

## RESEÑAS

ABOU EL FADL, Kh., *Rebellion & Violence in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. IX + 391 pp.

El libro es un análisis del discurso legal sobre la ley de la rebelión (*aḥkām al-jawāriy wa-l-ḡuḡāt*) y del bandidaje (*ḥirāba*) en el Islam que pretende ser obra de referencia en la materia, revisión de ideas sostenidas durante mucho tiempo acerca de la actitud de los juristas musulmanes frente al poder político y fuente de inspiración en la elaboración de leyes que regulen el derecho del Estado a utilizar la fuerza y la represión del terrorismo en los estados musulmanes contemporáneos. El libro es además un exhaustivo estudio acerca de la «filosofía» del discurso legal islámico, en el que se van desgranando sus dinámicas internas vistas a la luz de su relación, estrecha aunque indirecta, con el contexto histórico en el que surge.

En la Introducción (pp. 1-7) el autor delimita y justifica los objetivos de su trabajo de forma altamente convincente. En el capítulo I (8-31) se exponen las principales generalizaciones realizadas por los investigadores modernos acerca del quietismo y excesivo pragmatismo político de los juristas musulmanes, con el resultado de una imagen distorsionada, que es atribuida a varios factores. Entre ellos se cuentan la falta de estudio profundo de la doctrina sobre la rebelión, de la cultura jurídica en la que surge el discurso sobre la rebelión y muy en especial, de la práctica lingüística de los juristas. Se pone de manifiesto igualmente la tendencia de los investigadores por una parte a asimilar activismo político con rebelión armada y por otra, a ignorar que muchos juristas no sólo expresaron abiertamente su descontento con el poder y se negaron a cooperar con él, sino que participaron activamente en revueltas contra él. La actitud de los juristas musulmanes, terminará por concluir el autor, no puede ser clasificada como quietista, sino como legalista.

En el capítulo II (32-61) se describe el proceso a través del cual quedaron establecidos los fundamentos doctrinales de las leyes de la rebelión, a partir de las conocidas como *āyat al-baḡy* y *āyat al-ḥirāba* (*Corán*, XLIX, 9-10 y V, 33-4 respectivamente), sentando las bases sobre las que posteriormente se estableció la ley de la rebelión. En el capítulo III (pp. 62-99), se pasa revista a los principales acontecimientos históricos que culminaron en la *miḥna*, momento en el que la cultura jurídica había desarrollado un corpus de jurisprudencia que requería un grado considerable de entrenamiento y competencia para ser dominado y había ido adquiriendo un carácter corporativo que suponía un reto para el poder legislativo y ejecutivo del califa. El Capítulo IV está dedicado a la etapa de elaboración de *aḥkām al-ḡuḡāt*, a lo largo de un proceso descrito por Abou El Fadl como un proceso creativo, que no inventivo, de construcción y reconstrucción a partir de precedentes doctrinales e históricos

*Al-Qantara* XXIV, 1 (2003) 239-265

puestos al servicio de los argumentos legales, y cuya fuerza motivadora fueron las rebeliones tempranas de los Compañeros del Profeta, de los ʿalīes y de los ʿabbāsīes. La primera exposición sistemática de la ley de la rebelión la llevó a cabo al-Šāfiʿī. En el capítulo V se aborda la etapa de difusión de esta doctrina en los siglos IV/X y V/XI, durante la cual, algunos de los aspectos de la doctrina elaborada por al-Šāfiʿī fueron reformulados y definidos con mayor precisión, de manera que se refinó su carácter técnico. En este proceso participaron esencialmente los juristas šāfiʿīes, destacando la contribución de al-Māwardī. Los ḥanbalīes adoptaron pronto la doctrina šāfiʿī sobre la rebelión, pero de forma imperfecta e imprecisa. Los ḥanafīes la incorporaron también a sus discursos, pero oponiéndole objeciones de forma sistemática, al tiempo que contribuían a precisar la diferenciación entre rebeldes y bandidos; aunque nunca mantuvieron una actitud completamente uniforme, entre ellos se hizo predominante una posición menos tolerante hacia los rebeldes que la de las demás escuelas, destacando la exposición de Abū Bakr al-Šarajī. Los mālikīes no empezaron a diferenciar netamente entre la rebelión y el bandidaje hasta el siglo XII, cuando se elabora una doctrina de conjunto sobre el tema tras ser incorporada, aunque de forma limitada, la doctrina šāfiʿī sobre la rebelión por parte de los juristas occidentales del siglo XI que viajaron a Oriente. Sin embargo, la posición mālikī más sistemática, coherente y equilibrada entre el bandidaje y la rebelión, integrando elementos šāfiʿīes y zāhirīes, está representada por Ibn ʿAbd al-Barr, que nunca salió de al-Andalus. Para Abou El Fadl, el hecho de que en al-Andalus la legitimidad omeya no fuera cuestionada, podría explicar que hasta el XI, el interés de los juristas mālikīes radique más en el bandidaje que en la rebelión. No se plantea, sin embargo, si los ecos de la pugna entre los *ahl al-raʿy* y los *ahl al-ḥadīṯ* pudieron influir en la reticencia a incorporar unas doctrinas que quizá eran asimiladas con las posturas del bando de los tradicionalistas.

Frente a las escuelas sunnīes, los šīʿīes y zāhirīes representan una contra-tradición profundamente ideológica, centrada en la justicia de la causa de los rebeldes y que no separa la cuestión moral y teológica de la justicia del gobernante del asunto legal del trato debido a los rebeldes. El representante más importante de los zāhirīes es Ibn Ḥazm, cuya doctrina acerca de la rebelión se caracteriza por una actitud intolerante hacia los gobernantes injustos. Hasta qué punto ésta es una posición original dentro de su escuela es difícil de precisar, puesto que los escritos del fundador de la misma, Dāwūd b. ʿAlī, no se conservan. El lector familiarizado con la historia de al-Andalus se pregunta, no obstante, si al tratar del gobernante injusto, Ibn Ḥazm estaba o no pensando en los reyes de taifas y si en el hecho de que su postura al respecto sea más radical que la de otros juristas de su entorno, tuvo algo que ver su fuerte adhesión a la causa omeya. Entre los šīʿīes, las figuras que intervinieron en la elaboración de un discurso sobre la rebelión fueron los imāmīes Abū ʿĀfar al-Ṭūsī, Abū l-Qāsim al-Musāwī y al-Šarīf al-Murtaḍā, y el ismāʿīlī al-Qaḍī al-Nuʿmān.

El capítulo VI está dedicado al proceso de revisión y reconstrucción a gran escala de la doctrina sobre la rebelión posterior al siglo XI. Según Abou El Fadl, en el caso de los mālikíes y los ḥanbalíes, ese proceso respondió más que a un contexto socio-político determinado, a los imperativos de la cultura legal, mientras que en el caso de los šāfi'íes y los ḥanafíes, se trató de una respuesta a los acontecimientos históricos. Teniendo en cuenta, sin embargo, que dos de los juristas de mayor relieve para el desarrollo de la doctrina sobre la rebelión en el siglo XII, Abū Bakr Ibn al-°Arabī y Averroes, son mālikíes y que Abou El Fadl apenas presta atención al contexto político en el que se desarrolla la actividad de ambos, habría que aceptar con reservas que el discurso mālikí respondiera esencialmente a los imperativos de la cultura legal.

A pesar de la significativa variedad de tendencias, al autor le ha sido posible establecer dos grandes líneas: 1) La de los juristas tradicionalistas, quienes frente a la cada vez más evidente disparidad entre cultura legal heredada y realidad política deciden no reaccionar. 2) La tendencia revisionista, formada por juristas que perciben el alejamiento entre teoría y realidad como un elemento deslegitimador y destructor del poder moral de la autoridad legal de las escuelas y reaccionan modificando partes sustanciales del discurso sobre *aḥkām al-bugāt*. Al primer grupo pertenecen los ḥanbalíes y algunos šāfi'íes y ḥanafíes. Los mālikíes representan una tendencia especial que es tratada separadamente.

En la escuela mālikí, Ibn Rušd el abuelo desarrolló la justificación teórica que allanaría el camino hacia la adopción de la doctrina šāfi'í de la rebelión, al tiempo que sistematizó y desarrolló la doctrina mālikí sobre el bandaje. En su doctrina se precisa la diferenciación entre bandidos y rebeldes, pero queda aún difusa la distinción entre rebeldes y sectarios y no se adopta la terminología propia de la doctrina sobre la rebelión. La intervención de Ibn Rušd el abuelo abrió las puertas a las dos grandes contribuciones genuinamente mālikíes al discurso sobre la rebelión. La primera y más importante fue la de Abū Bakr Ibn al-°Arabī, quien adoptó la terminología y los conceptos de los juristas de las otras escuelas, logrando una definición precisa de la categoría de rebelde, netamente diferenciada de la de bandido. La segunda contribución es la de Averroes, quien centra su atención en las consecuencias teológicas y legales de la rebeldía: «el que se rebela basándose en una interpretación religiosa no puede ser considerado un infiel y no debe ser tenido por responsable de las consecuencias de sus actos» (es inevitable sospechar que estuviera intentando proporcionar justificación a la revolución almohade). Más tarde, el mālikismo se divide en una tendencia revisionista y otra tradicionalista, haciéndose la segunda prácticamente indistinguible del tradicionalismo de las demás escuelas. Juristas tardíos continuarán ignorando las doctrinas de los *aḥkām al-bugāt*. La exposición considerada clásica de la versión tradicionalista de la doctrina mālikí sobre la rebelión es la del jurista egipcio al-Qarāfi (sobre cuyo pensamiento jurídico véase Sh.

