lingüístico del judeo-árabe utilizado por Ibn Ǧanāḥ en su obra. Se pasa revista a los aspectos fonético y ortográfico, morfológico, sintáctico y semántico. Destaca el esfuerzo realizado en la recopilación de datos y en el análisis relativo a las estructuras sintácticas peculiares que aparecen en la obra. En este sentido, el judeo-árabe, si no como fin en sí mismo, resulta al menos ser un magnífico vivero de datos a partir del cual estudiar la historia de los dialectos neoárabes, al ofrecer información sobre rasgos antiguos que se deslizan en textos pretendidamente clásicos.

El cuarto apartado consiste en la edición crítica del tratado de Ibn Ǧanāḥ, basada en los dos manuscritos completos conservados y en otros cuatro fragmentarios. Se han utilizado los caracteres hebreos, en línea con el criterio adoptado por los estudios modernos del judeo-árabe encabezados por el gran J. Blau. La anotación de variantes sigue escrupulosamente las pautas por las que se rigen este tipo de quehaceres científicos. El resultado es una edición crítica impecable, muy cuidada.

El siguiente apartado, el quinto, ofrece la traducción del texto editado que, como es de esperar en un trabajo de estas características, más técnico que literario, presenta un tono asaz literal, pero que resulta sumamente eficaz para el propósito perseguido.

El libro se cierra con un apartado de bibliografía, que es en sí mismo una útil herramienta para asomarse a los principales logros de la disciplina del estudio moderno del judeo-árabe, y con índices de citas bíblicas, antropónimos y términos lingüísticos.

Algunos aspectos tratados en el libro requieren, por su interés, comentario especial. El primero de ellos es la ya aludida excelente presentación del judeo-árabe, que constituye, sin duda, una útil herramienta para el lector de español interesado en conocer el asunto. Atendiendo a razones puramente lingüísticas, resulta difícil desligar los textos escritos en árabe por autores judíos de los textos escritos por autores musulmanes o cristianos, lo que hace que todos ellos hayan sido englobados dentro de la etiqueta «árabe medio», verdadero cajón de sastre para todos aquellos textos árabes que contienen desviaciones en mayor o menor grado con respecto a la norma codificada del árabe clásico. Dado que el resultado, el árabe medio, no es una variante regulada ni siempre previsible, se entiende que se observe un amplio abanico de variantes y registros según sean diversos los autores individuales y las circunstancias lingüísticas del medio en el que son producidos, amén de otros factores. Si nos fijamos por ejemplo en los rasgos lingüísticos del texto de Ibn Ǧanāḥ, tal como aparecen presentados por la autora, podemos observar que la inmensa mayoría de ellos pueden encontrarse en otros textos producidos en al-Andalus por autores de diversa procedencia, y, claro está, descritos como propios del árabe dialectal andalusí. Un buen ejemplo

de ello es el tratamiento del fonema *hamz*, que es similar en el texto de Ibn Ġanāḥ no sólo al que se detecta en otros autores de árabe andalusí y de árabe medio no judío, sino también en textos clásicos de autores andalusíes. Teniendo en cuenta que, además, el registro utilizado por Ibn Ġanāḥ es bastante elevado, muy próximo a la norma clásica en muchos puntos, cabe preguntarse si este tipo de textos refleja una variante independiente y autónoma, o podría ser estudiado dentro de un grupo más amplio de textos producidos por autores musulmanes, judíos o cristianos. La respuesta dependerá del enfoque adoptado. Si nos regimos por criterios meramente lingüísticos, habrá que conceder que el judeo-árabe del tratado de Ibn Ġanāḥ no es sino una variante dentro del árabe medio de registro alto, muy próximo al nivel estándar de la lengua. En suma, nada que no pueda incluirse dentro de las tendencias lingüísticas propias de la época y la zona. Ahora bien, si atendemos a razones más bien extralingüísticas, como la grafía, los datos culturales, sociológicos y sociolingüísticos, entonces puede otorgársele un estatus diferenciado, como muy bien plantea la autora.

Se agradecerían más detalles en cuanto a la conexión entre los datos lingüísticos que se detectan en el tratado gramatical de Ibn Ġanāḥ y los datos que ofrecen al respecto las fuentes del árabe andalusí, por ejemplo en el tratamiento de la ausencia de diferencia ortográfica entre la *tā*, y la *tā*, o entre la *dāl* y la *dāl*, (p. 58), o el caso de la negativa *las/lis* sin variación de género, rasgos que están profusa y excelentemente descritos para el árabe andalusí en los conocidos trabajos de F. Corriente.

Otro punto que merece comentario es el hecho de que en el análisis lingüístico se dé a entender que ciertas estructuras o rasgos pueden ser característicos o propios del judeo-árabe o del árabe medio, cuando en realidad están presentes en la norma clásica. Un par de ejemplos de ello pueden ser los citados en la página 94, en la que se destacan estructuras condicionales con función concesiva, cosa completamente habitual en la lengua estándar cuando la condicional *'in* viene precedida de la conjunción *wāw*, o los usos adversativos de la combinación entre *illā* y *anna*.

