

NOTA BIBLIOGRÁFICA

MUSULMANES ARABÓFONOS Y MUSULMANES ALJAMIADOS

ARABOPHONE MUSLIMS AND ALJAMIADO MUSLIMS

MERCEDES GARCÍA-ARENAL
CCHS, CSIC, Madrid

BARCELÓ, Carmen y Labarta, Ana, *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana, 1401-1608*, Valencia, Universitat de València, 2009, 379 pp.

LÓPEZ-BARALT, Luce, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009, 699 pp.

MILLER, Kathryn A., *Guardians of Islam. Religious authority and Muslim communities of Late Medieval Spain*, Nueva York, Columbia University Press, 2008, 276 pp.

EHEVARRÍA ARSUAGA, Ana (ed.), *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, Serie “Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus” —EOBA—, XV, Madrid, CSIC, 2008, 570 pp.

BARCELÓ, Carmen y LABARTA, Ana, *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana, 1401-1608*, Valencia, Universitat de València, 2009, 379 pp.

Las dos coautoras de este libro tienen una larga trayectoria de edición y estudio de documentos árabes pertenecientes a la antigua minoría islámica del país valenciano, tanto en su etapa mudéjar como morisca. Una trayectoria rigurosa, paciente, coherente. En 1984, Carmen Barceló publicó

el importantísimo libro *Minorías islámicas en el País valenciano. Historia y dialecto* (reseñado en *Al-Qanṭara* VI, 1985) mientras que Ana Labarta, a partir de su “Inventario de los documentos árabes contenidos en procesos inquisitoriales contra moriscos valencianos conservados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid”, publicado en esta misma revista en 1980, dedicó una larga serie de artículos a documentos principalmente terapéuticos, los mágicos incluidos (que culminaría en 1983 con una excelente edición y estudio del *Libro de dichos maravillosos (misceláneo morisco de magia y adivinación)*, a contratos matrimoniales, a traductores del árabe que trabajaban para la Inquisición y otras instituciones valencianas, a indumentaria morisca... Ambas autoras han seguido durante casi veinte años inventariando, catalogando y publicando documentos encontrados por ellas en diferentes archivos locales y produciendo sobre esta base estudios importantísimos de léxico, antroponimia y toponimia. Muchos de esos artículos contenían la edición de nuevos documentos y fueron publicados en revistas locales de escasa difusión y difícil acceso. Todos esos documentos se recogen ahora en el libro reseñado junto con otros de nuevo aporte, que alcanzan un total de 177 documentos de muy variada índole. Sumados a los incluidos en el libro antes citado de Barceló, contamos ahora con unos 500 documentos valencianos en árabe (ya un significativo número) que se puede decir han dado un vuelco al estudio no sólo de los moriscos valencianos, sino también de los moriscos en general. El magnífico e importantísimo libro que aquí se reseña da sobrada prueba de ello, como vamos a mostrar.

Se trata de documentos y papeles escritos por musulmanes arabófonos (las autoras no consideran particularmente relevante la división entre mudéjares y moriscos en que habitualmente se divide el estudio de las minorías islámicas en territorio cristiano) conservados por sus contemporáneos cristianos, la mayor parte de ellos requisados por la Inquisición pero también conservados entre documentación notarial o hacendística. Guardados pues de manera aleatoria y conservados desde luego de forma numéricamente muy incompleta, todo lo cual condiciona las características de este libro: no son documentos “elegidos” por su temática o por su cronología, sino por lo que se ha conservado y, luego, encontrado. Algunos son notas breves, de unos cuantos renglones, lo que en la época se llamaba “billetes”, notas de recado entre miembros de una familia, pequeños recibos, pagarés. Otros son documentos extensos o fragmentos de obras jurídicas y religiosas, oraciones, composiciones literarias. No se reducen a textos en papel o pergamino, sino que las autoras incluyen también textos en otros soportes tales como corteza de árbol o ladrillo, los famosos *socarrats*, pintados sobre una lechada de cal en rojo almagre (y de los que estas mismas autoras publicaron un completo inventario en el vol. VII, 1986, de *Al-Qanṭara*). Barceló y Labarta se interesan además de por el contenido y la lengua de estos documentos, también por el uso de la escritura árabe en su

variado destino y aplicación. Por lo pronto, los documentos recolectados, que se extienden a lo largo de más de dos siglos, demuestran que los mudéjares y moriscos de tierras valencianas conservaron mayoritariamente, hasta su expulsión, el uso de la lengua árabe. Las autoras apoyan esta conclusión con el uso de documentos cristianos contemporáneos. Como ejemplo: las moriscas procesadas por la Inquisición valenciana tenían casi todas que valerse de un intérprete en los interrogatorios, pues sólo sabían árabe; hasta el año 1609.