Jackson, *Islamic Law and the State*, reseña de D. Serrano Ruano en *Al-Qanṭara*, XX (1999), 554-7).

Tradicionalistas y revisionistas compartieron una misma preocupación por limitar el espectro de las leyes de la rebelión para excluir ciertas acciones de su cobertura.

En el capítulo VII se analiza el desarrollo de las doctrinas sobre la rebelión no sunníes, las cuales, a través de los *ʿibādīs* y de los *šīʿes imāmīs* y *zaydīs*, se hicieron en gran medida indistinguibles de las sunníes, como muestra también D. Stuart en su libro *Islamic Legal Orthodoxy. Twelver shiite responses to the Sunni Legal System* (véase nota bibliográfica de M. Fierro en *Al-Qanṭara*, XXI (2000), 511-23).

El capítulo VIII es un examen de la práctica lingüística de los juristas. En él la lengua es definida como el principal instrumento de la técnica de los juristas, arte mediante el cual intentan negociar la realidad, producir dominios de verdad y frustrar reclamaciones de verdad o de realidad. El lenguaje es también el medio primordial a través del cual la cultura jurídica se define, perpetúa y reforma, construyendo sus propios rituales, hábitos, paradigmas y simbolismos y constituyéndose así en un ente semiautónomo. Según Abou El Fadl, el análisis cuidadoso de la lengua de los juristas revela que generaron un discurso extremadamente sutil y sofisticado sobre la rebelión que afirmaba el principio legal general de que los que ocupan el poder deben ser obedecidos, pero con reservas y excepciones que, en realidad, hacen la aplicación del principio general muy complicada.

El colonialismo abre una fase de ruptura con la cultura jurídica precedente, interrupción que se continúa en el período post-colonial y la etapa de los estados nacionales, traducándose en una pérdida de independencia y por tanto de poder negociador y creativo por parte de los juristas. En la actualidad, los *aḥkām al-bugāt* han sido excluidos de los sistemas legales de todos los países islámicos arabófonos, al contrario que la ley del bandidaje y el lenguaje de «causar corrupción en la tierra» y sólo el tiempo dirá si un mejor conocimiento de la ley de la rebelión desarrollada por los juristas musulmanes del período clásico permitirá que los *aḥkām al-bugāt* influyan, al menos moralmente, en la regulación de los conflictos de poder y en el tratamiento de los delitos de terrorismo.

DELFINA SERRANO RUANO

AVEMPACE, *Il regime del solitario*, a cura di Massimo CAMPANINI e Augusto ILLUMINATI, testo arabo a fronte, Milán: Biblioteca Universale Rizzoli, 2002, 276 pp.

Se trata de la primera versión italiana, en edición de bolsillo, con texto árabe del *Tadbīr al-mutawahḥid* de Avempace, precedida de una introducción sobre la vida y la obra del autor.

La introducción incluye una conveniente revisión crítica de bibliografía anterior tanto en árabe como en lenguas occidentales.

En la sección dedicada a la biografía, los autores se unen a la necesidad de matizar la imagen del período almorávide transmitida por la propaganda almohade. Echo en falta, sin embargo, referencias a la polémica entre Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī y Avempace, bien documentada gracias a los estudios de A. J. Elamrani-Jamal y E. Tornero. Echo en falta igualmente referencia al volumen VIII-2 de la *Historia de España Musulmana Menéndez Pidal* gracias al cual *Los Almorávides* de J. Bosch Vilá ya no constituye «l'única ricostruzione complessiva delle storia almoravide» (p. 8).

La sección dedicada a la obra de Avempace se divide en dos apartados. El primero se centra en la doctrina del intelecto y de la conjunción, analizada a partir del «Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre», de la «Carta del adiós» y del «Tratado del entendimiento agente». El segundo apartado incluye una síntesis y un análisis del contenido del «Régimen del solitario».

El texto árabe se reproduce a partir de la edición del *unicum* de la Biblioteca Bodleiana de Oxford a cargo de M. Fakhry, aunque en la traducción se siguen las variantes de lectura de M. Asín Palacios, que también editó la obra en 1946. Las variantes de lectura de la edición de M. Ziyāda de 1978 son juzgadas menos relevantes que las de Asín. Respecto a la edición de J. D. °Alawī de 1983, no se ha podido contar con ella.

Existiendo buenas traducciones previas en lenguas occidentales como las de M. Asín Palacios y J. Lomba, Campanini e Illuminati proceden con prudencia al presentar este trabajo más como una puesta a disposición del público italiano del texto del *Tadbīr al-mutawahhid* que como una aportación novedosa en la interpretación del mismo. No obstante, puesto que se ha seguido la fuente árabe y dadas las constantes muestras de seriedad y rigor, hay que dar la bienvenida a esta iniciativa que si bien no supone un avance fundamental en el conocimiento actual del texto, contribuye a su mayor difusión y aprovechamiento.

DELFINA SERRANO RUANO

BARRIOS AGUILERA, M., *Granada morisca, la convivencia negada. Historia y Textos*, Granada: Editorial Comares, 2002. 600 pp.

Durante los últimos diez o quince años, la producción de historiadores modernistas sobre el reino de Granada viene siendo copiosísima y muy variada. No sólo sobre el asunto de mudéjares y moriscos, sino también sobre otros aspectos que acaban estando relacionados, o sirven para elucidar, el primero: repoblación, repartimientos y apeos, hacienda, las nuevas bases institucionales y económicas, la transformación de las ciudades... Sobre la base de abundante y novedoso material de archivo, contamos ahora con una

bibliografía amplísima que en algunos aspectos ha cambiado muy sustantivamente lo que se sabía sobre el reino de Granada en el siglo y medio de su transformación desde una sociedad islámica a una castellana y cristiana, ésta a su vez, evolucionando desde el Renacimiento a la Contrarreforma. La bibliografía de la que hablo, tan abundante como dispersa, desigual, claro está, en calidad, publicada en revistas locales o libros de escasa difusión, en actas de innumerables congresos de los que no siempre se tiene noticia, es muy difícil de seguir y de actualizar.

M. Barrios ha contribuido notablemente a esta bibliografía (para citar sólo libros, recuérdese su *Moriscos y repoblación en las postrimerías de la Granada islámica*, Granada, 1993, su estudio preliminar a la edición del libro de Heredia Barnuevo (1741), *Místico ramillete*, Granada 1998, o el más reciente, *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras*, Granada, 2001, sin olvidar la codirección de la *Historia del Reino de Granada*, Granada, Universidad y Legado Andalusi, 2000) y además ha desempeñado una notable labor como director del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. Por lo tanto está en condiciones inmejorables para emprender la tarea que es el objetivo del presente libro: una síntesis actualizada y globalizadora del estado de los conocimientos sobre Granada en el lapso de tiempo que se extiende entre los diez últimos años de la guerra de conquista a la segunda repoblación llevada a cabo como consecuencia de la expulsión de los moriscos a raíz de la guerra de las Alpujarras; como colofón, el asunto de los Plomos del Sacromonte.

Además de sintetizar todo lo aportado en los últimos lustros, poniendo de manifiesto qué obliga a revisar, Barrios realiza además un notable esfuerzo de reflexión y de definición conceptual unido a propuestas interpretativas personales que dan una dimensión añadida a esta obra. No es una síntesis en la que el autor ceda la palabra a los estudiosos o resuma una tras otra las propuestas hechas por aquellos sobre los temas que trata. Es un libro escrito con voz propia, en la que el autor pone de manifiesto su interpretación o su toma de postura en cada uno de los asuntos tratados, lo cual hace más viva su lectura e induce a la reflexión y a la discusión.

El libro está estructurado con el fin de hacerlo fácilmente accesible al lector no especialista (incluso no historiador) o al estudiante. Está dividido en capítulos que no tienen notas al pie de página y que están acompañados, cada uno de ellos, de un apéndice de bibliografía comentada y de una colección de textos escogidos y de ilustraciones. Se divide en cinco partes: la primera se titula «Prólogo mudéjar», y abarca desde las postrimerías del Emirato nazarí hasta Cisneros, la segunda está dedicada a las bases económicas, sociales e institucionales del reino durante el llamado «Siglo morisco», la tercera a los aspectos religiosos de los moriscos, a los conflictos de identidad y a la acción de los cristianos, entre represión e intentos de evangelización. La cuarta, a la Guerra de las Alpujarras, la expulsión y la segunda repoblación, la quinta a los «legados» de la cuestión morisca, es decir, la cultura del

reino y los Libros Plúmbeos. Cierran el libro «Unas consideraciones provisionales a modo de epílogo», en las que el autor hace balance subrayando los puntos que han sido revisados o incluso radicalmente alterados, marcando los problemas que quedan planteados y las lagunas sin cubrir en el actual estado de la cuestión, y añade una completísima bibliografía.