Quizá sería útil para el lector que los ejemplos citados en el apartado del estudio lingüístico estuvieran traducidos al español. Máxime cuando la localización de esos pasajes en la traducción es un tanto engorrosa, al no haber incluido las marcas de inicio de folio en la traducción española, lo que complica la tarea de cotejar original y traducción.

En resumen, puede decirse que el trabajo de María Ángeles Gallego resulta de gran utilidad para quien desee iniciarse en el conocimiento de los textos judeo-árabes, tanto desde la óptica de los estudios de diacronía e historia de la lengua árabe como desde la sincronía de los dialectos árabes. La calidad y seriedad del trabajo le garantizan un lugar destacado dentro del campo de los estudios del judeo-árabe a nivel internacional.

IGNACIO FERRANDO

GARCÉS, María Antonia, *Cervantes en Argel. Historia de un cautivo*, Madrid, Gredos, 2005, 457 pp.

A casi todo el mundo le resulta familiar la imagen de los cautivos cristianos sometidos en los territorios del Islam a los castigos más execrables por sus propietarios musulmanes. Las desatenciones espirituales y sanitarias completarían esta típica estampa que permanece viva en la memoria de los habitantes del sur de Europa desde las décadas finales del siglo XVI, relanzamiento del corso y la piratería norteafricana contra las costas europeas, hasta nuestros días, momento de «choque» entre ambas civilizaciones si hacemos caso a los postulados de Samuel Huntington. Los textos que escribieron los mismos cautivos (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, Diego Galán de Escobar, Emmanuel D'Aranda, João Mascarenhas, etc.) y los redentores de las órdenes religiosas de la Trinidad y la Merced (fray Gabriel Gómez de Losada, sobre todo) son los principales responsables de la elaboración y expansión de esta percepción de la realidad. Se trata, a grandes rasgos, de escritos propagandísticos que narran con exageración y exclusivismo los malos tratos dados por los musulmanes a los cristianos retenidos fundamentalmente en la ciudad de Argel. La finalidad de tales escritos era obvia: conseguir limosnas para no cesar en los rescates. No obstante, las consecuencias de semejantes relatos han sido lamentables para la Historia, porque, ante la ausencia de debates historiográficos sobre la vida de los cautivos, los pocos estudios que se han ocupado de esta cuestión repiten los desmedidos tormentos narrados en tales textos. Urge, por tanto, contrastar y contextualizar la impostada imagen que todavía tenemos del cautivo cristiano.

Precisamente esta labor de desmitificación del cautiverio es uno de los logros del importante libro de María Antonia Garcés, *Cervantes en Argel. Historia de un cautivo*. Publicado originalmente en lengua inglesa en 2002 y galardonado un año después con el prestigioso premio *James Russell Lowell* de la *Modern Language Association of America*, la versión que publicó la editorial Gredos el pasado año conmemorativo cervantino ha sido traducida, ampliada y oportunamente actualizada para el amplio público hispano por la misma autora gracias a que se han incorporado nuevos datos procedentes de archivos y bibliotecas (Coimbra, Malta y Roma, sobre todo), una precisa cronología, mapas, ilustraciones y una larga y útil bibliografía especializada.

Articulado en cinco capítulos magníficamente equilibrados en extensión, en *Cervantes en Argel* se dibuja con precisión y detalle un vivo fresco de la sociedad de frontera y de mixturas que va a dar cuerpo a una parte importante del conjunto de la obra cervantina. Renegados, moriscos, musulmanes y judíos procedentes de todos los rincones de Europa salen oportunamente a relucir en este sólido texto demostrándonos cuán imposible es entender la Historia de los grandes personajes y acontecimientos si descuidamos los pequeños. En todos los capítulos sin excepción se constatan importantes hallazgos, que son descritos brillantemente gracias a la buena prosa de la auto-

ra. Sintetizando mucho, en sus páginas se nos recuerda que el escritor de Alcalá de Henares y sus compañeros de cautiverio fueron retenidos en *baños* (esto es, recintos subterráneos en los que pernoctaban la mayoría de los cautivos) que en ningún modo pueden compararse a las cárceles europeas del Renacimiento y el Barroco, pues en su interior disponían de pequeños hospitales, capillas y tabernas donde los cautivos podían curar sus heridas, orar y hasta comprar bebida y alimentos. Gracias al testimonio de Ruy Pérez de Viedma, el capitán cautivo que hace de *alter ego* de Cervantes y que constantemente aparece en los capítulos XXXIX, XL, XLI y XLII de la primera parte del *Quijote*, la autora clarifica la clasificación de los cautivos cristianos en diversos grupos, de acuerdo con la práctica en las ciudades islámicas. Asimismo, María Antonia Garcés glosa la discutible pero orientadora cifra de 600.000 cristianos vendidos en Argel entre 1520 y 1660 proporcionada por John B. Wolf, y que vendría a demostrar que el Mediterráneo del siglo XVII, en lo que respecta al lucrativo tráfico de hombres, mujeres y niños, no había perdido parte del empuje económico con el que lo caracterizó Fernand Braudel para el siglo XVI.