Los documentos están ordenados cronológicamente y separados en varias etapas: desde comienzos del siglo xv a las Germanías, el periodo de la conversión considerada en sentido lato (1520-1580) y por último, entre la conversión y el destierro. Los documentos son variadísimos en forma y contenido, y afectan a todas las áreas de la vida individual, familiar y comunitaria. Los documentos que las autoras llaman «relativos al individuo» contienen contratos de boda, herencias, tutela de niños huérfanos y otros documentos acerca de su hacienda y medios de subsistencia tales como inventarios, cartas comerciales y cuentas, además de cartas personales y familiares, unas cuantas de ellas con parientes establecidos en el Norte de África. Este sector de documentos que hace referencia a actividades económicas es particularmente rico y se comprende en el contexto de los documentos en los que están archivados, tales como albaranes, recibos, contratos, notas de reconocimientos de deudas, etc. Otro sector de documentos se refiere a la vida de la comunidad en cuestiones fiscales, conflictos en el interior de las aljamas, relaciones con las autoridades cristianas. Documentos que afectan a la comunidad son, también, los relativos a la esclavitud, que las autoras ponen en relación con una solidaridad comunitaria muy evidente en los textos. En este sector deben incluirse también los documentos jurídicos que muestran la punición de variados crímenes en aplicación de la ley islámica y también los que contienen referencia a alfaquies y alcadies y a sus actividades en el seno de la comunidad. Estos documentos se producen hasta el momento anterior a la expulsión de 1609. No de menos importancia son los que aluden a las mezquitas, ya sea porque recogen la administración de bienes de manos muertas o bien porque son escritos que conmemoran o recuerdan la reconstrucción del edificio. Y un tercer sector de documentos: aquél que emana y refleja la vida religiosa y cultural de la minoría: Coranes, sectores de textos religiosos y de compendios jurídicos, lectura e interpretación de tradiciones religiosas y de textos médicos y científicos, redacciones y composiciones literarias, etc. A este sector le prestaré especial atención un poco más abajo. El conjunto documental es, pues, riquísimo y variado. Me permito resaltar el interés de alguno de ellos, tales como el doc. 104 que las autoras titulan “Copla de un fugado a Argel” que recuerda notablemente a la obra aljamiada “Coplas del Alhichante de Puey Monçon”, relatos, o fragmentos de relatos de los procedentes del género de los *qişaş al-anbiyā*’ (cfr. doc. 126), profecías,

tan semejantes a los “jofores” granadinos (“Urÿūza sobre el fin de los tiempos” doc. 146), infinidad de recetas médicas y preventivas, talismanes y sortilegios, cartas de emigrados a Argel o a Fez (muy especialmente la carta escrita desde Fez en 1564, que incluye una descripción de la ciudad y de su gobierno, doc. 82) dos interesantísimas cartas que hacen referencia al supuesto levantamiento morisco incitado por el espía Gil Pérez (nos. 123 y 124), quien escribió unas falsas cartas árabes que mostraban la conspiración de un grupo de moriscos para rebelarse. Algo contrario y a la vez semejante a los ardides de Alonso del Castillo falsificando cartas árabes de supuestos alfaquíes que incitaban a los moriscos rebelados en las Alpujarras a abandonar las armas. O el muy escueto registro por parte del alfaquí Faṭḥ Ibn Gālib, del asalto por parte de los cristianos de Morvedre a las aljamas de Alfara y Torres en 1517. Señalo estos documentos que me han interesado especialmente, pero también porque enlazan con parte de la argumentación de las autoras del libro, que recogeré más abajo. En particular, su afirmación de que la literatura aljamiada no es sino la traducción de toda esta literatura árabe, y que por lo tanto no hay nada de “sincrética” en ella.

El grueso de este libro, pues, consiste en la edición (con un cuidado “regesto” que explica sus características, localización y datos de publicación anterior en caso de que exista) y traducción de los textos localizados, que se acompaña de la traducción de la época cuando la hay, y de cuidadosísimos índices toponímicos y antroponímicos, así como la localización y estudio de las familias más abundantemente documentadas (Véase el capt. titulado “Recorridos familiares” pp. 82 y ss.). Un trabajo de edición y anotación de extraordinaria minuciosidad y rigor, que es, evidentemente, la labor de muchos años (la mera localización de estos documentos dispersos entre documentación cristiana y en archivos diferentes y no siempre muy detalladamente catalogados es ya una tarea inmensa), pero que no va a ser aquí objeto de comentario, así como tampoco lo serán los aspectos lingüísticos, sin duda interesantísimos de los documentos (tales como bilingüismo en los hombres y no en las mujeres, mayoritariamente araboparlantes, o tales como variantes dialectales valencianas dentro del dialecto árabe occidental) como ponen de manifiesto los índices de voces técnicas árabes, de voces romances o de calcos del valenciano, de frases y fórmulas, que se incluyen en este libro. Hubiera sido de desear la reproducción fotográfica de algunos documentos.

Me voy a centrar en las más de 150 apretadas páginas de estudio preliminar que sitúan a los documentos en un contexto histórico, social y cultural con el apoyo de la documentación en que se han conservado incluso. Estas páginas de estudio, densas, escuetas, sin apenas epígrafes o separaciones —sin concesiones al lector no estrictamente especialista— constituyen en sí mismas toda una monografía con contenidos novedosos y originales, en las cuales cada frase está medida y llena de significado y

donde las autoras hacen sus propias propuestas interpretativas. No tiene desperdicio. Se trata de un estudio de primera importancia que merece ser puesto de relieve pues tiene la entidad para ser un libro en sí mismo. Corre el riesgo, al ser incluido en una obra de tan denso contenido filológico y tan imponente e incluso aparentemente impenetrable desde el punto de vista tipográfico, de no encontrar la resonancia que merece, principalmente entre los historiadores. De hecho los trabajos previos de Barceló y Labarta no siempre han producido, a mi parecer, el eco que merecían. Por eso voy a resaltar con cierto detalle los aspectos religiosos y culturales de los documentos presentados en este libro que suelen estar ausentes de los trabajos de los historiadores que sólo utilizan documentación cristiana.