Queda claro a través de la lectura de este libro que los grandes avances se han hecho en los aspectos materiales de la sociedad granadina: las bases económicas y hacendísticas, el ascenso y la diferenciación social, la formación de oligarquías locales, la lucha entre los nuevos poderes y los señores... La gran laguna continúa siendo, en proporción, la Guerra de las Alpujarras, así como diversas cuestiones culturales y religiosas, sobre todo las que tienen que ver con la conformación de la Contrarreforma en la capital, Granada, de la cual se han tratado hasta ahora prioritariamente los aspectos artísticos, urbanos, formales... más que los ideológicos, sin que tengamos además suficientemente en cuenta la diferencia entre la ciudad y la vida en las regiones rurales más remotas, en particular, la Alpujarra. La integración cultural e ideológica de la ciudad de Granada en el modelo castellano es muy distinta a la de las otras tierras del reino. Grandes avances se han hecho también en la religiosidad morisca y en las diferencias de grados de asimilación. La puesta a contribución de nuevas fuentes, en particular las notariales (frente a las tradicionalmente usadas, las inquisitoriales), así como de nuevas metodologías que hacen nuevas preguntas a estas fuentes, abre todo un panorama de moriscos asimilados e integrados, incluso formando parte de las oligarquías de la nueva sociedad cristiana.

En cuanto a las variadas actitudes mentales e ideológicas de esta nueva sociedad, es muy sugestivo el análisis de los martirios de cristianos causados por moriscos alpujarreños en la víspera de la Navidad de 1568. Estos han sido objeto de un libro de M. Barrios que he mencionado más arriba, que ha abierto un campo de investigación apenas explorado. En ese libro, en el que se editan las famosas Actas de Ugíjar que recogen los martirios, se ponen de manifiesto una serie de cuestiones de gran interés que Barrios desarrolla en el libro aquí reseñado: la utilización de los poderes civiles y eclesiásticos de tales martirios para buscar la cohesión entre la nueva población repobladora, procedente de tan diversos lugares, y darles una mitología devocional común; la asunción de los descendientes de los mártires de un verdadero liderazgo social, que sería un elemento vertebrador de la nueva sociedad y que, como la mitología devocional, ayudaría a integrar no sólo a los repobladores de varia procedencia, sino a éstos con los originarios de repoblaciones anteriores. Por último, la conexión realizada por el arzobispo Pedro de Castro de estos mártires con los antiguos San Cecilio y Santiago, como instrumento de legitimación de la continuidad eclesiástica de Granada. Y llegamos así hasta la cuestión de los Plomos, donde tantos aspectos quedan por desvelar.

Sirva este tema de los mártires alpujarreños de ejemplo de los muchos a tener en cuenta en este libro, de enorme riqueza y utilidad. Sólo es de lamen-

tar que también éste sea publicado por una editorial poco conocida y que probablemente tendrá unos canales de difusión mucho menores que los que el libro merece.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

BERKEY, J. P., *Popular preaching and religious authority in the medieval Islamic Near East*, Seattle: University of Washington Press, 2001. 143 pp.

El estudio de la predicación y los predicadores en el mundo islámico ha venido recibiendo una considerable atención desde la época, ya lejana, en que Thomas Arnold publicó su clásico *The Preaching of Islam*. A la bibliografía existente se añade ahora la obra objeto de esta reseña, que plantea una serie de cuestiones de gran interés para el conocimiento de las sociedades islámicas clásicas: desde la definición de la ortodoxia islámica o de la religiosidad popular hasta el concepto de autoridad religiosa y los métodos de control y difusión del conocimiento.

El libro se compone de cuatro capítulos, precedidos de una introducción y seguidos por unas conclusiones. Su hilo conductor lo compone el estudio de dos tratados de polémica en torno a la actividad de los *quṣṣāṣ*. El primero de ellos, compuesto por Zayd al-dīn al-ʿIrāqī (m. 806/1404), se ha conservado únicamente a través de las extensas citas de al-Suyūṭī y del autor de un ms. inédito (conservado en la British Library) y anónimo, aunque Berkey lo considera obra del sufí egipcio ʿAlī b. Muḥammad b. Wafāʾ (m. 807/1404). En este segundo texto se responde a las críticas de Zayn al-dīn al-ʿIrāqī en contra de los predicadores «populares». Ambos autores personifican las actitudes de dos mundos no siempre coincidentes pero que no por ello se excluyen mutuamente: mientras que al-ʿIrāqī es un tradicionalista cuya carrera se desarrolla en el ambiente «oficial» de los ulemas egipcios, ʿAlī b. Muḥammad pertenece a una famosa familia de sufíes, fundadora de una cofradía mística de gran popularidad.

Lo que Berkey se propone es estudiar ese debate entre un atacante y un defensor de la actividad de los predicadores populares, situándolo en un contexto histórico y geográfico amplio. Acogiéndose a la terminología acuñada por Marshall Hodgson, el período estudiado cubre el «Período Medio» de la historia del Islam (ss. v/XI-IX/XV), aunque hay referencias anteriores. Geográficamente, el centro de la discusión es Egipto, y especialmente el del período mameluco que Berkey conoce bien y al que ha dedicado su obra anterior (*The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton, 1992).

La polémica entre al-ʿIrāqī y ʿAlī b. Muḥammad a propósito de los *quṣṣāṣ* no era nueva. En el capítulo 1, Berkey estudia las primeras manifestaciones de la desconfianza hacia los predicadores populares, que se sitúan en época muy temprana, así como su continuidad, representada en autores

como Ibn al-Āwzī o Ibn al-Ĥāyĥ, entre otros muchos. La persistencia en la crítica indica tanto el temor de los ulemas hacia prácticas que caían fuera de su control y que consideraban a menudo como perjudiciales, como la permanente presencia de esas prácticas, debido a su mayor capacidad de atracción hacia las capas mayoritarias de la población. A pesar de las limitaciones del material conservado, Berkey consigue, en el capítulo segundo, ofrecer un extenso panorama de la actividad de los predicadores y, lo que es más notable, del contenido y las características de sus prédicas. Los temas identificados tienen un alto índice narrativo (*qiṣaṣ al-anbiyā'*, vidas de Mahoma y de sus Compañeros), pero también delimitan un espacio religioso singular: renuncia, muerte y salvación. De ahí, la intensa y lógica relación entre predicación popular y movimientos sufíes, que para Berkey es una de las razones que explica mejor la censura, en ocasiones muy severa, que la predicación merece a determinados ulemas.

En los capítulos 3 y 4, el acento se pone en el contexto social y político de la predicación y sus relaciones con el mundo del conocimiento —es decir, con los ulemas. A este propósito se insiste en que la cuestión principal en torno a los predicadores era su situación marginal respecto a los mecanismos de control social y religioso. En otras palabras, mientras que los ulemas habían elaborado fórmulas reconocidas, aunque flexibles, para adquirir esa cualidad, los predicadores populares escapaban a otro reconocimiento que no fuera el de sus oyentes, constituyendo por tanto una amenaza potencial para el poder político (y a veces, muy real, como se observa en alguno de los ejemplos citados por Berkey). Por otro lado, los ulemas que también eran predicadores y en algunos casos, con un considerable éxito popular, deseaban poner freno a lo que consideraban excesos de sus competidores menos cultivados. En último término, por tanto, la polémica acerca de la predicación popular traduce la lucha por asegurarse la autoridad religiosa que, en una sociedad islámica clásica, se obtiene a través del conocimiento (*ilm*). Las diferentes posturas de al-Īrāqī y Ālī b. Muḥammad reflejan la distancia entre la transmisión organizada y contrastada de los conocimientos —territorio privilegiado de los ulemas— y la posibilidad de adquirirlos de una forma menos rígida, a través del consejo y el reconocimiento de la adecuada dirección espiritual o de los sueños admonitorios. En conclusión, la censura contra los predicadores populares es un excelente caso de estudio sobre la autoridad religiosa en el islam, puesto que en él confluyen los mecanismos de construcción y reproducción del mundo de los ulemas, la presencia de corrientes espirituales y místicas con un potencial reivindicativo y subversivo y, finalmente, la utilización política de las tensiones sociales e intelectuales. Para Berkey, la lucha de los ulemas contra las innovaciones y prácticas como la predicación popular fue parte del proceso mediante el cual pretendieron controlar una tradición religiosa que, precisamente porque no existían instituciones y mecanismos formales de autoridad, era intrínsecamente multiforme y variada (p. 94).