Sin ánimo de minusvalorar ninguna de las aportaciones que hace la autora al mundo del cautiverio cristiano en Berbería, hay que subrayar que quizás el mayor atractivo de su investigación son sus estimulantes reflexiones sobre la lectura y la escritura en Argel, sobre todo en lo que concierne a uno de las obras capitales para entender esta olvidada frontera, la *Topografía e historia general de Argel* (1612). Atribuida durante mucho tiempo por los estudiosos de este tema al benedictino fray Diego de Haedo, María Antonia Garcés se inclina, al igual que hicieron en las últimas décadas de los ochenta del pasado siglo XX José María Parreño y Emilio Sola Castaño, por Antonio Sosa, un portugués licenciado en leyes por la universidad de Salamanca, compañero de cautiverio de Cervantes y sobrino del mismo Haedo. Este interés por Sosa no reside únicamente en indicar que fue uno de tantos cautivos ilustrados que desempeñó trabajos de secretario para algunos de los renegados que ejercían cargos administrativos en las localidades berberiscas, sino en mostrarnos su extraordinaria pasión por la lectura y la escritura en una época y en condiciones muy adversas. Según nos recuerda la autora, durante los siglos XVII y XVIII la obra de Haedo/Sosa no pasó desapercibida al público culto de Francia e Inglaterra. Hubo opiniones para todos los gustos, e incluso algunas de ellas estuvieron fuera de tono, tal era el caso de las del historiador inglés John Morgan, que en su *History of Algiers* (1725) tachaba algunas partes de la *Topografía* de «moraleja nauseabunda». Pese a tales descalificaciones, nadie podía negar que la descripción de la sociedad argelina elaborada por Haedo/Sosa se apoyaba en un «método» de trabajo que conjugaba lecturas como la *Descripción de África* de Juan León «el africano» y numerosas entrevistas con renegados.

En cualquier caso, *Cervantes en Argel* es mucho más que un ensayo biográfico al uso. En dicho trabajo se demuestra con un impecable rigor docu-

mental en el que no faltan los guiños a las teorías psicoanalíticas de Sigmund Freud y Jacques Lacan, que los «fantasmas de Argel» que constantemente reaparecen a lo largo de la obra de Cervantes, desde *El trato de Argel* y *La Galatea*, hasta *La española inglesa*, *El amante liberal*, *Los baños de Argel*, y su novela póstuma, el *Persiles*, son el fruto maduro de una experiencia vital muy intensa. La familiarización con el hecho traumático mediante la fantasía era fundamental para que gradualmente Cervantes se fuera desprendiendo de las cadenas de su cautiverio argelino. Argel, la «ladronera de la cristiandad» o las «Indias de los turcos», según queramos hacernos caso de una u otra de las expresiones utilizadas por algunos de los escritores de esta fascinante y atractiva época de la Historia, ejemplifica como ninguna otra ciudad bañada por las aguas del Mediterráneo ese impulso y rechazo que, al igual que Cervantes, sentían hacia lo musulmán no pocos soldados, marinos y aventureros europeos y americanos que llegaban hasta sus puertas. Entre finales del siglo XVI y mediados del XVII, Argel fue una sofisticada y compleja sociedad multicultural donde dos de cada cinco de sus habitantes eran cautivos cristianos y renegados europeos. El resto de su población eran judíos y musulmanes que convivían y negociaban codo con codo en el mismo suelo, probablemente más armónicamente que hoy en día. Cervantes, muy a diferencia de otros cautivos que forzosamente vivieron durante un tiempo más o menos largo en el Islam y regresaron a la Cristiandad para contarnos como era este fantástico y cruel mundo, no dieron la espalda a la verdad en sus escritos, mostrándonos toda una literatura de «lo real» en el sentido lacaniano del término, y donde reiterativamente se vuelve al mismo lugar. Es cierto que en su caso concreto siempre necesitó narrarlo para seguir viviendo, pero, si buceamos en sus textos libres de las ataduras que nos impone nuestro presente, y María Antonia Garcés así lo ha hecho, también podremos apreciar extraordinarios retazos de un «libro de las maravillas» de Berbería.

JOSÉ ANTONIO MARTÍNEZ TORRES

PERRY, Mary Elizabeth, *The Handless Maiden. Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2005, Series Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World, 202 pp.

El libro de Mary Elisabeth Perry supone la culminación de una línea de investigación sobre la mujer morisca desarrollada por la autora a lo largo del último decenio. Esta investigación parte de algunos de los presupuestos teóricos que articulan los estudios sobre el «género» (*gender studies*), prestando especial atención al enfoque feminista, tan desarrollado, por otra parte, en los estudios históricos y culturales norteamericanos a lo largo de los últimos cincuenta años.