Por más que escuetas y parcas en adjetivación que sean, queda muy claro que las autoras aborrecen términos como “criptoislamismo”, “sincretismo” o “islam devaluado y deteriorado” que no consideran en absoluto aplicables al caso valenciano. El estudio introductorio a los documentos demuestra claramente que nos encontramos ante una minoría marginada socialmente en un contexto cristiano, pero plenamente islámica en sus referentes dogmáticos, jurídicos, organizativos, culturales, familiares..., que mantiene su fe en pleno vigor sin síntoma alguno de “contaminación”. Sin duda no se diferenciaba en gran cosa, en estos aspectos, de las sociedades contemporáneas del Norte de África con quienes, por otra parte, estaban en permanente contacto.

Las autoras comienzan su estudio analizando los textos jurídico-religiosos que según demuestran sus fuentes, poseían y leían los musulmanes valencianos, y a través de ese análisis establecen con detalle el nivel de conocimientos de la comunidad y principalmente de alfaquíes y alcadíes. Interesa, en primer lugar, la adquisición de la escritura, y de la lengua escrita, las gramáticas, los centros de aprendizaje y de copia de manuscritos con algunos centros especialmente activos, como Paterna. Esa alfabetización que daba acceso al islam y permitía llevar una contabilidad o cartearse con otros estaba en manos de quien la Inquisición llamó “alfaquíes”. En época morisca estos alfaquíes ya no eran *fuqahā'* en el sentido clásico del término sino gentes instruidas en la lectura y escritura que tenían acceso a obras jurídicas y religiosas y que por lo tanto podían leer el Corán en voz alta ante un auditorio analfabeto. Eran maestros y transmisores de saberes diversos a parientes, amigos, vecinos..., reconocidos por su sabiduría. Llegó a constituirse así a finales del siglo XVI una verdadera trama, a veces casi clandestina, de transmisión cultural (p. 64). Como se afirma en el proceso de Salāma b 'Alī, alfaquí de Yátova, en 1578 (cfr. doc. 98), deseando que «la secta de Mahoma se extendiese y acreçentasse, a estudiado y leído muchos años en libros arábigos, teniendo dos cuévanos llenos dellos para que como alfaquí pudiesse mostrar y enseñar a los cristianos nuevos». (Otros casos, cfr. pp. 56-57). A estas enseñanzas pertenecen los abecedarios árabes que se conservan entre la documentación publicada

(docs. 102, 131, 173) y a la necesidad de aprender la lengua clásica, gramáticas como la de al-Zaġġāyī o las licencias para ir a estudiara a lugares como Túnez.

Detallada atención recibe en el estudio la adquisición de libros, la transmisión de saberes y la formación y práctica profesional de los alfaquíes. Los valencianos tenían obras básicas y significativas de *fiqh* como el *Muwaṭṭa'* de Mālik y los comentarios de Ibn al-Īawzī y de Ibn Muzaġn, la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, con sendos comentarios de al-Īilānī y de Ibn al-Fajjār, *Mujtaṣar* de Jalīl, *Mudawwana* de Saġnūn... (p. 58 y ss.). Las obras identificadas giran en torno a las fuentes doctrinales del derecho islámico, *Sunna* y *Šarī'a*, aunque también circulaban obras pertenecientes al derecho aplicado (véase pp. 58-63). Con documentos tales como el listado de libros de un alfaquí de Cocentina las autoras demuestran la llegada y circulación por el reino de Valencia de obras que se estaban produciendo contemporáneamente en otras tierras árabes del área mediterránea (y muy especialmente las de los discípulos de Ibn 'Arafa como al-Burzūlī y al-Ubbī) y también las relaciones que los musulmanes valencianos mantuvieron con estudiosos de otros países islámicos.

Extraordinariamente significativa es la proliferación y circulación de coranes por el reino valenciano, que las autoras siguen minuciosamente incluso en el precio que podían llegar a alcanzar los mejores ejemplares. Como dice un detenido en 1584, «a leydo en otro Alcorán de Sangarrén, bezino de Segorbe... y en otro Alcorán de Miguel Marrán —que está preso- a leydo muchas veces, que él y la hija y todos se lo dexaban por el terrado [...] y también a leydo en otras partes, a donde quiera que yba— en el Alcorán demandándolo a quien lo tenía, pues en todos lugares lo ay» y añade el mismo encausado «unos saben leer y otros no, pero el buen moro se presçia de tenerlo en casa; y de antes, sólos los alfaquíes los tenían juntados y ahora en muchas casas se hallan porque los mercan baratos» (p. 57). Los contactos con el Norte de África a través de familiares huidos, facilitó a los valencianos la adquisición de libros. En 1608 fue condenado por alfaquí Gaspar Rahech, porque «de ordinario traya consigo el libro del Alcorán para leer la secta de Mahoma; y tenía en su casa mezquita para enseñarla, y allí acudían muchos moriscos y moriscas a aprender; y que habiéndose juntado doce alfaquines acordaron que les faltaba un libro llamado Hizbalbac, que era un libro grande el qual contenía muy por extenso toda la secta de Mahoma y que no le avía en estos reynos sino en Argel, y determinaron que fuesse por él uno de los mayores alfaquines...» (p. 63).