La aportación más importante de esta obra es, sin duda, haber recobrado uno de los escasos testimonios —el texto de ʿAlī b. Muḥammad b. Wafāʾ— que permiten recuperar las voces disidentes de un pasado del que casi siempre nos ha llegado, en exclusiva, la versión más «oficial». En este caso, la tradición escrita en contra de los *quṣṣās*, y a la que pertenecen autores tan ilustres como Ibn al-ʿYawzī, Ibn Taymiya o al-Suyūṭī, se enriquece con un texto insólito, que a pesar de su rareza, permite imaginar la existencia de un público receptivo a sus argumentos. J. Berkey ha conseguido situar ese texto en un contexto de implicaciones múltiples, y lo hace de forma clara y sintética, sin desviarse de su objetivo. Muchas cuestiones secundarias quedan, por tanto, solamente apuntadas, provocando la curiosidad del lector. A mí, por ejemplo, me habría gustado saber más acerca de la consideración de la narración como *bidaʿ*, a la que se alude brevemente (p. 30) y que convendría quizá contrastar con la inserción de *ḥikāyāt* en muchos textos de carácter piadoso. La voluntaria concisión de esta obra no esconde, sin embargo, la riqueza de la reflexión sobre la que se asienta, y que hace de su lectura un ejercicio estimulante y generador de reflexión.

MANUELA MARÍN

CHRISTYS, Ann, *Christians in al-Andalus, 711-1000*, Richmond: Curzon Press, 2002. 231 pp.

Cet ouvrage est tiré de la thèse et des récentes recherches d'Ann Christys (Université de Leeds) sur les chrétiens d'al-Andalus entre la conquête arabe et la chute du califat de Cordoue. Depuis l'ouvrage fondateur de F. J. Simonet, la *Historia de los mozárabes en España* (1897), il s'est écrit quantité d'articles sur la question, de nouvelles sources ont été mises à la disposition des chercheurs, mais aucune synthèse d'ensemble n'a vu le jour. Ann Christys démontre que l'examen minutieux des sources et leur insertion dans un contexte plus large réservent encore des découvertes et des éclairages nouveaux sur l'histoire de la Péninsule ibérique avant l'an mille.

Le propos d'Ann Christys est de partir des textes chrétiens andalous, seuls susceptibles de nous donner accès au discours propre de la communauté: «This book is a history of the christians of al-Andalus which places special emphasis on their own words» (p. 7). Influencée par les recherches concernant l'impact de la conquête coloniale sur les populations autochtones (George Balandier pour l'Afrique ou Serge Gruzinski pour le Mexique), elle se propose de redonner la parole aux vaincus de la conquête arabe: «reconstruct the subject people's view of reconquest (p. 12)». La mémoire et la «richesse de la société chrétienne d'al-Andalus» auraient été occultées par l'histoire officielle arabe et par la Reconquête («obscured by the Reconquest and the return to writing in Latin», p. 11). L'application au contexte andalou

du schéma de la colonisation peut surprendre, car le statut de *dhimmī* assure une autonomie théorique fort éloignée de celle du colonisé. De même, il est difficile d'imposer la thèse d'une destruction de la mémoire «mozarabe» par les chrétiens du Nord comme un postulat évident: or cet argument n'est jamais étayé lors de la démonstration. Malgré les interrogations que suscitent ces présupposés, le déplacement de perspective semble intéressant et l'analyse elle-même est plus nuancée.

Le corpus de base d'Ann Christys est constitué par les textes chrétiens andalous, en latin et en arabe. L'auteur souligne le poids disproportionné des écrits d'Euloge et Alvare dans l'historiographie. Elle revient à des textes peu explorés pour en livrer de nouvelles clefs de lecture. Très attentive à la transmission manuscrite, elle renverse certains dogmes trop longtemps répétés. On peut regretter pourtant que des sources importantes soient laissées de côté, comme *l'Apologeticus* de Samson et le *De habitu clericorum* de Léovigilde. De plus, le versant arabe de la littérature chrétienne andalouse n'est que partiellement exploré. L'édition récente du *Kitāb Hurūsiyūs* par Mayte Penelas (Madrid, CSIC, 2001) amoindrit la portée de l'analyse d'Ann Christys sur cette œuvre (Ch. VII). Quant à son usage des sources musulmanes, il est restreint. Il est vrai que le but n'est pas d'écrire une histoire exhaustive des chrétiens d'al-Andalus entre 711 et l'an mille, comme le titre semble l'annoncer, mais d'apporter un regard neuf sur la question.

Le livre est bâti en neuf chapitres tournés chacun vers la lecture d'une source, et selon un ordre chronologique. Deux aspects primordiaux de la culture chrétienne sont mis en valeur: l'hagiographie et les chroniques.

La première vie de saint qu'elle examine (Ch. II) est la *Vita Ildefonsi*, écrite à Tolède sans doute dans la deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, à l'époque où la cité entend préserver sa primauté au sein de l'église hispanique. La composition en al-Andalus de pièces hagiographiques témoignerait d'une capacité d'expression conservée. Tout au long de son étude, Ann Christys souligne le maintien des modèles tardo-antiques et de l'usage du latin. Ainsi, Euloge réactive le modèle de l'église primitive dans le contexte de la Cordoue musulmane du milieu du IX<sup>e</sup> siècle (Ch. IV). Il construit un discours apologétique à usage interne et non une donnée intangible d'histoire sociale: l'historienne insiste sur le contenu idéologique des textes qu'elle revisite. À l'aide d'autres vies de saints martyrisés en terre d'islam, elle tente de déterminer si l'hagiographie a constitué une «réponse chrétienne» à l'islamisation. Une intéressante étude (Ch. IV) des vies de Nunilo et Alodia met en relief les différences significatives entre la version d'Euloge, intégrée à sa démonstration générale, et la version navarraise dont le berceau est le monastère de Leyre. Ann Christys écarte aussi l'origine andalouse de la *Vie de saint Pélage* et de celle d'Argentea (Ch. V). Elle récuse l'hypothèse fragile de Reinhardt Dozy, qui identifiait cette sainte méconnue à la fille du mythique Ibn Ḥafṣūn (p. 101-107).

En faisant le tri entre hagiographie andalouse et septentrionale, l'auteur dégage une vision des enjeux propres aux royaumes du Nord. Elle montre également qu'avant l'an mille, il ne semble pas exister de barrières étanches entre les cultures des communautés chrétiennes de la Péninsule. Chroniques (Ch. III) et textes apocalyptiques (Ch. IV) circulent de part et d'autre d'une frontière perméable, composant une culture chrétienne encore relativement unifiée par la référence au modèle wisigothique. Elle nuance l'apport des chrétiens d'Orient (Ch. III et IV), sans toutefois apporter d'éléments réellement neufs. Elle constate la propagation d'est en ouest de thèmes similaires, structurés par l'idée d'une histoire orientée vers le triomphe de Dieu (Eusèbe de Césarée) et par l'actualisation des textes apocalyptiques. Toutefois, elle ne repère aucun emprunt direct aux textes chrétiens orientaux en al-Andalus.

Dans le chapitre VI, elle s'attaque au *Calendrier de Cordoue*, démontant le dogme de son attribution à Recemundo (p. 128-134). La transmission manuscrite de ce texte impose la plus grande prudence. Il n'est conservé que dans une copie latine traduite de l'arabe sans doute au XIII<sup>e</sup> siècle et dans un manuscrit en langue arabe mais en caractères hébreux, copié à Huesca pour un médecin juif au XIV<sup>e</sup> siècle. La démonstration conduit à écarter l'identification de Recemundo avec le *Harib filii Zeid episcopi* mentionné par le seul texte latin. Cette assertion ne repose que sur la théorie d'une corruption du texte: le personnage invoqué serait en fait Rabī<sup>c</sup> b. Zayd. Autre postulat de F. J. Simonet et R. Dozy: ce personnage connu des sources ne ferait qu'un avec l'évêque Rabī<sup>c</sup>. Ce dernier est mentionné par Ibn Khaldūn au sujet de l'ambassade envoyée par 'Abd al-Raḥmān III à l'empereur germanique Otton. Ann Christys souligne les contradictions entre ce texte tardif et la *Vie de Jean de Gorze*. Toute une chaîne d'hypothèses, élaborée à partir de maillons faibles, s'écroule.

Il semble bien établi désormais que le principal auteur du *Calendrier de Cordoue* est 'Arīb b. Sa'īd. Ann Christys aurait d'ailleurs pu citer le témoignage de sa biographie, telle qu'elle nous est transmise par al-Marrākushī dans *al-Dhayl wa-l-takmila*. Il reste néanmoins bien des points à éclaircir et l'ouvrage ne va pas au bout de l'analyse. En effet, on ne peut nier que les notices concernant les saints honorés autour de Cordoue proviennent d'un calendrier chrétien local. S'agit-il du calendrier qu'aurait offert l'évêque Ibn Zayd au calife al-Ḥakam selon al-Maqqarī ? Il est difficile de l'affirmer, mais le calendrier composite que nous conservons provient en tout cas de la fusion de deux sources distinctes.

Le parcours s'achève avec le *Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus* d'Ibn al-Qūṭīyya (Ch. VIII), dont sont extraites des données sur les lignages wisigothiques des premiers temps de la conquête, descendants de Witiza et de Sarah la Gothe. Ann Christys souligne qu'Ibn al-Qūṭīyya est le seul auteur hispanique à se réclamer ouvertement d'une ascendance royale wisigothique. Pourquoi ne se glorifie-t'il pas d'une origine arabe illustre? Parce que Sarah

symboliserait l'intégration des *muwalladūn* à l'édifice andalou: fidèle au nouveau pouvoir, elle serait en quelque sorte la mère du peuple andalou, issu du brassage entre conquérants et vaincus.