Al-Qanṭara (AQ) XXVII 2, julio-diciembre 2006, pp. 551-574 ISSN 0211-3589

El objetivo de esta monografía, según explica la autora en la introducción, es plantear interrogantes sobre la imagen que la historiografía nos ha transmitido de los moriscos; una imagen que se ha construido principalmente a partir de fuentes cristianas. Así, y con el objetivo de reconstruir con más fidelidad la realidad social y cultural de los moriscos en general y de la mujer morisca en particular, Perry apoya su investigación en fuentes primarias: documentos de Inquisición y manuscritos aljamiado-moriscos. La utilización de estas fuentes es esencial para la construcción de los capítulos del libro: se parte sistemáticamente de una narración en aljamía o de documentos de Inquisición, que delimitan —o ilustran, en ocasiones— los temas que se quieren desarrollar, con un enfoque predominantemente interpretativo.

El libro se divide en siete capítulos, precedidos por una introducción: «Memories, Myths, and the Handless Maiden», «Madalena's Bath», «Dangerous Domesticity», «With Stones and Roasting Spits», «Patience and Perseverance», «The Castigation of Carcayona» y «Warehouse Children, Mixed Legacies, and Contested Identities». El volumen comienza con el problema que supone la reubicación de los moriscos granadinos después de que los cristianos vencieran en la guerra de las Alpujarras en 1570. A partir de aquí, la autora hace un repaso a la importancia que adquieren los distintos elementos tradicionales —como las leyendas (v. gr. «La Doncella Carcayona» o la Doncella sin manos) o las diferentes prácticas culturales relacionadas con el nacimiento, la boda o la muerte (bailes, indumentaria, comidas, baño, «fadas», circuncisión, etc.) en un ambiente opresivo y hostil. Es en este contexto de prohibiciones permanentes donde la casa se convierte en el lugar imprescindible para mantener las tradiciones y las prácticas religiosas, que se transmiten de generación en generación, gracias al papel de las mujeres. Tras este planteamiento general de la situación de los moriscos en cuanto a su identidad, la segunda mitad del libro sigue una marcada pauta cronológica: rebelión de las Alpujarras, reubicación de los moriscos granadinos en Castilla, la expulsión de los moriscos, y qué fue de ellos después de la expulsión.

Los capítulos se completan con un prefacio de Bernard Vincent, unos apuntes cronológicos sobre los moriscos (1492-1614) y una bibliografía e índice al final. El índice incluye nombres propios de persona (tanto históricos como de investigadores actuales) y palabras clave, agrupadas temáticamente en algunos casos; así, por ejemplo, «corona» o «sambenito» se incluyen exclusivamente bajo la entrada «dress, penitential». Desde mi punto de vista, la inclusión de un pequeño texto al comienzo del apartado indicando qué es lo que recoge el índice y una mayor sistematicidad en la selección de los datos hubiera evitado más de una búsqueda infructuosa.

Un ensayo historiográfico que tenga como propuesta metodológica partir de fuentes primarias resulta óptimo y marca una pauta a seguir. Así, en este libro, hay un empleo sistemático de documentos de los siguientes archivos: Histórico Nacional (Madrid), General de Simancas y Arzobispal y Municipal de Sevilla, notablemente trabajados por Perry. Este uso de la documenta-

ción se hace especialmente relevante en la última parte del tercer capítulo y en el séptimo, y es de señalar la razonable reflexión final que hace la autora al término del capítulo 2, en el que se han visto casos de Inquisición relacionados con la vida cotidiana. Se pregunta «whether the offensive acts were intentionally resistant» (p. 64), que recuerda a lo que planteó Dolors Bramon en 1986 (*Contra moros y judíos*, Barcelona): «Es muy posible que los acusados de estar dentro de la ley de Moisés o de la doctrina mahomética fueran más víctimas de la rutina que culpables de desviaciones de orden teológico». Para redondear este compendio documental ofrecido por Perry, hubiera sido de mucha utilidad incluir la transcripción de los textos completos citados en un apéndice final, o proporcionar más ejemplos (textuales, en el idioma original). De este modo, a partir de una información más amplia, el lector podría seguir mejor las interpretaciones que ofrece la autora de cada episodio concreto.

