

que tenga con frecuencia concordancia de plural en los textos traducidos por García Sanjuán. Así, la expresión '*alà waladī*' hay que entenderla como «en favor de mi descendencia», y no «en favor de mi hijo», como él traduce (p. 157 *et passim*). Y, del mismo modo, no es correcto traducir «el hijo de las hijas», sino «los hijos, o la descendencia de las hijas». En este sentido, traducir la expresión '*alà waladī wa-awlādi-him*' como «en favor de mi hijo y sus hijos» (p. 159) supone no haber deducido, a partir del pronombre afijo *-him*, que *walad* es plural, y no haber tenido presente que *awlādi-him* significa «los hijos de ellos», no «sus hijos» con el sentido de «los hijos de él». Tampoco anda acertado cuando transcribe '*alà banī*' (p. 162) en lugar de '*alà baniy-ya*', y además lo traduce inexplicablemente como «en favor de mi hijo», en singular.

Para terminar de comentar el libro de A. García Sanjuán, quiero añadir unas observaciones más: a veces emplea la expresión «donó un habiz», fórmula que parece indicar que hizo donación de un habiz ya constituido, cosa jurídicamente imposible; sería mejor traducir la expresión *habbasa hubus(an)* por «instituyó un habiz» (el verbo *habbasa* no tiene el significado de «donar»). En la pág. 61 indica que varias fetuas hacen referencia a casos planteados en la localidad de Balliš, que García Sanjuán afirma que se trata de Vélez Málaga; pero nada en el texto nos permite asignar tal topónimo con total seguridad a esa población malagueña; por el contrario, algunos indicios en esos textos, como el carácter fronterizo de la población, y la inseguridad de esa frontera por el acoso de cristianos que obligó a desalojar algunas aldeas, me hacen pensar que se trata más bien de Vélez Rubio, en Almería. En la pág. 102 traduce «la versión de Aşbag respecto a la opinión de Ibn al-Qāsim sobre el comercio en territorio enemigo», cuando en realidad es «la opinión de Ibn al-Qāsim que Aşbag transmite en el libro de la '*Uthbiyya* que trata del comercio en territorio enemigo».

ALFONSO CARMONA

LA NUEVA *TAFSIRA* DEL MANCEBO DE ARÉVALO (COMENTARIOS A LA EDICIÓN DE MARÍA TERESA NARVÁEZ CÓRDOVA)

MANCEBO DE ARÉVALO, *Tratado [Tafsira]*, edición, introducción y notas de María Teresa Narváez Córdoba, Madrid: Trotta, 2003, 460 pp.

Dentro de la producción escrita de mudéjares y moriscos, posiblemente ninguna obra individual ha despertado tantas expectativas como la del Mancebo de Arévalo. La ya centenaria atención crítica que se le ha dispensado, desde el trabajo de Pascual de Gayangos en 1839¹, había descubierto a un

¹ «Language and Literature of the Moriscos», *British and Foreign Review*, VIII (1839), 63-95.

personaje completamente original dentro del contexto de la literatura aljamiada. Prácticamente todas sus facetas —lingüística, biográfica, testimonial, doctrinal...— lo convertían en un punto y aparte dentro del fondo de manuscritos aljamiados, más apegados en general al trasvase al castellano de los restos del fondo doctrinal islámico atesorado por los moriscos aragoneses. La crítica moderna sobre el escritor de Arévalo, iniciada por L. P. Harvey en los años cincuenta del siglo XX y acompañada por otros autores en los años posteriores, abundó en las primeras impresiones del arabista español y distinguió nuevas y muy sorprendentes facetas de este escritor castellano radicado en Aragón: su carácter de radical creador lingüístico, su testimonio de los reductos culturales moriscos en la Península, sus enigmáticos mensajes espirituales islámicos, etc. Entre estas facetas, ocupan un lugar destacado los espectaculares descubrimientos, a cargo respectivamente de G. Fonseca y de M. T. Narváez, de que el Mancebo hacía uso extenso para su discurso islámico de la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis, y de *La Celestina* de Fernando de Rojas, lo que de nuevo arrojaba una muy peculiar luz sobre el autor. Del mismo modo, la revisión de la espiritualidad del Mancebo de Arévalo, situada por María Jesús Rubiera en la estricta contemporaneidad física y mental de los espirituales españoles de finales del siglo XV y principios del XVI, y la hipótesis de la misma autora acerca de un posible origen judeoconverso del Mancebo, volvía a colocar su obra en el foco de una crítica fascinada por los múltiples enigmas suscitados por el autor.