Otro importante campo de la cultura de la comunidad islámica de Valencia es el científico, y sobre todo, el de la medicina. Las obras de materia médica requisadas por el Santo Oficio valenciano siguen en cantidad a las de tema religioso. Las autoras los estudian en el capítulo titulado “El remedio de la ciencia” (pp. 69 y ss.) así como las actividades de médicos, sanadores, cirujanos. No conocemos bien cómo se formaban intelectual-

mente los musulmanes que ejercían la medicina en el reino valenciano, ni qué prueba tenían que pasar ante sus pares para poder ejercer, pero las autoras muestran que utilizaban al alimón obras árabes y romances. Los documentos por ellas publicados, de recetas y preparados terapéuticos (por ejemplo docs. 67, 81, 86, 105-113, 128, 159, 160) hacen patente un uso de conocimientos médicos latinos (romances) y árabes casi en iguales proporciones. Su conclusión es que los médicos moriscos apenas se diferenciaban de sus colegas cristianos en su disciplina, ni en la práctica ni en la preparación teórica, pues usaban los mismos manuales. Pero en la práctica médica los médicos musulmanes mezclaban la medicina empírica y la magia, que ejercía una gran fascinación sobre la comunidad cristiana. Los cristianos acudían a los médicos musulmanes para prácticas abortivas y conceptivas, para magia amatoria...

Relacionados con la ciencia y los remedios, se cuenta entre los documentos publicados un elevado número que hace referencia a toda una serie de actividades conocidas en su tiempo con diversos nombres, hechicería, sortilegios, encantamientos, talismanes y conjuros, búsqueda de tesoros, adivinación... Relacionados con estos escritos se encuentran también profecías, interpretación de sueños, horóscopos (docs. 91, 127, 146). Hoy englobamos todas estas actividades bajo el término de “magia”, pero la Inquisición las catalogaba con el nombre de “supersticiones”, marchamo que utilizaron igualmente los estudiosos del siglo XIX. Las autoras protestan de que estas prácticas mágicas se consideren parte de la medicina o de la religión islámica: «la falta de textos árabes de tipo estrictamente sanitario (hasta los publicados por ellas) consintió que se tomaran por textos médicos fórmulas mágicas o noticias sacadas de procesos inquisitoriales a curanderos y charlatanes,...imputando a los moriscos valencianos una práctica de carácter supersticioso que nos parece inverosímil» (p. 72). Igualmente y según ellas, la numerología, profecía, talismanes y amuletos «nada tienen que ver con motivaciones religiosas» y desde luego, nada con motivaciones religiosas islámicas. Las autoras insisten en demostrar el, por otra parte bien conocido, hecho de que estas prácticas, incluidas las proféticas, eran habituales también entre los cristianos y judeoconvertos contemporáneos y, aunque no se debía aquello a un fenómeno de contagio o sincretismo, desde luego en ningún caso a una motivación religiosa causada por un deterioro o devaluación del islam. Es decir, las prácticas mágicas o “supersticiosas” nada tienen que ver con el islam. No estoy de acuerdo en absoluto en este punto: la conexión o más bien la indivisibilidad entre magia y religión en la época moderna es comúnmente aceptada por los historiadores desde hace tiempo, cuando menos desde que Keith Thomas publicó en 1971 su *Religion and the decline of magic*. El factor común de todas las prácticas mágicas radica en la pretensión de realizar cosas maravillosas en contra de las leyes naturales, factor que emparenta a la magia con la religión pero también con la ciencia. Del mismo modo

que la religión, la magia constituye una interpretación simbólica de la realidad, así como un sistema de representación dirigido a transformarla. La magia es también, como la religión y como la ciencia, una forma de conocer y dominar el universo. Nadie usa ya el término “superstición”, ni siquiera el de “religiosidad popular”. Las autoras defienden que nos encontramos ante una comunidad plenamente islámica y que estas prácticas mágicas o adivinatorias nada tienen que ver con el islam. La cuestión que no entiendo bien es si creen que el islam de los musulmanes valencianos pertenece al «islam normativo» a pesar de estas prácticas, o que no existe realmente algo que podamos definir como «islam normativo». Volveré sobre esto más abajo. Otro punto que retomaré más adelante: las autoras demuestran el uso de referentes, manuales y libros científicos romances por parte de los médicos musulmanes. Esto, claro está, no tiene nada que ver con sincretismo religioso, pero sí, sin duda, con una cierta hibridación cultural, con una interacción entre ambas comunidades culturales. Ésta y otras cuestiones enlazan con el libro de que damos cuenta a continuación y, en particular, la propuesta de Barceló y Labarta de que la literatura aljamiada es literatura islámica traducida sin más (propuesta que ya ha sido defendida anteriormente, especialmente por G.A. Wieggers) y por lo tanto, ausente de “sincretismo”. Y es que, efectivamente, “sincretismo” no es una buena palabra. Pero, que yo sepa, casi nadie ya recurre a ella.

LÓPEZ-BARALT, Luce, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009, 699 pp.

La autora del libro reseñado es una reputada “aljamiadista” cuya obra ha encontrado un amplio eco, no sólo entre especialistas. En el apretado y grueso volumen que ahora reseñamos, López-Baralt recoge artículos, estudios e introducciones sobre diversos textos aljamiados por ella publicados con anterioridad, pero no meramente reproducidos ahora. Todos ellos están retrabajados y reelaborados, con un esfuerzo enorme de puesta al día y de integración en sus estudios de la bibliografía más reciente. Incluso de revisar sus propuestas no sólo con los aportes de bibliografía posterior, sino con las críticas que se le han hecho. El conjunto constituye un libro sumamente importante, de lectura fluida y clara, atractiva y cuidadosamente editado, por más que, como es inevitable en este tipo de obras, incluya estudios de más entidad que otros. Su intento de alcanzar a un público más amplio es patente, empezando porque las citas y los textos transcritos de la aljamía se ponen a continuación en español actual, lo cual facilita mucho la lectura (aunque engrosa el libro). Todos ellos están dedicados a textos escritos en aljamía, es decir, en romance con alfabeto árabe, y en español, con alfabeto latino. Es lo que implica el marchamo de literatura