A pesar de este empleo habitual de los documentos de archivo, creo que el estudio adolece en ocasiones de una excesiva interpretación metafórica de las fuentes primarias, dejando a un lado los datos objetivos, así como de razonamientos argumentados, dando por hecho realidades que quedan sin explicar o planteando preguntas que no se responden. Este distanciamiento con los originales se acusa especialmente en el tratamiento de la información a partir de los textos aljamiados: *A) Delimitación topográfica*. El subtítulo del libro, «Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain», parece abordar el problema morisco en su conjunto, haciendo especial hincapié en el aspecto religioso. Todos los moriscos tenían una cosa en común: eran musulmanes que fueron obligados a convertirse al cristianismo a principios del siglo XVI; pero poco tendría que ver un morisco aragonés con un morisco granadino, tanto en su relación con los cristianos como en su empleo del árabe, de la religión, de sus costumbres o vestidos. Desde la introducción, el libro se centra principalmente en los moriscos granadinos, ratificado por la reproducción de cinco grabados de Weiditz. Sin embargo, los textos aljamiados son el material de partida para interpretar diferentes aspectos de la comunidad morisca, contextualización que llama la atención, puesto que no tenemos noticia de que en los reinos de Granada y Valencia tuvieran producción en aljamía —ausencia, por otro lado, razonable por el empleo sistemático del árabe en estas zonas hasta épocas muy tardías—. Creo, por tanto, que hubiera sido más objetivo partir de narraciones que hubieran sido manejadas por los moriscos granadinos, probablemente en árabe. Quizá un tratamiento de la situación de los moriscos en los distintos reinos hubiera evitado esta contradicción, a la vez que hubiera sido útil para desarrollar algunos temas tratados sucintamente en el libro, como el proceso de expulsión, sobre el que la autora dice que no llegó a todos los reinos a la vez ni de la misma forma (p. 152), sin proporcionar más datos. *B) Caracterización de la aljamía*. Al terminar el libro, el lector tiene la sensación de no saber exactamente a qué se denomina «aljamía». Así, «note that the ending of this Aljamiado

version of the story differs from that of the Castilian version» (p. 31, n. 40). Al no encontrar más explicación, sólo el lector avezado en los textos aljamiado-moriscos de esta leyenda sabrá que hay una identificación de «Castilian version» con el testimonio transmitido por el manuscrito morisco, es decir, en caracteres latinos. Del mismo modo, en la página 90, n. 8, al hablar el ms. 5337 de la Biblioteca Nacional de España (en aljamía, es decir, caracteres árabes), Perry habla de un texto «published in Spanish by Guillén Robles [...] and in Aljamía in Roman letters by Galmés de Fuentes». Cuando se refiere a Guillén Robles, ¿hará alusión a que su transcripción es más bien una versión literaturizada? ¿Querrá decir que Galmés lleva a cabo una edición semipaleográfica del original (en caracteres árabes), transliterándolo a latinos? Para terminar, «Morisco literature sometimes used the Castilian language, rather than Arabic or Aljamía, especially in exile» (p. 165). *C. Respeto a los textos originales*. Cuando se cita un texto aljamiado, la autora parte sistemáticamente de la edición de Guillén Robles, sin tener en cuenta que no siempre es fiel al texto original y que incluso en ocasiones mezcla versiones. Así, por ejemplo, si partimos de la narración en su versión aljamiada en la que queda enmarcado el primer capítulo —piedra angular del libro—, y parcialmente el sexto, y que da nombre al título de la obra, «La leyenda de la Doncella Carcayona» o la Doncella sin manos, creo que no hay que olvidar ciertos aspectos omitidos por Perry para sus interpretaciones:

«La doncella sin manos» fue un relato muy popular en la Edad Media y sigue vivo aún hoy en la tradición oral europea (Thompson, *Index of folk-literature*, Bloomington-London, 1970, V, motivo T411.1). Se nos han conservado —que sepamos— siete testimonios aljamiados de esta misma narración, que se caracterizan por presentar motivos genuinamente islámicos: dos en la Biblioteca Nacional de España (uno en caracteres árabes —BNE 5313, editado por Guillén Robles en sus *Leyendas moriscas*, 1885— y otro en latinos —BNE 9067, editado por Galmés de Fuentes en *Estudios dedicados a D. Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, CSIC, 1957—, este último más breve y con un final distinto); dos en el CSIC (Madrid); uno en la RAH; uno en la Biblioteca Pública de Lérida, y otro en la Biblioteca Nacional de Argel. Además de las ediciones citadas, las primeras cinco aquí relacionadas fueron analizadas y editadas por Pino Valero Cuadra en su tesis doctoral (publicada en la Universidad de Alicante en 2000), y se han publicado estudios de diferente índole a propósito de esta narración en su transmisión morisca, no siempre consultados por la autora. Con este acervo de estudios y ediciones sobre los textos originales de esta leyenda, no parece de recibo que se deje hablar a los moriscos a partir de un texto que no reproduce fielmente ninguno de los testimonios que ellos mismos transmitieron.