Los textos del Mancebo de Arévalo, sin embargo, no eran conocidos más que parcialmente a través de las transcripciones que iban apareciendo en diversos artículos a lo largo de años. Pese a que esos trabajos analizaban facetas fundamentales de los textos aljamiados del Mancebo y alguno de ellos ensayaba caracterizaciones globales de toda su obra, la realidad textual en la que se movía el lector era siempre parcial. Pero esta situación está al fin cambiando con la aparición de las ediciones de dos de las obras mayores del Mancebo: la *Tafsira*, realizada por María Teresa Narváez Córdova², y que es a la que se dedicarán las páginas que siguen, y la *Relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*, a cargo de Gregorio Fonseca³.

Reputada especialista en la literatura aljamiada y en el Mancebo de Arévalo, a quien ha consagrado importantes trabajos, M. T. Narváez, profesora de literatura española en la Universidad de Puerto Rico, ofrece en este libro la transcripción del manuscrito aljamiado J LXII del Instituto de Filología del CSIC de Madrid, el cual, aunque no porta título encabezándolo, se denomina en varias ocasiones a sí mismo como «tafsira», o también «breve tafsi-

² Mancebo de Arévalo, *Tratado [Tafsira]*. Edición, introducción y notas de María Teresa Narváez Córdova, Madrid: Trotta, 2003.

³ Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2003. Fue el objeto de su tesis doctoral en la Universidad de Oviedo (1987).

ra» —nada mal para un volumen de unas 450 hojas—. La transcripción del manuscrito (p. 103-406), jalonada por notas de tipo textual, va precedida de un estudio preliminar de la autora (p. 13-96) y seguida por un glosario (409-422) y una abundante bibliografía (423-456), que abarca las variadas lecturas necesarias para abordar al Mancebo. Sólo se echan en falta en ella algunos títulos recientes de L. P. Harvey, en torno a algún aspecto particular o de visión global de la figura y la obra del Mancebo de Arévalo⁴, así como el trabajo de M. J. Rubiera Mata acerca del proceso de «cristianización» del mensaje islámico del Mancebo y que contiene sugerentes datos sobre una posible reconstrucción del ambiente en el que se formó el Mancebo, como ese Estudio Particular de fundación franciscana que existía en Arévalo en el siglo XV, donde eran admitidos los cristianos nuevos y en donde pudo adquirir su saber humanístico y su cercanía a la *devotio moderna* encarnada en el libro de Kempis⁵.

Por delante vaya el juicio positivo hacia el libro de M. T. Narváez: se trata de un trabajo importante y muy necesario por distintos motivos, en el que la autora ofrece a los lectores tanto el texto completo del Mancebo de Arévalo como un denso estudio introductorio en el que plantea los principales rasgos y enigmas de su obra. De forma prudente y certera advierte la autora de que, dadas las características de su edición, el estudio preliminar no puede abarcar sino de forma resumida la pluralidad de aspectos que se desprenden de la obra del Mancebo, remitiéndose a un libro en preparación que todos esperamos. De la misma manera, el glosario queda nutrido por una selección muy representativa del peculiar estilo del de Arévalo, selección espigada por M. T. Narváez de entre las más de 1.300 voces que señala tener recogidas y cuya inclusión completa posiblemente habría desbordado la buena intención de la más complaciente editorial. Mas en este caso concisión y selección no van en demérito del libro, puesto que la autora consigue abordar con precisión los aspectos más importantes de la obra del Mancebo de Arévalo, presentando las posturas de los especialistas, incidiendo en análisis anteriores suyos y ofreciendo un balance crítico equilibrado. También, como cabía esperar de su rigor, pasa revista a los numerosos enigmas de toda índole que siguen acuciando a todo aquel que se acerca al Mancebo, ofreciendo, allí

⁴ Harvey, L. P., «Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la *taqīya* por los moriscos», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), 225-234 y, en inglés, *Aljamía*, 8 (1996), 40-43; «El Mancebo de Arévalo and his Treatises on Islamic Faith and Practice», *Journal of Islamic Studies*, 10:3 (1999), 249-276; «La literatura aljamiada», *VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. Actas*, Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. II, 849-859.