aljamiado-morisca: textos producidos por moriscos para lectura de moriscos. López-Baralt los titula de “literatura secreta”, pero se trata a mi parecer más bien de literatura privada, intercomunitaria. La mayoría de los textos procede de Aragón, la región hispánica más productora de literatura aljamiada. Es precisamente este corpus de literatura aljamiada, producida durante el siglo XVI, lo que distingue a la comunidad morisca aragonesa de todas las otras. No estamos pues, ya, en Valencia ni entre musulmanes arabófonos, sino entre una comunidad de musulmanes que hablaban romance y entre la que se encontraban personas, numerosas sin duda a juzgar por los procesos de Inquisición, que leían y hablaban árabe.

Y sin embargo, es muy aleccionadora la lectura consecutiva de estos dos libros reseñados, por otra parte tan diferentes. Efectivamente, la coincidencia de la temática de los documentos de Barceló y Labarta con los textos aljamiados de López-Baralt, es sorprendente: profecías (pp. 181-221), “Magia morisca: bebedizos, talismanes y conjuros” (pp. 237-276), “interpretación de sueños” (pp. 293-333), “Médicos y sanadores” (pp. 347-378), que incluye enumeración de síntomas para diagnosticar ciertas enfermedades, recetas, emplastos y, por último, itinerarios para salir de España y avisos para el camino (pp. 395-422), relatos de “mirabilia” y de *qiṣaṣ al-anbiyā’*. Como se ve, la parte dedicada a la magia y a la sanación constituye más de la mitad del libro. Son, por otra parte, casi los capítulos en que se divide el mencionado libro de K. Thomas: milagros, sanación y medicina, profetismo y astrología... como campos de la vida y del saber en que la religión y la magia se solapan. En cuanto a fuentes jurídicas y religiosas, se hablará más abajo. Es decir, que se puede concluir que la literatura aljamiada es claramente una literatura plenamente islámica y que procede mayoritariamente de traducciones del árabe como afirman Barceló y Labarta, Wieggers y otros: la unidad temática entre ambas obras no es sino una prueba más.

Pero tiene esta literatura un elemento bien diferenciador, que es el uso del romance, un lenguaje común para cristianos y moriscos. Para éstos, los contenidos conceptuales y los valores incluidos en palabras y formulaciones idiomáticas debieron de condicionar la estructura de su pensamiento y producir una, al menos parcial o inconsciente, aceptación de la cultura cristiana e hispana en la que vivían inmersos. El mero uso de la lengua obligaba al que la hablaba o escribía a establecer un diálogo tácito con la cultura que rechazaba o de la que al menos se defendía. López-Baralt detecta y saca buen provecho de este proceso, ya que hace dialogar a los escritos aljamiado-moriscos con los textos árabes, pero también con la escritura española que le fue contemporánea. López-Baralt mantiene que algunos de los originales árabes que no tenían esta intención, al ser vertidos al aljamiado se transformaban en textos proselitistas, incluso polémicos precisamente por ese proceso inevitable de diálogo y participación en algo que se rechaza. Es un fenómeno sumamente interesante. Los textos por ella estudiados

son leídos, entre otras cosas, como armas de resistencia cultural que se producen en un medio permanentemente polémico. Son textos profundamente ambivalentes. López-Baralt habla de procesos de hibridación, de ósmosis (que no de sincretismo) discutiendo y utilizando algunas de las propuestas teóricas que han hecho sobre fenómenos semejantes en sociedades coloniales y post-coloniales, estudiosos tales como Homi Bhabha o Benita Perry. Eso le permite buscar, y percibir, en estos textos ambivalentes e hibridizados el simultáneo antagonismo, el discurso de resistencia. Además de Aḥmad Zarrūq, el *qāḍī* 'Iyāḍ o al-Gazalī, encuentra huellas de las novelas ejemplares renacentistas, del romancero tradicional o de la poesía de Garcilaso o Góngora. Pero es que las fuentes de inspiración de las obras aljamiado-moriscas incluyen también en ocasiones la espiritualidad católica, como demostró ya M^a Teresa Narváez. En su introducción a la obra del Mancebo de Arévalo, Narváez muestra cómo éste hace un uso extenso de la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis e inserta en su texto parte del prólogo de *La Celestina* de Fernando de Rojas. Resuenan desde el texto morisco los principios católicos de la *devotio moderna* unidas a las palabras de Petrarca que Rojas traduce y hace suyas, y que citan a su vez a Heráclito. Un texto islámico, el del Mancebo, construido en buena parte sobre fuentes cristianas. En el extenso estudio que dedica López-Baralt a la novela ejemplar incluida por el «refugiado de Túnez» en el famoso manuscrito S-2 de la colección Gayangos (p. 495 y ss.) muestra cómo esta obrita pertenece tanto en elaboración como en fuentes a la literatura española de la época, al estar salpicada de versos de Lope de Vega y de Garcilaso, entre otros, porque utiliza el argumento de uno de los *Sueños* de Quevedo, porque hace referencia a imágenes y simbologías de la pintura española de la época, la cual sin duda conocía y le gustaba. La novela está, por otra parte, incluida en una miscelánea del mismo autor en que se encuentran regulaciones islámicas canónicas sobre el matrimonio (objeto de un capítulo dentro del libro reseñado, pp. 537 y ss.) y las que el creyente debe seguir en materia de ablución ritual, oración, ayuno, etc. Cronológicamente uno de los últimos vestigios de literatura morisca, la obra del llamado «refugiado en Túnez» es producto de un largo proceso de interacción cultural.