En el primer capítulo del libro de Perry, se parte de la figura de la doncella Carcayona con una doble finalidad: por un lado, representa el paradigma de la idealización de la mujer morisca, que defiende sus intereses, enfrentán-

dose al varón (su padre y su marido); por otro, personaliza las esperanzas de un pueblo cada vez más oprimido, que se siente identificado indudablemente con la leyenda de la Doncella, víctima de una injusticia cruel (p. 33). A pesar de que la autora se basa en la narración recogida en BNE 5313, su interpretación parece seguir más bien la versión cristiana: el padre corta las manos a su hija porque ésta se niega a acceder al incesto. En el testimonio aljamiado del que ella parte, sin embargo, la causa del drama es la conversión repentina y contundente de Carcayona al islam. En la segunda parte de la narración, y tras otro episodio penoso motivado por envidias femeninas, Carcayona no quiere volver con su marido, porque cree que éste ha perdido la fe musulmana; sin embargo, al comprobar, por revelación divina, que no era así, no duda en volver con él sin más demora. Con estos datos, al menos en las versiones aljamiadas, no parece tener cabida la lectura del enfrentamiento de la mujer al varón; más bien parece que lo que se pone de relieve es una férrea defensa del islam; y es justamente este matiz, este carácter religioso, lo que diferencia a las versiones aljamiadas del resto, incluida la morisca, como veremos más adelante.

El islam es considerado por sus seguidores la fuente de fuerza y resistencia —afirmación que la autora acepta (p. 34), aunque no tenga aplicación para su interpretación de los textos—. Y esto es lo que queda reflejado en los testimonios aljamiados, siendo uno de los temas más habituales en esta literatura, ya que para los alfaquíes el hecho de insistir en esta faceta cumple un doble objetivo: mantener cohesionada a la comunidad y alentar al pueblo en la esperanza de una vida mejor. En este sentido, hay que indicar que si bien en la leyenda que transmiten los distintos manuscritos aljamiados se encuentra un tono didáctico-ejemplar, éste está ausente en la versión del manuscrito BNE 9067. El hecho de que esté en caracteres latinos hace pensar que probablemente fuera escrito en el exilio, después de la expulsión, razón suficiente para comprender por qué no era necesario abundar en el contenido religioso de la obra.

Por estas razones, quizá hubiera sido más productivo seguir la transmisión del propio texto a través de las distintas versiones y plantear todas las conclusiones posibles. Es evidente que para ello se hubiera tenido que recurrir a la crítica textual, a cuyas herramientas no siempre está acostumbrado un historiador, pero ¿qué sentido tiene intentar recuperar la historia de una comunidad a través de sus textos si no se intenta averiguar el proceso real de producción, transmisión y recepción de esta documentación? Este tipo de análisis puede arrojar luz sobre los lugares en los que tenía mayor difusión uno u otro texto; a quién iba dirigido; qué es lo que importaba transmitir y de qué manera —dato que se puede inferir de las diferencias textuales de las distintas narraciones—; si la transmisión oral de esta narración estaba tan generalizada que lo que nos ha llegado son diferentes versiones de un mismo texto, con un mayor o menor grado de parentesco —como ocurre en los casos sobre la celebración de las «fadas» que se nos han transmitido en manus-

critos aljamiado moriscos— o si, por el contrario, la transmisión era principalmente escrita, aunque su difusión fuera oral, etc. Creo que este tipo de análisis puede acercarnos más a la realidad de la comunidad morisca que el defender, sin una argumentación contrastada, que «for everyone, this legend [The Handless Maiden] provides an image of the ideal woman in Morisco culture of Golden Age» o que esta historia «can be read as a metaphor for a people who suffered a major reversal in fortune and cruel punishment imposed by an unjust ruler» (p. 21). ¿Dónde queda «their own point of view»? ¿Qué ha supuesto el empleo de materiales aljamiado-moriscos, además de la fuente de inspiración de metáforas?

Desde mi punto de vista, se ha desperdiciado una ocasión óptima para analizar la comunidad morisca desde dentro, especialmente a las mujeres moriscas, para intentar comprender qué significó la literatura aljamiada para su público —pregunta que se hace la autora (p. 35), pero que deja sin contestar—. El punto de partida del libro era ofrecer una perspectiva diferente, replantearse la versión de los vencedores, pero eso sólo se puede hacer yendo a las fuentes primarias. En esta ocasión, los textos sólo sirven de apoyo para reforzar conclusiones a las que la autora parece haber llegado antes de haber desarrollado la investigación: la relevancia del papel de la mujer en los diferentes ámbitos del mundo morisco, rebatiendo, sin explicar previamente, la asunción de que «we can see these women as representative of all Moriscos who were disempowered and made into “others” in early modern Spain. Marginalized as members of an ethnic minority, Morisco women were still further disempowered by patriarchal assumptions of their own culture» (p. 5).

Los estudios sobre «género» han demostrado ser una importante vía para acercarse a la historia de la mujer morisca (pensemos, por ejemplo, en los capítulos sobre el particular en las respectivas Historias de las Mujeres que han dirigido Georges Duby y, más recientemente, Isabel Morant). Sin embargo, cuando este tipo de trabajos se lleva a cabo sin atender a su contexto histórico, sus diversas condiciones sociales y culturales, sus diferentes ubicaciones geográficas y cronológicas, se simplifica inevitablemente el objeto de estudio y se acaba elaborando un discurso construido sobre una serie de categorías abstractas y sin relación con la realidad que trata de aprehender.