L'exposé de cette thèse *muwallad* clôt de manière paradoxale l'ouvrage. Voulant restaurer la mémoire d'une minorité oubliée, Ann Christys rejette plusieurs textes que l'on croyait pouvoir annexer à la production chrétienne andalouse. Voulant démontrer le maintien vigoureux du latin, elle se heurte à l'absence de littérature créée dans cette langue en al-Andalus après le IX<sup>e</sup> siècle, à l'exception peut-être de la *Chronique Pseudo-Isidorienne*. Enfin, elle ne justifie pas le choix de l'an mille comme moment de rupture: exprime-t'il la conviction que la chute du califat constitue le tournant de l'histoire de la communauté chrétienne andalouse? Le dernier chapitre, *Afterword*, aurait pu éclairer davantage sa position. À moins que l'auteur n'adhère au discours qu'elle prête à Ibn al-Qūṭīyya: la conversion serait-elle la seule voie de l'intégration pour les chrétiens?

Au sortir de notre lecture, la proposition de départ de cette enquête — dévoiler les réactions chrétiennes à la conquête arabe et à l'islamisation — ne nous semble pas trouver de réponse complète. La conclusion (Ch. IX) hésite sur l'importance de l'isolement des chrétiens d'al-Andalus (p. 184) et sur la profondeur de l'acculturation (p. 185), tout en plaçant à juste titre la sauvegarde d'une mémoire wisigothique au centre de l'identité culturelle des chrétiens andalous.

CYRILLE AILLET

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio y MALPICA CUELLO, Antonio (editores), *Pensar la Alhambra*, Barcelona: Anthropos Editorial - Diputación Provincial de Granada (Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet»), 2001, 318 pp.

El libro recoge las ponencias presentadas en un coloquio organizado por el Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet» de Granada, bajo el sugerente título de «Pensar la Alhambra». La calidad de los ponentes, la diversidad de los centros de procedencia (españoles, franceses y marroquíes) y, sobre todo, la amplia variedad de campos de especialización que abarcan puede considerarse uno de los principales aciertos del encuentro. La extendida tendencia a leer publicaciones y colaborar con profesionales básicamente de campos próximos al propio de cada investigador, suele dificultar el acceso a otros puntos de vista sobre un mismo objeto que pueden ser muy valiosos.

Las dieciocho contribuciones están agrupadas en cinco secciones, a las que se añaden una introducción y un epílogo a cargo de los editores, los cuales también participaron con sus respectivas ponencias. La primera sección,

dedicada a la Arqueología, contiene la aportación de Pierre Guichard sobre la breve vida de las ciudades palatinas mediante las cuales los gobernantes islámicos de la Edad Media se protegían y, al mismo tiempo, se aislaban de la sociedad civil. La habitual destrucción por el príncipe o dinastía que le sucedía en el poder no ocurrió en la Alhambra, pues fue conquistada por monarcas de otra tradición cultural que valoraron el conjunto como trofeo de guerra y posibilitaron que llegara a convertirse en el único grupo de palacios reales que se ha conservado de la civilización musulmana medieval.

Antonio Malpica revisa el papel que la Arqueología ha desempeñado en la formalización del monumento y, especialmente, el del Proyecto 1991-2001. En su opinión, no ha dado los resultados esperados, por haber sido reconducido a un simple apoyo de la restauración arquitectónica, en detrimento del conocimiento histórico. También lamenta que hasta ahora la investigación haya olvidado la dimensión arqueológica, obviando las fases de ocupación y las transformaciones que producían. Se muestra pesimista sobre la posibilidad de acometer estas tareas en el futuro próximo, pues la consideración del monumento como una realidad acabada y la problemática generada por el incremento del número de visitantes lo impiden.

La segunda sección recoge tres interpretaciones «del puzzle artístico alhambrense». José Miguel Puerta analiza en su interesante contribución el vocabulario estético de los poemas grabados en las paredes y fuentes, que manifiestan el origen divino de la Belleza, realzan el papel del soberano como agente estético y delatan el narcisismo estético de la arquitectura, que expresa en primera persona la idea de perfección.

Por su parte, Rafael López Guzmán indica que las intervenciones llevadas a cabo por los Reyes Católicos fueron motivadas por la necesidad de adaptar nuevos usos y formas de vida, pero no por una nueva actitud estética excluyente y destructora. Pedro Galera incide en la positiva función del palacio de Carlos V, la «Casa Real Nueva», a pesar de las limitadas demoliciones que pudo exigir su construcción, como elemento unificador con los palacios de Comares y los Leones, la «Casa Real Vieja», para crear la Casa Real de la Alhambra, que sería «Memoria» de la monarquía hispana.

La tercera sección, denominada «Los constructores y el mito», se inicia con un breve artículo de Mohamed Metalsi en el cual analiza el papel de los constructores en el área geográfica occidental del Islam y las causas de su escasa consideración social. La excelente y muy documentada contribución de François Delpech descubre cómo Washington Irving se basó en tradiciones locales para crear su reconstrucción imaginaria de la Alhambra, pero las reinterpretó gracias a su erudición en el campo de la historiografía y de las literaturas orientales. En su opinión, de este modo logró captar a través de la ficción algunos aspectos fundamentales de la simbología y de la poética árabes relativas a la arquitectura.

Alí Amahan y Catherine Cambazard-Amahan, en su ponencia, tratan de aportar respuestas al supuesto origen andalusí de los mejores ejemplos del

patrimonio cultural marroquí. Estiman que existió una dinámica interna propia en el arte marroquí, que se enriqueció con aportaciones exteriores principalmente de al-Andalus. En este artículo se nota aun más que en los otros traducidos del francés la dificultad de encontrar términos arquitectónicos apropiados equivalentes en los dos idiomas y aparecen expresiones poco afortunadas como «arcos de medio punto excedidos» (p. 150). Estas dificultades idiomáticas deben ser también la causa de que el geógrafo mameluco al-<sup>U</sup>marī aparezca citado entre «los cronistas andaluces y marroquíes» (p. 152).

La cuarta sección, dedicada a las influencias del mito constructivo alhambrense, es la más extensa, pues cuenta con seis ponencias de las que se pueden destacar tres. La presentada por Juan Calatrava analiza la evolución en la imagen de la Alhambra que se produjo entre los autores del siglo de las Luces y los del Romanticismo. El trabajo de los miembros de la Academia de Bellas Artes de San Fernando había considerado a la ciudad palatina nazarí como modelo digno de estudio, pero el afrancesado autor local Simón de Argote, a principios del siglo XIX, se asombraba de que personas ilustradas pudieran elogiar una arquitectura «sin regularidad ni comodidad, con adornos quiméricos y repetitivos...». En las décadas siguientes el discurso estrictamente histórico en torno al arte y la literatura españoles, y el literario descriptivo de los viajeros románticos se irán desarrollando paralelamente hasta que con la obra de Pi y Margall en 1850 se puede considerar concluido el ciclo del «emocionalismo romántico» en favor de la exigencia positivista del rigor monumental.

La interesante contribución de Rachel Arié se dedica a cotejar la imagen de la Alhambra expresada en la creación literaria romántica con la realidad histórica y arqueológica descubierta por la investigación actual. La autora se centra especialmente en desentrañar los errores contenidos en las leyendas de las supuestas luchas entre Abencerrajes y Zegríes en la Granada del siglo XV, así como en descubrir las abundantes influencias de los escritos de unos viajeros en los que les seguían, motivadas a veces por el poco tiempo que residieron en la antigua capital nazarí, lo que les impidió obtener un conocimiento profundo del conjunto monumental.

«La añoranza de la Alhambra desde la perspectiva de Occidente» es el título de la ponencia de M.<sup>a</sup> Soledad Carrasco, en la cual estudian tanto las impresiones de los autores que visitaron la ciudadela nazarí como las de los que solo pudieron imaginarla. En ambos casos, gracias a la atmósfera onírica que provocan los palacios granadinos, se ha tratado de interpretar un Oriente comprensible para la mentalidad occidental.

La última sección, que trata de la Alhambra como lugar social, se inicia con la contribución de Reynaldo Fernández Manzano sobre la música que se ha escuchado en la colina de la Sabika desde que era sede de la última dinastía de al-Andalus hasta la actualidad, sin olvidar la gran cantidad de música culta europea inspirada en la Alhambra y Granada. José Antonio González

Alcantud analiza en la última ponencia las disputas que produjo en los círculos culturales granadinos la coronación de Zorrilla como poeta nacional en el año 1889. El autor estima que las élites de la ciudad, de mentalidad más rentista que progresista, utilizaron aquel acto para convertir su inferioridad estructural en una suerte de superioridad a través de los usos culturales, algo que se ha mantenido hasta la actualidad.

Seguramente el lector ha podido intuir la variedad y calidad de las ponencias contenidas en este libro, muchas de ellas con aportaciones novedosas, que hacen recomendable su lectura. Creo que cumple sobradamente su objetivo básico, que no es otro que el expresado por Antonio Malpica en el Epílogo: fomentar el debate permanente y la reflexión sobre la Alhambra.