La traducción, el uso de la lengua española en alguna de sus versiones vernáculas, traza pues una diferencia esencial con los documentos estudiados por Barceló y Labarta. Si la mayoría de los textos aljamiados provienen, no obstante lo dicho, de traducciones del árabe ¿quién hacía esas traducciones? Sin duda los alfaquíes. La puesta a punto de una técnica de trasladar el árabe al aljamiado, la existencia de un sistema de transliteración estandarizado y una comunidad de uso de terminología religiosa, implica, por lo pronto, unos contactos y unos acuerdos entre alfaquíes, los «guardianes del islam». Implica también unas decisiones acerca de qué era necesario o aconsejable traducir del árabe (recuérdese a Yça de Guebir y su traducción del Corán al romance). Todo ello es objeto del siguiente libro.

MILLER, Kathryn A., *Guardians of Islam. Religious authority and Muslim communities of Late Medieval Spain*, Nueva York, Columbia University Press, 2008, 276 pp.

Con este libro seguimos en Aragón, en el valle del Ebro, pero volvemos a las fuentes en árabe (aunque también aljamiadas) y a los textos jurídicos. Está dedicado, como indica su título, a las necesidades de las comunidades aragonesas del siglo xv en tanto que comunidades musulmanas, y a los esfuerzos de sus líderes para guiarlas y preservarlas como tales. Se abre el libro con una larga cita del Mancebo de Arévalo en la que este relata su reunión en Zaragoza con unos siete ulemas y veinte musulimes, unos ocho años después de la conversión obligatoria (es decir, en torno a 1532-33) donde discuten cuestiones tales como la importancia de la fe sobre las obras ahora que es imposible realizar un acto fundamental para la guía de la comunidad, como es la llamada pública a la oración. A partir de ese comienzo, Miller expone claramente su objetivo: se trata de establecer las maneras y modos en que los líderes religiosos mudéjares guiaban a sus comunidades en la práctica del islam dentro del territorio cristiano y cuál era la autoridad y la capacidad legal de los alfaquíes. Ello implica mostrar cómo se consideraban a sí mismos y cómo cumplían con su papel de guardianes y de árbitros de la ley islámica en territorio cristiano, cómo establecían su autoridad y quién o qué les confería legitimidad para dictar resoluciones jurídicas, para arbitrar, para desempeñar su papel de liderazgo religioso. Miller pone de manifiesto los contactos entre alfaquíes aragoneses y sus colegas de territorio islámico (norteafricano o granadino) y muestra cómo las comunidades aragonesas y sus alfaquíes se sentían pertenecientes a la *umma*. Cómo se presentaban a sí mismos y a sus comunidades ante el resto de las regiones islámicas circundantes e intentaban vencer la desconfianza y reticencia de los ulemas *mālikíes* de estas regiones.

El intento decidido por parte de la autora es contestar estas preguntas partiendo de los propios vestigios de estas comunidades, es decir, de las fuentes árabes que se han conservado. La cosecha nueva es muy pequeña: glosas en márgenes y en colofones de manuscritos, fetuas (todas ellas, salvo una, ya conocidas), sermones... Muy poco, en este sentido, que no conociéramos ya por los trabajos de P.S. van Koningsveld, G.A. Wieggers, Alfonso Carmona (que es quien, en este campo, ha hecho en los últimos años las aportaciones más importantes) y otros. Se encuentra paliada de manera interesante una parte de esta carencia por la utilización de fuentes norteafricanas, aunque éstas también ya conocidas. Miller ha sido extraordinariamente cuidadosa y minuciosa en reunir y conectar entre sí todas las briznas, en releer los documentos conocidos. Tiene buenas ideas y buenas preguntas, su discusión está bien anclada en la bibliografía contemporánea y redacta de una manera ágil y fluida. Pero la falta de fuentes primarias

confiere a su libro una cierta liviandad, lo deja algo vacío. Con esas buenas preguntas se debe retornar a los materiales presentados ahora por Barceló y Labarta, donde se encuentran buena parte de las respuestas y desde luego documentación que apoya y completa alguna de las conclusiones de Miller. Los aportados por ésta trazan las redes de contactos entre alfaquíes y sabios mudéjares en general, y sus esfuerzos por encontrar, copiar, hacer circular y, desde luego traducir, textos islámicos. La resistencia y permanencia de esta comunidad en el islam radica en la actuación de estos sabios y en su voluntad decidida de definir y redefinir sus conexiones con la tradición islámica. Como Barceló y Labarta, Miller insiste en demostrar que no nos hallamos ante una minoría que practica un islam devaluado y fragmentado sino, muy al contrario, que busca de manera imaginativa y tenaz el seguir practicando y perteneciendo al islam dentro de su situación de musulmanes que habitan en *dār al-ḥarb*.