⁵ Rubiera Mata, M. J., «El Islam cristianizado de los moriscos castellanos en época de Carlos V», *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, vol. I, 469-485.

donde es posible, sus sugerencias de solución o, en todo caso, pistas para ulteriores indagaciones. Como ella misma bien señala, pasarán años antes de poder descifrar de forma adecuada un texto como la *Tafsira*.

Por lo que toca a la transcripción del texto aljamiado, M. T. Narváez opta por seguir con el sistema que ha venido utilizando desde hace algunos años y que sigue mayormente el que propusiera L. P. Harvey en 1956. Su voluntad ha sido «intentar facilitar la lectura, pero alterando lo menos posible el texto» (p. 99), por lo que su edición recoge todos los grafemas plasmados en el manuscrito. Lo cierto es que en todos los textos aljamiados, y particularísimamente en los del Mancebo de Arévalo, esa dicotomía se antoja de precario equilibrio. El interés —perfectamente lícito— de resaltar los rasgos filológicos de los manuscritos aljamiados, ha solido ir en detrimento de una facilidad de lectura de los textos, asaeteados de signos diacríticos, llaves, letras voladas y demás auxiliares; por otro lado, los textos concebidos, no menos lícitamente, para una lectura amplia y rápida, como los pergeñados por los arabistas del siglo XIX y principios del XX, eran acusados de falsear la realidad lingüística del original. Como la autora bien señala, hoy no existe consenso a la hora de plantear un sistema unificado, posiblemente porque depende de lo que cada uno quiera resaltar como fundamental de un texto. A unos no deja de sorprender en cierta manera encontrar un texto del siglo XVI o del XVII con letras rodeadas de puntos y rayas, pero hay que ser también consciente de las dificultades que entraña transcribir un texto que reproduce en grafía árabe un sistema fonológico castellano, alejado además, en ciertos aspectos del habla actual. La transcripción de M. T. Narváez, impecable en la aplicación de sus criterios, posiblemente no ayuda mucho en este sentido al lector no especialista, quien, aparte de encontrarse con puntos y rayas arriba y debajo de las letras, o de tropezarse con innumerables —k— y —w— en un texto del XVI, se encuentra con palabras a las que les han crecido vocales o semiconsonantes internas, las vocales anaptíticas y consonantes epentéticas obligadas en aljamiado, que carecen sin embargo de valor fonético. La lectura del texto se hace en ocasiones muy despaciosa, incluso cuando uno ha interiorizado el sistema, y obliga a veces a leer la misma palabra o frase en más de una ocasión, y esto no es precisamente una ventaja añadida en un extenso y difícil texto como el del Mancebo⁶. Con excelente criterio entonces ha asumido M. T. Narváez la necesidad y la tarea de realizar una versión modernizada del manuscrito que pueda alcanzar a un mayor número de lectores.

⁶ Únicamente alguna minucia de lectura: en p. 107 «abunda šineš» ¿no sería «abundaš(i)o(neš)»? y en p. 133 «šin pelemente» ¿«šipelemente» (= simplemente)?; en p. 153: «eš ušanssa de mmuslimeš a loš kuwarenta diyyaš detallar loš kabelleš i dar el pešo delloš», supongo que debe de ser «de tallar (= de cortar) loš kabelleš»; en p. 155, «no berá paš el ke ará dišpenšaš šobre laš fadaš aýenas», creo que ha de ser «no berá pašmo» (la última sílaba está algo caída respecto del renglón en el manuscrito).