ANTONIO ORIHUELA UZAL

LIROLA DELGADO, Jorge y PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel (dirección) *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de Autores y Obras Andalusíes*, Tomo I A-Ibn B, Sevilla-Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2002, 717 pp.

Como es sabido, ninguna actividad científica o intelectual puede ser bien entendida sin tener en cuenta las circunstancias particulares de su producción y su tejido humano. En este aspecto, los estudiosos de la historia cultural de al-Andalus se ven favorecidos por la existencia de una abundante literatura biográfica y bibliográfica. Sin embargo, aún en los casos en que disponemos de buenas ediciones con índices completos, la tarea de localizar primeramente las fuentes relevantes y después buscar en cada fuente los datos que nos interesan acerca de la vida y la obra de un determinado autor suele resultar ardua, tediosa y lenta. Los trabajos publicados en la serie *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus* (EOBA), así como el proyecto *Historia de los Autores y Transmisores de al-Andalus* (HATA) supusieron en su día un considerable avance hacia una meta que ha sido ya alcanzada parcialmente con la publicación del primer volumen de la *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de Obras y Autores Andalusíes* (DAOA). Gracias a este proyecto, concebido por Jorge Lirola y José Miguel Puerta y acogido por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y por la Fundación el Legado Andalusí, disponemos ya no sólo de las coordenadas bibliográficas, cronológicas y geográficas necesarias para aproximarnos al estudio de un personaje y su obra, sino también de una relación pormenorizada de las principales noticias conservadas al respecto.

El DAOA tiene como fin recoger los datos acerca de la biografía y la producción intelectual de autores andalusíes tanto por nacimiento como por haber desempeñado en al-Andalus parte de su actividad intelectual. El mar-

co cronológico fijado abarca desde 711 hasta 1492. Por producción intelectual se entiende la composición de obras originales en árabe (razón por la cual también se ha dado cabida a autores no musulmanes), incluyendo los comentarios de obras precedentes, pero excluyendo resúmenes y la mera labor de transmisión, que se dejan, al igual que los autores de época mudéjar y morisca, para próximas ampliaciones del DAOA.

Con el proyecto DAOA, sus directores se han propuesto llenar el vacío existente en el conocimiento de la historia cultural de al-Andalus. Para ello han llevado a cabo un meritorio esfuerzo tanto en lo que respecta a la concepción del proyecto mismo como a su puesta en marcha y realización. Han conseguido movilizar a un elevado número de arabistas españoles de todas las generaciones, a los que han sabido convencer de la importancia del proyecto y de la responsabilidad colectiva que implica llevarlo a buen puerto. Asimismo es de valorar el tiempo y esfuerzo invertidos en la elaboración de unos criterios unificados para la presentación de fichas, tanto desde el punto de vista del contenido como de la forma. Se ha solicitado a cada uno de los colaboradores una relación contrastada de la información de primera mano que ofrecen las fuentes, presentada según unos criterios cronológicos, geográficos y lingüísticos homogéneos. Jorge Lirola y José Manuel Puerta reclaman con razón que el DAOA constituye el más amplio, riguroso y detallado diccionario de autores y obras andalusíes redactado hasta el momento. La publicación de este primer volumen ha significado, en el caso de los autores que eran ya conocidos, la puesta al día de la información relativa a sus vidas y a sus obras, y en el caso de los demás, la incorporación de toda una serie de autores que podríamos considerar menores, pero con los cuales, no obstante, queda considerablemente ampliado nuestro conocimiento del panorama cultural de al-Andalus.

El diccionario va dirigido a un público amplio. Por ello, y dadas las dificultades de unificar en una nómina ordenada alfabéticamente los distintos elementos que componen la onomástica árabe, se han incluido índices onomástico, de *nisbas*, de títulos de obras, de materias y actividades, y toponímico. Con ello se garantiza la rápida consulta de la obra y se evitan confusiones. Teniendo en cuenta igualmente a los lectores no arabistas, se ha optado por traducir los títulos de las diferentes obras citadas, aunque ello, como reconocen los directores del proyecto, ha supuesto no pocos problemas dada la naturaleza especial de los títulos de las obras en árabe.

Resueltas satisfactoriamente estas dificultades iniciales, quienes, como es el caso de quien firma esta reseña, hemos incorporado ya el DAOA a nuestras herramientas de trabajo habituales, sólo esperamos la pronta publicación de los próximos volúmenes, pues se trata de una iniciativa cuyos primeros resultados han sido excelentes.

DELFINA SERRANO RUANO

POLLIACK, Meira, *The Karaite tradition of Arabic Bible translation: a linguistic and exegetical study of Karaite traditions of the Pentateuch from the tenth and eleventh centuries C.E.*, Leiden-Nueva York-Colonia: E. J. Brill, 1997, XX + 338 pp.

El libro, en origen fruto de la Tesis Doctoral de la autora, es el número XVII de «Études sur le judaïsme médiéval», serie dirigida en la actualidad por P. B. Fenton y E. R. Wolfson. El producto final que presenta el libro, como indica Polliack, fue enriqueciéndose durante los cuatro años siguientes posteriores a su Tesis gracias a su trabajo de colaboración en la «Cairo Genizah Research Unit» de Cambridge y a una beca posdoctoral en la Universidad Hebrea de Jerusalén, además de la sabia dirección de un reputado especialista en el campo de las traducciones caraitas al árabe del texto bíblico como es Geoffrey Khan.

Todo en el libro está muy bien; todo está en su sitio, adecuadamente expuesto, analizado con gran rigor y acertadamente argumentado en todo momento a partir de dos premisas básicas que la autora señala de entrada: a saber, que las características de las versiones caraitas reflejan una práctica común en la traducción al árabe de la Biblia, distinta a la de otras fuentes árabes (por ejemplo, las rabbanitas), así como la libertad interpretativa de carácter individual de la Biblia, apoyándose para ello en la formación intelectual adquirida al respecto, lo que les llevará a idear un concepto de traducción de naturaleza monolítica.

El trabajo ha sido estructurado en dos grandes apartados, el primero de ellos dedicado a las cuestiones históricotextuales y el segundo centrado en los aspectos lingüístico y exegetico. La disposición del estudio desarrollado, precedido por los agradecimientos (pp. XI-XII) y la introducción (pp. XIII-XX), queda como sigue: la primera parte (pp. 3-90) incluye los siguientes cuatro capítulos que pasamos a detallar a continuación:

1. «Arabic Bible Translation in the Ninth and Tenth Centuries» (pp. 3-22) con valoraciones generales de las traducciones procedentes de medios cristianos surpalestinoses (incluyendo algunas referencias a material neotestamentario), samaritanos, judíos (rabbanitas y caraitas) y en obras de autores musulmanes. Se llega a la conclusión, apoyada en las muestras recogidas en obras de autores musulmanes, según la cual el siglo IX conoce un desarrollo entre los judíos en la traducción de la Biblia a la lengua árabe. La autora recurre a la existencia de una traducción transmitida oralmente que, en ocasiones, fue puesta por escrito. El estadio de transición entre el período de transmisión oral y la labor atestigüada en muestras textuales de rabbanitas y caraitas lo representan las muestras de la *Genizá* cairota que, según Polliack, habrían sido llevadas a cabo en Palestina a finales del siglo IX, culminando un período de transición lingüístico que llevó del uso de los dialectos arameos al árabe. A partir de este momento ya contamos con muestras traducidas de procedencia rabbanita palestinense y babilóni-

ca fundamentalmente (siguiendo o adaptando la de Saadyâ), así como caraítas palestineses y egipcias que siguen una tradición distinta.

2. «Concepts of Scriptural Interpretation in the Works of Daniel al-Qūmisī» (pp. 23-36) analiza los primeros conceptos caraítas de la exégesis escrituraria. Para ello se ha servido la autora de al-Qūmisī, personaje esencial en el desarrollo de la labor exegética caraíta, centrándose en los conceptos empleados en la exégesis y en las glosas árabes (también persas) incluidas en sus comentarios redactados en hebreo que, por lo general, consisten en paráfrasis y definiciones léxicas. Para Polliack este uso de las glosas árabes representa un *transitory stage between a method of commentary which is devoid of translation to one which requires Arabic rendering as an integral part of the interpretative process* (p. 31). Sin entrar en discusión con la opinión de la autora, pues más que el «estadio transitorio» entre dos métodos estas glosas parecen representar el primer paso ante una nueva realidad cultural, lo que resulta evidente es que las glosas de al-Qūmisī son una fuente importantísima para indagar las incipientes labores de traducción al árabe y de exégesis realizadas por las comunidades judías.

3. «The Jerusalem Karaites and their Concepts of Translation and Scriptural Interpretation» (pp. 37-64) se centra en la labor traductora (*tarýama*) y exegética (*ma'ānī*) de los caraítas jerosolimitanos (en concreto de Yefet ha-Leví, Yešu'â b. Yehudâ, °Alī b. Sulaymān, David b. Bo'az, Yūsuf b. Nūh, Abū l-Farāy Hārūn y David b. Abraham al-Fāsī) a través de las conceptualizaciones empleadas y desarrolladas por todos ellos en la conformación de una «tradición traductora caraíta» durante los siglos X-XI. El eje que traza la labor de todos ellos es parejo: una traducción aceptable de la Biblia es aquella que está basada en una correcta comprensión de la lengua hebrea y, además, dicha traducción es el medio de llegar a una correcta comprensión del sentido del texto bíblico, convirtiéndose por ello en un instrumento exegético de relevante interés en la práctica exegética caraíta.