La autora se vale, mejor que de la idea de «islam canónico» de los conceptos de centro y periferia, proponiendo que el islam mudéjar se entendería mejor utilizando conceptos como el de Geertz de «islam local». En mi opinión, los libros reseñados muestran un grado y un modo de conocimiento y práctica del islam que no difirió en absoluto, en lo que a mis conocimientos alcanzan, del de sus contemporáneos magrebíes, siempre haciendo las salvedades a que obligan (salvedades muy importantes sin duda) el hecho de estar sometido a un poder político cristiano y, en la misma medida, el hecho de que nos encontramos ante poblaciones predominantemente rurales, raramente ciudadanas. Pero los libros hasta ahora reseñados diseñan conjuntamente un islam (local, si se quiere) que coincide con el magrebí contemporáneo, basado en dos pilares principales: un anclaje en las fuentes jurídicas por un lado y, por otro, una práctica religiosa que tiene que ver con el sufismo, el profetismo, la magia. Los especialistas del siglo XVI norteafricano han puesto de manifiesto también estos rasgos: desde Douuté a Vincent Cornell. En lo que al Magreb se refiere, este segundo pilar del islam local suele englobarse con el nombre de “marabutismo” o de “sufismo”.

Las características tan limitantes del islam hispano producidas por su inclusión en la *dār al-ḥarb*, unidas a la pérdida de la lengua árabe produciría a lo largo del siglo XVI, tanto en Aragón como en Castilla (que no en Valencia), la desintegración parcial de estas comunidades y su asimilación, parcial también, a la sociedad cristiana. Quizá tuviera algo de razón el rebelde morisco de las Alpujarras, Aben Aboo, cuando decía que «quien pierde su lengua pierde su fe». Pero sobre todo creo que el que se den por supuestas la devaluación y empobrecimiento del «islam tardío español» (en términos de Bernard Vincent) radica en que tenemos un patrón mental de un islam canónico tal y como vino a establecerse mucho más tarde, al menos a partir del siglo XIX y sobre todo, con las independencias y los sistemas homogéneos de enseñanza en los países musulmanes del área medi-

terránea, incluida la alfabetización generalizada. Es más útil, desde luego, pensar en términos de «islam local», definido regional y temporalmente. Por otra parte, y en lo que a historiadores se refiere, no creo que exista otro (es decir, que existan sino «islames locales»), pues ninguno de los libros mencionados explican en qué consiste ese referente implícito, sin duda ideal, de un islam central, canónico, pleno o puro.

ECHIVARRÍA ARSUAGA, Ana (ed.), *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, Serie “Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus” —EOBA—, XV, Madrid, CSIC, 2008, 570 pp.

Este libro, más atento a la historia social que cultural, incide y completa muchas de las cuestiones tratadas en los libros reseñados más arriba: forman, entre todos ellos, una especie de puzzle con piezas que encajan curiosamente y vienen a producir una imagen a la vez muy completa y muy novedosa de las minorías islámicas en territorio cristiano. Tiene este libro un espectro espacio-temporal muy amplio, puesto que comienza en tiempos post-almohades y abarca a todas las áreas con población musulmana de la península (incluido Portugal), todo ello tratado por aquellos que están en la actualidad produciendo trabajo original y novedoso sobre la base de nuevas fuentes documentales. Las diversas contribuciones tienen todas un nivel considerablemente alto, lo cual es difícil de conseguir en una obra colectiva. También es de remarcar que se unen aportaciones basadas sobre fuentes cristianas (la mayoría) con otras que explotan fuentes y documentación árabe (Carmona, Jones, Wieggers, Calero, Zomeño). La trayectoria abierta en periodo post-almohade se cierra con una excelente aportación de Luis Bernabé Pons sobre el Mancebo de Arévalo, ese personaje importantísimo que parece enhebrar todos los libros reseñados y cuya obra parece tener algo que decir acerca de todos los problemas considerados. Se trata, por tanto, de un libro interesante, sólido, bien planeado e introducido por Ana Echevarría. El engarce consiste en considerar a las minorías islámicas a través de historias singulares de personas, familias o redes de familias (aquí cabría tener en cuenta el capítulo dedicado a “Redes familiares” del libro de Labarta y Barceló) lo cual supone en realidad, y para el periodo mencionado (s. XIII al XVI) necesariamente un estudio de élites. No hay información suficiente para “biografiar” a otro tipo de gentes, aunque Barros ha hecho, en su contribución sobre Portugal, un estudio contrapuesto muy interesante entre zonas rurales y urbanas, y Zomeño nos permite dilucidar la actuación concreta de una mujer de la Granada nazarí a lo largo de todo su periplo vital, que termina en la Granada mudéjar, sobre todo en cuanto a sus posibilidades de administrar su propio patrimonio.

nio. Pero supone parte del interés del libro este foco sobre los grupos preminentes: unas minorías consideradas a partir de sus elites y del papel desempeñado por ellas dice mucho de unos grupos generalmente considerados ajenos al poder y carentes de él, a menudo incluso acéfalos, carentes de una identidad que no sea la conferida por la sociedad cristiana. Pone de manifiesto también, no sólo las diferencias entre grupos (regionales, por ejemplo) sino también el abanico de opciones personales, de cuáles fueron las elecciones vitales y las variadas maneras individuales o familiares de afrontar situaciones crecientemente endurecidas por la legislación cristiana, por la conquista del territorio o por la conversión inminente. Los alfaquies son, como vamos a ver, de nuevo, los grandes protagonistas del libro pero no los únicos. El liderazgo dista de ser solamente religioso, pero es en el religioso donde se manifiestan más claramente las ambigüedades y los dilemas.