La transcripción ofrecida, sin embargo, sí ayuda al especialista a discernir y reflexionar sobre ciertos aspectos tocantes al Mancebo de Arévalo. Como bien señala Narváez, los numerosos aragonesismos del manuscrito del CSIC, imposibles de atribuir a un nativo de Castilla, delatan la mano aragonesa del copista principal del texto, que casi con seguridad pertenecerá a finales del siglo XVI o a los albores del XVII. Aparte de los aragonesismos, la intervención del copista ha de justificar seguramente también la mala intercepción de algunos vocablos peculiares (¿también las frases en latín mal escritas o el nombre de algún personaje?): pero además, es necesario insistir sobre el hecho de la modificación voluntaria que sufrieron los textos del Mancebo por parte de sus primeros lectores en Aragón, que seguramente estaban tan desconcertados como sus ulteriores lectores modernos, como delata el manuscrito J XII también del CSIC: «Y anxi mesmo lo hallamox en otro libro en la Ribera que se llama el breve compeño, que fue sacado de un mancebo muy sabio y de un alfaquí con él, y fue corregido de los xabiox de Aragón y de los alfaquix por quanto el autor del libro era castellano y de gran çençia en el adin del alislam»⁷. Cuál fue el nivel de esta corrección sobre los textos originales es algo que todavía queda por elucidar en toda su extensión. Y esto nos lleva además a otro punto, no frecuentemente tratado: la naturaleza del texto original. Creo lógico suponer que el Mancebo de Arévalo escribiría en caracteres latinos y sólo más tarde sus textos se «aljamiarían» por parte de escribas aragoneses: esto podría explicar, aparte de algún fragmento en particular, la enorme vacilación y las numerosas variantes que se dan, no ya en las palabras romances, sino en los términos árabes, algo más raro a esos niveles dentro de los textos aljamiados. Si el Mancebo escribía en caracteres latinos un arabismo, pongamos «almusiba», ¿cómo la escribía el copista —o el «corrector» aragonés— si quizás no andaba ducho en árabe: con *sīn*, *šīn* o *šād*? Acierta plenamente en mi opinión M. T. Narváez cuando adjudica al haber del Mancebo la casi total ausencia de los arabismos sintácticos y semánticos usuales en los textos aljamiados y también varios fragmentos de los que se desprende un impoluto y a veces elegante castellano, pero la desviación lingüística aún ha de ser trazada desde un texto original. ¿Entraría en este capítulo la ubérrima, y no menos libérrima, utilización del *tašdīd* en el texto?

Ya se ha señalado que en el estudio introductorio M. T. Narváez hace un enorme esfuerzo por dar cuenta de los aspectos fundamentales de lo que se sabe (poco) y de lo que se supone (bastante más) sobre la vida y las obras del Mancebo de Arévalo. Lo cierto es que la autora logra plenamente su objeti-

⁷ Cito a través de Ribera, J. y Asín, M., *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid: E. Maestre, 1912, p. 71. La cursiva es mía. El «breve compeño» se refiere al *Breve compendio de nuestra santa ley y sunna*, escrito por el Mancebo de Arévalo con la colaboración del alfaquí navarro Ibrāhīm de Reminño, manuscrito de la Universidad de Cambridge estudiado por L. P. Harvey, quien prepara su edición.

vo y el lector queda informado con bastante justicia de los avances que la crítica ha realizado sobre el autor morisco. De esta manera, se pasa revista a lo que se conoce y se discute sobre las circunstancias vitales del Mancebo: origen y educación, radicación en Aragón, cronología de su obra, colaboración con el alfaquí Reminño, movilidad geográfica y carácter testimonial de los ásperos tiempos para el islam en Aragón y España. A continuación, la autora se centra de lleno en el texto de la *Tafsira* y se va deteniendo en los principales elementos que trasluce su contenido. Así, se incide en su carácter de miscelánea de descripciones, consejos y normas, que lleva a Narváez a proponer el marbete de *adab* como el más ajustado para su caracterización. Se pasa también revista a las fuentes que utiliza, tanto las esperables (ʿĪsā ibn ʿYābir, Ibn al-ʿYallāb), como las sorprendentes (Kempis, *La Celestina*), así como las que dice utilizar (ʿUmarbey, Almorabey o al-Gazzālī). Una novedad que la autora había presentado recientemente gira en torno a ese Ibn ʿArabī tantas veces citado como autoridad en cuestiones de práctica religiosa y que Narváez adjudica de forma convincente no al célebre místico andalusí originario de Murcia, sino al cadí sevillano Abū Bakr ibn al-ʿArabī⁸. La utilización de fuentes cristianas para su discurso islámico es naturalmente resaltada por M. T. Narváez como uno de los rasgos más propios del Mancebo, quien cómodamente «islamiza» los contenidos de Kempis o de Rojas en función de sus contenidos ascéticos y morales de carácter general, atribuyéndolos a otras autoridades. Parecería que nos halláramos ante un antecedente del sefardí de Amsterdam Abraham Pereira (m. 1699), cuyos tratados judaicos están repletos de la literatura cristiana de su tiempo, llegando a utilizar en obras como *La certeza del camino* o *Espejo de la vanidad del mundo* pasajes enteros de Fray Luis de Granada, Diego de Estella, Juan Márquez y Diego Saavedra Fajardo, «judaizando» su contenido y sin mencionar nunca sus verdaderas fuentes⁹.