NURIA MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ

POWERS, David S., *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 267 pp.

Este trabajo es un estudio de la actividad legal de los muftíes mālikíes en el norte de África durante los siglos XIV y XV. Sobre todo, D. S. Powers

Al-Qanṭara (AQ) XXVII 2, julio-diciembre 2006, pp. 551-574 ISSN 0211-3589

estudia el papel que jugaron en la elaboración del derecho islámico y trata de responder a una pregunta relevante: ¿Cuál fue su «creatividad legal» o su función una vez que la escuela Mālikí entra en el llamado régimen del *taqlīd*? (p. 3). Sobre todo, en este trabajo se complementa la actividad del muftí con la de los jueces, intentando también contestar a una pregunta difícil: ¿en qué se basaban los cadíes a la hora de dictar sus sentencias? Para responder a ambas preguntas, Powers reexamina la tesis de L. Rosen (en su *The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge, 1989) cuando concluye que su principal objetivo era determinar las consecuencias sociales de sus sentencias, sin tener siempre en cuenta la doctrina legal islámica. Tanto Rosen en su momento, como ahora Powers, tratan de rebatir las conclusiones de Weber respecto a la irracionalidad de los procedimientos judiciales islámicos (que Rosen niega) y la distancia que los jueces mantenían respecto a la doctrina. Según Powers, ambas tesis, obviamente de un alcance e influencia muy diferentes, pueden rebatirse más fácilmente si se analizan las actividades de los jueces y de los muftíes como complementarias. El reparto de competencias entre ambas funciones era muy evidente. Mientras que los cadíes tenían como función principal establecer o reconstruir los hechos sociales siguiendo los procedimientos judiciales, eran los muftíes quienes tenían la función de poner en relación esos hechos probados con la doctrina legal y con la porción del derecho que debía aplicarse en cada caso (p. 226). Por tanto, según Powers, el estudio detallado y profundo de las fetuas del *Mi 'yār* de al-Wanšarīsī, nos permite comprobar que los juristas, tanto los jueces como los muftíes, poseían formación, capacidad y habilidad suficientes como para establecer de forma cotidiana esa relación fluida y siempre compleja entre los hechos sociales y la doctrina legal (p. 10).

El libro está estructurado en seis capítulos, precedidos por una muy necesaria introducción (pp. 1-22) que da coherencia al trabajo. En cada uno de los capítulos se estudia un caso concreto, una única fetua (excepto el sexto en el que se estudian dos). Los temas tratados son muy diversos: el capítulo primero trata una demanda de paternidad del hijo de una esclava (pp. 23-52); el segundo trata el proceso que tuvo lugar contra el jurista al-Haskūrī por un delito de fornicación (pp. 53-94); el tercero describe detalladamente una disputa sobre derechos de agua en Marruecos (pp. 95-140); el capítulo cuarto trata de la fundación de un legado piadoso y de la manera de averiguar las intenciones de los fundadores (pp. 141-166); el quinto trata de la deshonor al Profeta a través de los insultos proferidos contra los ascendientes de un jerife en Marruecos (pp. 167-205) y, finalmente, el capítulo sexto trata sobre la licitud de beneficiar a unos herederos por encima de otros (pp. 206-228). Todos los casos se sitúan en Marruecos entre los siglos XIV y XV. Finalmente el libro contiene unas conclusiones que retoman los temas más importantes (pp. 229-233), una bibliografía muy completa (pp. 234-248) y los índices (pp. 249-267).

La contribución más importante de este trabajo es el desarrollo de un método para el estudio de las fetuas del *Mi'yār* de al-Wanšarīsī y, por extensión, de cualquier obra de recopilación de fetuas. Creo que en este campo estábamos muy necesitados de un método de análisis y Powers ha propuesto uno posible que sin duda alguna es extremadamente útil, aunque no exento de algunos problemas.

Este método de análisis de casos legales, lo que podría ser traducción de su *case-method approach* (p. 11) propone estudiar con detalle la narrativa legal construida en las fetuas. Gracias a esta narrativa legal, sofisticada y compleja, podemos reconstruir tanto los hechos sociales, aunque sea teniendo en cuenta los diferentes «niveles de realidad» que nos muestra la fuente (pp. 21-22), como la reacción del derecho y de sus especialistas a esos hechos (p. 10). Powers entiende esta narrativa como un artefacto cultural (p. 10), de forma que el ingrediente de la cultura, como muestra el propio título del libro, es esencial en el método.

Como muestra este trabajo, el método es especialmente efectivo para desentrañar los entresijos de los procedimientos judiciales islámicos: el valor y la utilización de los documentos notariales, las condiciones de validez de los testigos y los testimonios orales, el orden que sigue el juez a la hora de pedir las pruebas a demandantes y demandados, etc. Si bien el autor no parece ser completamente consciente de ello, se muestra como algo evidente para el lector que estar atado a unos procedimientos específicos es precisamente lo que hace que el juez no sea libre, en absoluto, a la hora de actuar en el tribunal. De hecho, los casos aquí estudiados permiten comprobar la dificultad que tenían los magistrados para librarse de esas técnicas judiciales. Creo que es muy de agradecer la claridad con la que están descritos los casos, de forma que es muy fácil seguir de la mano del autor algunos razonamientos especialmente complicados de las fetuas.