El intento de remontarse hasta las postrimerías de las grandes invasiones del siglo XIII y hacerlo a través de individualidades y familias es el que se revela más difícil, pero comprende dos estudios excelentes de Linda Jones y Alfonso Carmona que consideran rupturas y continuidades, la movilidad o la permanencia de determinados grupos sociales, la emigración a Granada principalmente. Ahí, a través por ejemplo de la obra de Ibn al-Jaṭīb, encontramos a familias de hombres de religión y de fe, como los Banū Sīd-Būna, presentes en el libro de Barceló y Labarta. Aunque más tardío cronológicamente, en el estudio de Ángel Galán sobre los alfaquies que permanecieron en Granada después de la conquista, esta vez con unas fuentes no árabes sino castellanas, mucho más completas, se elucidan varias de estas cuestiones, en particular la contribución de los alfaquies al paso de una sociedad musulmana a unas estructuras cristianas.

Las redes entre familias de mercaderes y comerciantes, el doble papel de algunas de ellas en la diplomacia, son aspectos tratados en algunas de las contribuciones más interesantes (Carmona, Ruzafa, Salicrú) pues ponen de manifiesto los diferentes usos que una elite letrada y económicamente privilegiada podía conferir al uso de la lengua árabe y, por lo tanto, sobrevivir con ella o hacer de ella un modo de supervivencia. Ponen, sobre todo, de manifiesto, que no todas las elites mudéjares eran elites religiosas.

Pero como he dicho, más de un tercio de la obra está protagonizada por los alfaquies, cuyo liderazgo se hace patente a partir de 1450, cuando los «alcaldes mayores de moros» comienzan a dejar de ejercer jurisdicción sobre los musulmanes. Varias de las contribuciones examinan el cambiante papel de los alfaquies a medida que las autoridades jurisdiccionales cristianas van apoderándose de atribuciones que antaño les pertenecían (Cattos, Echevarría). Su figura no es sólo de «guardianes del islam» sino que tuvieron un papel determinante en el proceso de pactos de rendición frente a los cristianos a la vez que en el mantenimiento de la legalidad islámica.

Todo esto queda perfectamente de manifiesto en varias contribuciones, pero en particular la de J.P. Molénat que presenta las profusas consultas a alfaquíes tanto de dentro del reino de Castilla como de Granada realizadas nada menos que por la Chancillería de Valladolid a la hora de juzgar una cuantiosa partición de herencia conforme a la ley islámica. La función de los alfaquíes como copistas, traductores o, en general depositarios de una tradición intelectual que hemos visto en los libros antes reseñados, se manifiesta en éste con particular claridad en el estudio que M. Isabel Calero dedica a al-Īyayār, un alfaquí de Cútar (Málaga) del que se ha encontrado un pequeño lote de tres manuscritos con contenidos legales, personales, poemas con contenidos proféticos, sermones y hadices y, como no podía ser menos, un manuscrito de magia. Como se ha visto por el libro de Miller, no es fácil hallar datos de copistas y autores, pero en su estudio sobre literatura de polémica religiosa, Wieggers aporta preciosos datos sobre el alfaquí Muḥammad al-Qaysī o ‘Alī al-Garīb, alfaquí también, copista y adaptador. Pero es que además los alfaquíes son también los intermediarios cualificados a la hora del paso de sus comunidades a la conversión, como se observa en la formación de concejos dominados por nuevos conversos de moro en aquellos lugares donde la población de origen musulmán era mayoritaria, de manera que se encuentran en los cargos concejiles las mismas familias que en los cargos de las aljamas precedentes (Barquero, Galán, Molénat). A esta situación colaboran los reyes con la concesión de hidalguías, no sólo a las antiguas aristocracias granadinas, sino a lo que el conde de Tendilla llamó «hidalgos alfaquíes» entre los que se encuentran los que contribuyeron a la conversión de sus comunidades en distintas zonas de Castilla y Aragón (Echevarría, Galán, Calero, Bernabé Pons). La contribución de Galán sobre los alfaquíes granadinos que compaginan una labor de guía de su comunidad con una de negociación con las autoridades cristianas, y todo ello a base de una labor de traducción, es particularmente interesante.

En fin, es este un libro interesantísimo que pone de manifiesto procesos de una enorme complejidad. La ambigüedad de alguno de ellos, y en particular las actuaciones de múltiples facetas de los alfaquíes, tal y como se manifiestan en distintas caras del poliedro representado por estos cuatro libros, aún debe proporcionarnos muchas sorpresas, así como la creciente recuperación de documentación en árabe en lugares de Castilla donde se da por supuesto que nunca existió. La propia Ana Echevarría, junto con Rafael Mayor, da prueba de ello en la reciente publicación de unas actas en árabe de una reunión que tuvo lugar en Toledo a fines del siglo xv. (“Las actas de reunión de una cofradía islámica en Toledo, una fuente árabe para el estudio de los mudéjares castellanos”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 2010, en prensa). Mi propio trabajo sobre moriscos castellanos pone de manifiesto una función semejante a la de los alfaquíes aragoneses por parte de los alfaquíes castellanos, y una perduración del

conocimiento del árabe entre ellos hasta los años de la expulsión. Una reevaluación de los contenidos culturales y religiosos de las minorías islámicas peninsulares (tanto antes como después de los diferentes decretos de conversión obligatoria) está pues teniendo lugar con independencia del conocimiento de sus funcionamientos y características sociales y económicas que hasta ahora, era el privilegiado.

Por último, un comentario de carácter formal. Los dos libros aquí reseñados de profesoras americanas están bellamente editados, cuidados en cuanto a papel y tipografía y escritos de una manera que claramente refleja la intención de acceder a un público cualificado amplio. Los dos libros de autoras españolas y producidos por instituciones académicas españolas no reúnen esas características, tampoco desde el punto de vista de la escritura. Sólo serán accesibles a un número muy pequeño de especialistas que es a los que va dirigido. Es una pena.