Al otear los numerosos temas que el Mancebo va desgranando en su *Tafsira*, M. T. Narváez se detiene algo más en un pasaje del texto a cuenta de los posibles conocimientos de la mística islámica del autor castellano. Se trata del pasaje acerca del *innās* y del *annas*, el despertar y la somnolencia espirituales, como disposiciones interiores del hombre que el Mancebo de Arévalo define con metáforas de tipo corporal y que Narváez relaciona, aun con las debidas precauciones, con la tradición musulmana de la gota negra que todo hombre (a excepción del Profeta Muḥammad) posee en el corazón y con el uso místico (Suhrawardī, Ibn al-ʿArabī —ahora sí el de Murcia—)

⁸ Narváez, M. T., «Notas a la presencia de Ibn Al-ʿArabī en la obra del Mancebo de Arévalo», A. Temimi (ed.), *Mélanges Luce López-Baralt*, Zaghouan: FTERSI, 2001, vol. II, 529-533.

⁹ Den Boer, H., *La literatura sefardí de Amsterdam*, Alcalá de Henares: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, 1995, 114-115. Vid. Méchoulán, H., *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinosa. Estudio y edición anotada de La certeza del camino de Abraham Pereira, Amsterdam 1666*, Salamanca: Universidad, 1987.

del sueño espiritual, manifestado por el sudor y el vapor, como propicio para la iluminación interior. Es sin duda una interpretación novedosa, extraordinariamente sugerente y que aguarda mayores y más pormenorizadas investigaciones, no sólo en torno al significado último de esos conceptos, sino también a su plasmación por el Mancebo en un texto de índole física y que parecería más bien extraído de algún tratado de medicina.

El carácter testimonial de la *Tafsira*, como privilegiada lente de la vida interna de los moriscos en la primera mitad del siglo XVI, es justamente destacado por M. T. Narváez a lo largo de las páginas de la introducción. Ninguna otra fuente nos ofrece las noticias, los detalles y los parlamentos con los que nos regala el Mancebo: desde los ancianos que vivieron y aún tienen muy presente la caída de Granada (Venegas, la Mora de Úbeda, °Alí Sarmiento) hasta los personajes con los que se topa (Nuzay Kalderán o los propios °alimes aragoneses que, en la impresionante reunión que inaugura el manuscrito, solicitan al Mancebo que componga su obra), todos sirven al Mancebo para extraer su ansiada enseñanza islámica. El cuadro que con mano diestra dibuja M. T. Narváez, sin poder ser completo por lo ya expuesto, nos ofrece un panorama mucho más rico, complejo y multiforme de las comunidades moriscas de lo que los testimonios al uso podían hacernos sospechar, con moriscos protegidos por el rey (°Alí Sarmiento: yo sí creo en su refugio en un lugar tan recóndito pero tan espectacular como Algecira del Conde / La Algecira de Castellote en Teruel¹⁰), moriscos que conservan buena parte de su hacienda y sus bibliotecas islámicas, y moriscas sabias en el islam refugiadas en su casa de Granada (La Mora de Úbeda) o recorriendo los caminos (Nuzayta Kalderán: ¿cuál sería su origen, que ella ha abandonado por el odio de los suyos?).

El comentario de todos los detalles y sugerencias que va esparciendo M. T. Narváez desbordaría la extensión permisible de estas páginas. Solamente quisiera abordar aquí un tema que se encuentra entre las más recientes aportaciones de la crítica: el supuesto origen judeoconverso del Mancebo de Arévalo y su familia, propuesto por M. J. Rubiera Mata¹¹. Este origen, y una posterior conversión al islam, podrían explicar —y resumo en lo básico la argumentación de M. J. Rubiera— la abundante y no virulenta mención de los judíos en la obra del Mancebo, su recurso frecuente al encuentro con

¹⁰ Rubiera Mata, M. J.: «Un extraño enclave morisco en el Maestrazgo turolense: Alcira de Castellote», *Studium. Revista de Humanidades. Homenaje al profesor Antonio Gargallo Moya*, 4 (1997), 237-243. Una intriga más respecto a este personaje: si por condescendencia real puede mantener su creencia islámica y, de hecho, parece comportarse ante el Mancebo como un musulmán consciente y practicante de su fe, ¿por qué su apellido cristiano? ¿Sería una forma más de camuflaje? Seguramente un estudio de la onomástica familiar del Conde de Aliaga y Castellote, Juan de Híjar, al que pertenecía el lugar, nos podría ofrecer alguna pista al respecto.