4. «Concepts of Bible Translation in the Works of Qirqisānī and Saadiyah» (pp. 65-90). Al igual que en el precedente, la autora estudia en este capítulo los conceptos de traducción bíblica a partir de varios extractos de la obra del célebre pensador caraíta del s. X Abū Yūsuf Ya'qūb al-Qirqisānī, de hondo calado en los círculos caraítas jerosolimitanos. El ideal de traducción de al-Qirqisānī viene dado por un texto literal que no incorpore elementos extratextuales sean de la naturaleza que sean (midrásicos o halákicos), donde las elipsis del texto hebreo sean trasladadas al árabe con un mero criterio clarificador del texto original. Frente a estos principios típicamente caraítas expone y analiza la autora los de Saadyâ, con especial énfasis en el célebre *Tafsīr* del gaón, donde el método traductológico de Saadyâ busca aunar todas las posibilidades escriturarias en un único propósito principal.

La segunda parte (pp. 93-312) del libro, a su vez, comprende seis capítulos que siguen la numeración a partir de los cuatro incluidos en la primera

parte. La completa tarea lingüística y exegética realizada se ha efectuado sobre una selección de traducciones judeoárabes del Pentateuco.

5. «The Translation Texts» (pp. 93-101) supone un capítulo introductorio sobre las fuentes manuscritas en la que se exponen los parámetros de selección que ha adoptado la autora, la descripción de los propios manuscritos, así como la terminología y metodología adoptadas en el estudio.

6. «The Rendering of Syntactical Features» (pp. 102-169) estudia las características sintácticas a partir de tres agrupaciones categoriales: 1. La *waw* hebrea, los modos cohortativo (= exhortativo) e imperativo, el infinitivo, el participio y la negación; 2. Partículas, preposiciones, sufijos pronominales, género y número, vocativo; 3. Oraciones coordinadas asindéticas, proposiciones subordinadas sindéticas, proposiciones condicionales y el orden de las palabras en la estructura oracional. Con esta selección la autora logra ejemplificar los métodos caraítas de traducción de la sintaxis bíblica a la lengua árabe, en especial en lo relativo al valor aspectual de las formas verbales y las funciones de la *waw* consecutiva y conjuntiva.

7. «The Rendering of Lexical Features» (pp. 170-207) condensa una selección de características léxicas a partir de los métodos desarrollados por los caraítas y por Saadyâ que la autora estructura en cuatro categorías de tipo lexemático (imitación, paráfrasis, raíces y traducciones alternativas) y una última categoría dedicada a la interpretación de los nombres propios.

8. «The Rendering of Cohesion» (pp. 208-241) se ocupa de una serie de características operadas en la traducción con la intención de evidenciar la interpretación llevada a cabo por el traductor mediante el fenómeno de la cohesión introducido en los textos traducidos: en concreto, adiciones interpretativas y teológicas, eslabones referenciales y temporales y el valor de la omisión en la traducción de Saadyâ ha-Ga'ôn.

9. «Trends and Tendencies in the Translations of the Karaites and Saadiyah» (pp. 242-277) incluye una revisión de los tres capítulos anteriores (6-8) categorizando y subcategorizando las características sintácticas, léxicas y cohesivas para así facilitar la evaluación de las orientaciones y tendencias de las traducciones caraítas y de Saadyâ que conducen a productos divergentes, convergentes o a alteraciones, entre las varias posibilidades deducidas y estudiadas. La autora incide, además, en un aspecto de crucial interés: aquel en el que trata de averiguar si realmente hay alguna correlación entre la teoría y la práctica en las traducciones caraítas.

10. «Conclusions» (pp. 278-291). La autora expone las conclusiones generales extraídas a lo largo de todo el estudio, replanteando y respondiendo toda una serie de interrogantes planteados a lo largo del libro que son de gran relevancia para la génesis y desarrollo de la labor traductora y exegética caraíta. Estas conclusiones sirven, asimismo, para que la autora plantee la necesidad prospectiva de ulteriores indagaciones en varios ámbitos de estudio, además de abrir una serie de discusiones en torno a los orígenes de la tradición caraíta en la traducción árabe de la Biblia.

A estos dos bloques del estudio siguen cuatro apéndices de carácter documental, que se ocupan respectivamente de los siguientes puntos:

1. «Karaites Statements on Translation» (pp. 293-296). Incluye los textos árabes y judeoárabes estudiados en los capítulos 3 y 4.

2. «Table of Manuscripts Cited in the Linguistic Study» (pp. 297-299). Detalla los 34 manuscritos caraítas de las que proceden las traducciones árabes del Pentateuco citadas a lo largo del libro.

3. «List of Manuscripts Containing Karaite Translations of the Pentateuch» (pp. 300-303). Comprende un listado de todos los manuscritos existentes en las colecciones europeas que incluyen traducciones árabes del Pentateuco (salvo las de la Firkovitch Collection y otras colecciones rusas no accesibles para la autora) realizadas por Yešu'â b. Yehudâ, Yefet b. 'Elî, David b. Bo'az, 'Alî b. Sulaymân y otros traductores caraítas anónimos.

4. «The Versions of Yefet and Yeshu'ah to Genesis 2-3» (pp. 304-312). Incorpora los textos de las versiones de Gn 2-3 realizadas por Yefet y Yešu'â, acompañadas de la traducción inglesa de la autora.

El libro cierra con la bibliografía (pp. 313-328), dividida en abreviaciones (p. 313), fuentes primarias (pp. 314-315) y fuentes secundarias (pp. 315-328), un índice general de nombres propios y materias un tanto escaso en relación con la densidad del trabajo (pp. 329-332) y un índice de pasajes bíblicos (pp. 333-338).

Nos encontramos ante un trabajo impecable, fruto de un planteamiento inteligente que ha sabido desarrollar con finura y conocimiento cada uno de los aspectos suscitados en el estudio. Con todo, en España, si exceptuamos la nota redactada por M.<sup>a</sup> Jesús Viguera (*Qurṭuba*, 3 [1998], p. 343: 3-107), este logrado trabajo no había recibido la merecida atención que debía y ello, obviamente, más por abandono de este campo de estudio que por la importancia que, sin lugar a dudas, suscita este brillante trabajo llevado a cabo por la autora.

El estudio representa una contribución de gran valor no sólo en el marco de las traducciones caraítas palestinas de los siglos X-XI del Pentateuco, sino en el ámbito general de las traducciones judías de la Biblia al árabe durante la Edad Media e, indirectamente también, de las traducciones árabes medievales de la Biblia en círculos cristianos y aun en el eco de las mismas en obras de autores musulmanes. Los análisis lingüísticos y exegéticos, filológicos en suma, desarrollados por la autora logran conformar una hermenéutica compacta, rocosa, sin fisuras interpretativas.

La metodología planteada resulta del todo acertada: los detallados análisis lingüísticos y la profunda labor hermenéutica volcada sobre la exégesis, planteamientos y tendencias de los distintos textos estudiados hace del libro una obra importantísima y de especial interés para todos aquellos que estén interesados en la labor traductora medieval en general y en la de los círculos judíos (sobre todo autores caraítas palestinos de los siglos X-XI) en particular.

Me gustaría, por otro lado, hacer un par de sugerencias a la brillante labor realizada por Meira Polliack. La primera guarda relación con las traduc-

ciones árabes cristianas de material veterotestamentario, y del Pentateuco en concreto, realizadas en el Oriente árabe durante aquellas centurias. Tal vez pueda resultar de interés, y la autora demuestra conocer la bibliografía básica, un capítulo en el que la autora estudiase posibles relaciones entre las traducciones del Pentateuco al árabe por parte de judíos y cristianos. Que los judíos, y los caraitas en particular, mantuvieron una ingente actividad polemista es conocido (*cf.* para el enfrentamiento con autores musulmanes D. Sklare, «Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimūn in the Tenth Century», en: Hava Lazarus-Yafeh *et alii* (eds.), *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden, 1999 [SALL, 4], pp. 137-161; entre los enfrentamientos con cristianos por diversos motivos ya destaca uno de mediados del s. VIII, *cf.* A. P. Haymann, *The Disputation of Sergius the Stylite against a Jew*, Lovaina, 1973 [CSCO, 152-153], ed. y trad.) y de su participación en los *mayālis* debieron extraer más de un elemento sobre materia de traducción al debatir en dichas sesiones con cristianos. Extraña, en este sentido, que se obvie una versión árabe del Pentateuco de la importancia de la realizada por el nestoriano de Jarán al-Ḥārīṭ b. Sinān b. Sunbāt y los correspondientes estudios, de todos conocidos, de Nasrallah (*cf.* J. Nasrallah, «Deux versions Melchites partielles de la Bible du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècles», *Oriens Christianus*, 64 [1980], pp. 206-210).