Gracias a este estudio detallado, igualmente el autor «rescata» y a veces traduce varios documentos notariales insertos en la fuente, tal y como ya había hecho en alguno de sus trabajos anteriores [véase, por ejemplo, «A Court Case from fourteenth-century North Africa», *Journal of the American Oriental Society*, 110 (1990), 229-54]. No sólo contamos así con más documentos notariales «reales» que podemos añadir a las escasas colecciones existentes, sino que además, en las fetuas están enmarcados en un contexto que explica su utilidad jurídica y su función probatoria.

Uno de los problemas que afecta a este método de estudio de las fetuas del *Mi'yār* es la imposibilidad práctica de ampliar algunos temas que merecerían mayor atención. Quizá uno de los ejemplos más significativos en este sentido es, precisamente, el desarrollo histórico de la propia escuela Mālikí en el norte de África y en al-Andalus en los siglos XIV y XV. El problema de la vuelta al «Mālikismo» tras el período almohade (véase ahora M. Fierro, «Doctrina y práctica jurídicas bajo los Almohades» en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los Almohades: Problemas y perspectivas* (2 vols., Ma-

drid, 2005, II, 895-935), que explicaría quizá la actitud desafiante del jurista al-Haskūrī merecería un mayor desarrollo a lo largo del capítulo, y no únicamente en la última parte de éste (pp. 91-4). Además ¿fue al-Haskūrī un caso aislado? Otro tema que es crucial en este momento histórico en el Magreb es el poder que cobraron los juristas-jerifes, tema algo tratado en el capítulo 5 que merecería un mayor detenimiento en otros capítulos. Finalmente, la importancia que cobran los componentes beréberes de la población podría explicar también algunos problemas surgidos en los casos tratados. Debo decir que estos temas generales están esbozados en la Introducción del libro («The Historical Setting», pp. 11-17), aunque habría sido de desear que se retomaran también en las conclusiones. En general, estos pequeños problemas que produce el método de análisis, tienen que ver con la selección de los casos que configuran la obra, si bien el objetivo fundamental del trabajo no es el estudio del desarrollo histórico de la escuela Mālikī en el Magreb, sino el análisis de las actividades de los tribunales.

Los casos han sido seleccionados por las posibilidades que daban para ser convenientemente situados en su contexto histórico amplio (p. 10). Es decir, se trata de fetuas primarias en las que se mencionan los nombres de los litigantes, las fechas exactas en algunos casos, la situación geográfica específica y, en muchos casos, documentos notariales adjuntos y transcritos en su integridad. No es de extrañar que estas fetuas estén entre las más tardías dentro del *Mi'yār*, puesto que pueden ser aquéllas que al-Wanšārīsī pudo consultar personalmente, sin que hubieran pasado la selección y el resumen de un recopilador anterior y ésta es la razón principal por la que las fetuas escogidas sean tan elaboradas y contengan tal número de documentación y de detalle judicial. No tiene, por tanto, nada que ver, como dice Powers, con la autoridad de los muftíes consultados en ellas, sino con su cercanía cronológica respecto al recopilador. En realidad, se echa de menos que Powers no sea del todo consciente de las razones y el significado de la excepcionalidad de las fetuas que se han elegido.

Otros autores nos hemos acercado a la fuente de estudio con un criterio de selección de casos radicalmente diferente (véase mi *Dote y matrimonio en al-Andalus y el norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*, Madrid, 2000, pp. 53ss.). Este otro método es quizá el alternativo al propuesto por Powers, ya que buscábamos desarrollar un tema específico en las fetuas del *Mi'yār*, independientemente de que fueran primarias o secundarias. Tanto el autor del presente trabajo, como yo misma, hemos impuesto un criterio de selección al propio criterio ya establecido por al-Wanšārīsī, convirtiéndonos así en posteriores recopiladores. Sin embargo, no es verdad que hayamos utilizado el *Mi'yār* como una fuente auxiliar de datos, ni que nos hayamos basado sobre todo en fetuas secundarias y tampoco nos hemos centrado sólo en las preguntas (*istiftā'*) a los muftíes (p. 10). Algunas primarias y otras secundarias, hemos utilizado y estudiado en detalle, tanto la pregunta como la respuesta, de aquellas fetuas que entraban dentro de

nuestro criterio de selección autoimpuesto, tal y como también hace el autor de este trabajo.

Éste es un magnífico trabajo de D. S. Powers, culminación de muchos años de estudio del *Mi'yār* de al-Wanšarīsī, que amplía notablemente nuestro conocimiento del derecho y de la sociedad en el Magreb medieval.

AMALIA ZOMEÑO