¹¹ «Nuevas hipótesis sobre el Mancebo de Arévalo», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12 (1995), 315-323.

judíos y a la cita de libros y fuentes judías (sean ciertas o no es algo secundario ahora) o su manejo de ciertos términos como «Adonai» o «Dio» (o «Barasid» —*Bereshit*, el Génesis— en el *Sumario*). M. T. Narváez valora esta opinión, pero no la comparte: para la profesora americana, el musulmán de Arévalo habla de los judíos como de una comunidad ajena que sigue ritos rechazables, aunque con la actitud fraternal del musulmán respecto a las gentes del Libro. Para ella, estaríamos ante un fenómeno de solidaridad de dos comunidades perseguidas, por más que el acceso del Mancebo y de otros personajes a fuentes hebraicas muestra un desconocido hibridismo. Pero lo cierto es que la presencia de elementos judíos en las obras del Mancebo de Arévalo es patente y abundante, y resulta difícil adscribirlos todos a una actitud de solidaridad interreligiosa. Ya hace años me sorprendió el texto de la *Tafsira* estudiado por la propia M. T. Narváez en el que se identificaba a al-Andalus como una «nueva Israel» caída por los pecados de sus habitantes¹², paralelismo bello pero completamente insólito, creo, en un musulmán. Igual de inusual es citar «laš yyerraš de los *chentileš*» (p. 180, cursiva mía), de las que hay que huir, para referirse a quienes no son cristianos o judíos. Y es que más allá del uso de fuentes, lo que parece es que el judaísmo fuera algo familiar para un Mancebo todavía «con dientes de mamantío» (*dixit* la Mora de Úbeda) en el islam. Cuando habla de alguna ceremonia presuntamente no usual, esto es, que él no ha podido contemplar, los elementos que la dibujan son a veces sorprendentes; es el caso de un consorcio general (?) de muftíes en La Meca con ocasión del *ḥayy*, en el que se realiza una visita en forma de séquito encabezado por la «tihara» y cerrado por «un Alqur’ān mmuy garande kon un inššeniyyo a modo de ṭahhona o rruweda i ban leyendo la šubelanssa dīkretal» (p. 197 de la edición): ¿no parece una referencia más que al Corán a un rollo de la Torá (*Sefer Torá*)? De la misma forma, el acceso que el Mancebo parece tener a casa de judíos donde consulta libros, situación de la que no hace falta ponderar su peligrosidad, es arduo de atribuir a una simple camaradería entre grupos minoritarios: hace falta una relación bien estrecha para poner de esa manera la seguridad propia en manos de otra persona. Quizá el Mancebo recurría a lo que había oído en su entorno familiar a la hora de hablar de ciertos asuntos, quizá lo aprendió de determinadas lecturas, tan particulares como lo era la propia *Celestina*, y lo aplicó a sus obras para redondear un retrato de hombre docto ante los musulmanes aragoneses. No lo sabemos. Pero la huella judía en sus escritos es nítida, al igual que la cristiana: sin embargo, mientras ésta se explica con cierta soltura por la Biblia, Kempis o las predicaciones (el Mancebo también parece asiduo de los religiosos cristianos), la pátina mosaica es de más complicado tálante.

¹² «Mitificación de Andalucía como “Nueva Israel”: el capítulo “Kaída del-Andaluziyya” del manuscrito aljamiado la Taḥṣira del Mancebo de Arévalo», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX (1981), 143-167.

La última parte del estudio introductorio de M. T. Narváez está dedicada a la lengua y al estilo del Mancebo de Arévalo, forjador sin duda, como señala con tino la autora, del castellano más extraño del Siglo de Oro. Aunque, como se dice, no se ha hecho todavía un estudio lingüístico exhaustivo del lenguaje del Mancebo, ni un balance detenido de su voluntad de estilo, cierto es que M. T. Narváez caracteriza a la perfección ambos aspectos: el castellano del Mancebo, oscilante entre la elegancia y la farragosidad, llega a ser ininteligible en diversos pasajes, fundamentalmente por su personalísima creación de vocablos, verdadera piedra de toque del *savoir faire* mancebiano. El Mancebo, consciente como es, junto con Ibrāhīm de Remin̄yo, de hablar con luz nueva de cosas antiguas, hace de su (y nunca mejor empleado el posesivo) vocabulario el espejo de la renovada espiritualidad que explica; y el árabe, el castellano o el latín, sus lenguas de naturaleza, religión y cultura, se ponen al servicio de una creación léxica única. Única y desconcertante, sin continuidad y con la que hemos perdido contacto. No se trata, además, de que los neologismos hayan sido creados de forma personal desde determinadas lenguas, es que los términos parecen acoger dentro de sí de forma cambiante diversos significados desde su étimo original.

De esta originalidad tenemos un adecuado y abundante ejemplo en el glosario final, que nos ofrece la selección de 342 entradas hecha por la autora, seguida de su significado, más o menos seguro, más o menos tanteado y, en el caso de los arabismos, de su posible étimo árabe (por cierto que las graffías árabes del libro es de los raros aspectos que habrían de ser revisados: algún travieso *yinn* parece haber trasteado a sus anchas). En este glosario se hace patente la necesidad de investigaciones y propuestas que iluminen el origen de ciertos vocablos que nos hacen aún andar a oscuras. Y como no quisiera ser achacado de que una cosa es predicar y otra muy distinta dar trigo, me gustaría sugerir alguna propuesta, siempre con carácter provisional y sujeta a comprobaciones por extenso:

— «buṭaṭiba» debe de ser el español «putativa» en el pasaje: «María no tuvo incendio carnal y por eso dicen los arábigos que no la tocó el estímulo de la carne y que fue [*putativa*] espiritual, que hablando en buen romance quiere decir ladrona que hurtó los gustos espirituales y quedó su gusto corporal infecundo» (p. 37: cito la versión modernizada de M.T. Narváez), esto es, según mantienen cristianismo e islam, que el engendramiento en ella quedó alejado de cualquier tentación carnal.

— «almusiba» como mal, desgracia o pesar («ešta error anda tan šuwelta que kawsa almūsiba a loš buwenos musliymeš», p. 135), debe de provenir de *mušiba*, «desgracia», «mal».

— «tiyabero», como algo que se guarda en La Meca, aparece en la *Tafsira* (p. 197) y en el *Breve Compendio* en un pasaje parecido, hablando del «tiyabero ssūnal en Maka, eškiribto eñ-unaš hočaš de metal más balankaš ke la palata i dentoro de una alkubta (*sic*) de mármol kon una tela de hьерro por šu wwuarda», por lo que parece definir no un lugar que guarda algo, sino

la propia cosa que es guardada. En el *Breve Compendio* aparece la variante *ti^caber*, que creo que es la forma correcta, y que ha de derivar de *ta^cbīr* «interpretación», «declaración», «explicación»: es decir, una exposición de la sunna que estaría custodiada por muftíes en un receptáculo mequí.

— «Tarwakar» y sus derivados en el Mancebo, parece contener la idea de «complacerse», «detenerse con fruición». Así en el *Breve Compendio*, sobre el día del Juicio: «¿Pues quién no temerá tan espantoso subido? ¿Quién se tarwaka de tan espantosa soledad?»; y en la *Tafsira*, también sobre el mismo día: «Allāh no olvida šino a loš inkuruweñoš. A todoš diyyo parsida ŷeneral, no aperešuwra ni tarwwakó a nadi, ni adelantó ni adormesiyó a nadi. A todoš diyyo parsida ŷeneral y-una mišma libertad» (p. 203). Con este significado podría estar construido a partir de la raíz *r.w.q.* «ser limpio», «ser puro», y también «contentar», «encantar».

Como se ha señalado, es difícil recoger y comentar todas las sugerencias que se derivan de la lectura de un libro como el de M. T. Narváez, a quien hay que agradecer el arduo trabajo que revelan estas páginas. Al regalo que supone la totalidad —por fin— del texto de la *Tafsira*, hay que añadir el mérito del esfuerzo hermenéutico de la autora. Libro a partir de ahora de referencia obligada en su ámbito, en él explicación e interpretación se aúnan muy bien para presentar los trazos de un misterio llamado Mancebo de Arévalo. Las investigaciones que todavía restan por hacer —numerosas, como juiciosamente recuerda M. T. Narváez—, tienen una nueva y sólida base con este libro.

LUIS F. BERNABÉ PONS