La segunda sugerencia se halla en relación con la actividad investigadora del supervisor del trabajo de Polliack, pues si bien es verdad que el libro no se ocupa directamente de las cuestiones ortográficas, cantidad vocálica y estructura silábica en los manuscritos empleados (incidiendo en el completo sistema establecido por los caraitas), hubiera sido asimismo interesante un capítulo al respecto en la línea de los trabajos de G. Khan que, obviamente, no aparecen en la bibliografía del libro: «The orthography of Karaite Hebrew Bible manuscripts in Arabic transcription», *Journal of Semitic Studies*, XXXVIII (1993), pp. 49-70 y «Vowel length and syllable structure in the Tiberian tradition of Biblical Hebrew», *Journal of Semitic Studies*, XXXII (1987), pp. 25-33.

Pero ambas sugerencias sólo son simples propuestas de posibles campos de estudio ulterior. El trabajo de la autora, como ya he señalado, es impecable y representa un instrumento necesario e indispensable que, inexcusablemente, habrá de tenerse presente en este amplio y entreverado campo de estudio.

JUAN PEDRO MONFERRER SALA

*Al-Maqāmāt al-Luzūmiyya by Abū l-Ṭāhir Muhammad Ibn Yūsuf al-Tamīmī al-Saraqusī ibn al-Aštarkūwī*. Translated, with a preliminary study by James T. MONROE, Leiden-Boston-Colonia: E. J. Brill, 2002. 626 pp.

Algunas de las empresas científicas que abordan los investigadores requieren, por su especial dificultad, un esfuerzo constante e intenso a lo largo

de muchos años. Azares y avatares diversos parecen incluso aunar fuerzas para dificultar la tarea. Por eso, si la empresa llega a buen puerto y el fruto del trabajo se torna visible, solemos hablar de la obra maestra, del trabajo que culmina una extensa actividad científica, que pone broche de oro a una larga y fructífera vida de estudio. Esto es lo que sucede, sin duda, con el trabajo que James Monroe brinda al lector interesado: la traducción al inglés, con estudio preliminar, notas e índices, de la colección de *maqāmāt* escritas por el autor zaragozano Abū l-Ṭāhir Muḥammad Ibn Yūsuf al-Tamīmī al-Saraqustī.

Se trata de una serie de relatos de tono picaresco escritos en una prosa rimada de especial exigencia, lo que les confiere un aire que podríamos calificar *mutatis mutandis* de «culterano» *avant la lettre*. La dificultad de la empresa radica precisamente en la exquisitez verbal desplegada por el autor, en los juegos de palabras, alusiones y figuras retóricas que pueblan las *maqāmāt*, en la lejanía entre los referentes culturales que manejan, por un lado, el receptor de la obra inicial, un arabófono culto del siglo XII educado en la sociedad islámica, y, por otro lado, el destinatario de la traducción, un lector de inglés del siglo XXI, cuyos valores y bagaje cultural han de ser por fuerza muy distintos. Puede decirse desde ya que el empeño, diligencia y seriedad de Monroe han cristalizado en un trabajo magnífico, de impecable factura y de gran altura científica. Los estudios de literatura andalusí cuentan pues con una obra de primerísima importancia que añadir al escogido elenco de las traducciones y estudios andalusíes con brillo propio.

El extenso apartado de *Acknowledgments* con que se inicia el libro incluye, además de los consabidos agradecimientos a quienes contribuyeron de un modo u otro a la gestación de la obra, un interesante relato de cómo se fraguó este trabajo, de las dificultades que sobrevinieron al autor y de cómo pudo finalmente sortearlas. El autor de esta reseña, que publicó en el año 1999 una versión española de estas mismas *maqāmāt*, podría dar fe, si ello fuera preciso, del cúmulo de obstáculos que en el decurso de una obra de tamaña envergadura surgen. Habla Monroe de tres *major crises* ocurridas durante su periplo, la primera de ellas el robo casual del manuscrito, la segunda la aparición en 1995 de una nueva edición árabe basada en manuscritos diferentes e incluyendo relatos distintos, y la tercera la publicación en 1999 de la traducción española. Cabe señalar, redundando en la misma idea, que la traducción española sufrió azares y tribulaciones similares, una de las cuales fue precisamente descubrir que Monroe, estudioso de talla mundial, se estaba ocupando del mismo asunto y tenía en canteira una traducción inglesa, lo que supuso, tras la inicial inquietud, un estímulo más para llevar la obra a buen puerto. No de forma muy distinta logró salvar Monroe sus particulares obstáculos: con tesón y espíritu de superación.

Sigue un pormenorizado y largo (110 páginas) estudio preliminar que consta de una introducción al género de la *maqāma* que ahonda en diversos

aspectos formales y de contenido y que destaca la concepción propia de Monroe, según la cual la *maqāma* es un género subversivo, una suerte de inversión de los géneros «nobles» (Corán, *hadīṭ*), en el que el cinismo y la ironía campan a sus anchas, de modo que el lector avisado percibe que los valores amorales y picarescos que la *maqāma* propugna son falsos. En palabras de Monroe, «we find ourselves once again being taught by negative example» (p. 9). Se aprecia, en todo caso, un apreciable esfuerzo por desterrar la idea de que la *maqāma* es un bello envoltorio sin contenido alguno, que no hay fondo apenas tras la forma. Acertada línea de trabajo la de Monroe, que trata de poner de relieve la crítica social que se «esconde» en este tipo de relatos. A continuación se incluye un preciso estudio de la vida y obras del autor que reproduce un artículo previo del autor <sup>1</sup> y que es, de largo, lo más completo que se ha escrito al respecto. Se incluyen en apéndice, además, todos los textos relativos a la vida y obra de al-Saraqustī recogidos en las fuentes árabes, básicamente en recopilaciones biobibliográficas. Después nos encontramos con el análisis literario de cuatro de las *maqāmāt* (la 41 o de «Los bereberes», la 43 o de «Tarif», la 19 y la 20 o del «vino») en el que se ilustran las ideas de Monroe y su particular interpretación del texto aplicadas a cuatro ejemplos concretos. Se trata básicamente de desentrañar el mensaje moral del autor de las *maqāmāt*, que no se presenta de forma directa, sino sutilmente. Puesto que el pícaro encarna al antihéroe, y puesto que toda la narración es a menudo un contrasentido, parece, según Monroe, que el autor está invitando al lector a tomar la actitud contraria a la del pícaro. En una sociedad andalusí en proceso de descomposición y bajo el yugo de la amenaza del avance militar cristiano, al-Saraqustī está invitando a sus lectores a tomar partido, a reaccionar ante la situación. La crítica social, dirigida a la pasividad, molicie y malos hábitos de la sociedad árabe andalusí, es pues parte importante de las *maqāmāt*. La conclusión de este análisis es, en palabras del propio Monroe (p. 79): «Thus, for all its elaborate rethorical embellishment, al-Saraqustī's masterpiece is hardly an example of art for art's sake in which the rethorical form is all, and the content is nothing, contrary to what most Orientalist writings about the *maqāmah* genre, be they philologically grounded and positivistic, or post-modern and (de)constructive have claimed». Los dos siguientes e importantes apartados, titulados «Doubling and duplicity» y «Literary Decadence or Artistic Excellence?» vienen a insistir en la misma idea, aportando diversos ejemplos de la ambigüedad, inconsistencia, ironía y contenido social del género cultivado por al-Saraqustī. Esto supone una nueva concepción crítica del género de la *maqāma*, concepción a la que se siente afecto el autor de estas líneas, aunque con las oportunas reservas.

<sup>1</sup> Monroe, J. T., «Al-Saraqustī, ibn al-Aštarkūwī: Andalusī Lexicographer, Poet, and author of Al-Maqāmāt al-Luzūmiyya», *Journal of Arabic Literature* XXVIII (1997), 1-37.

El grueso del trabajo consiste, como es obvio, en la traducción completa de los textos. En líneas generales, puede decirse que la traducción inglesa es precisa y exacta dentro de los límites que pueden alcanzarse al traducir un texto tan «florido». Se advierte que la primordial preocupación de Monroe es verter al inglés todo el contenido del original árabe y de la forma más fiel posible. Esto es lógico, puesto que se trata de un texto de «autoridad». Cuando el cuerpo del texto no admite la traducción precisa de algún elemento del árabe, como metáforas o alusiones diversas, Monroe recurre a introducir la correspondiente nota a pie de página, lo que produce una nota «textual» que explica el sentido de algún pasaje oscuro, que introduce alguna enmienda al texto editado o que se decanta por alguna variante concreta de algún término. Otro tipo de nota al que recurre Monroe es la nota «cultural» o «erudita», en la que aclara diversas circunstancias históricas o culturales que pueden resultar opacas al lector de la traducción. Todavía hay un tercer tipo de nota, el que podríamos calificar de «crítica», y que le sirve a Monroe para hacer diversos comentarios sobre la inconsistencia narrativa del texto o para poner de relieve la intención del autor oculta tras la ironía o el doble sentido. El resultado final de este aparato crítico es una versión inglesa que adquiere un valor de «autoridad» semejante, en cierto modo, al del original.

Inevitable es, por supuesto, algún tipo de comparación entre la traducción inglesa de Monroe y la traducción española, al objeto de determinar el valor y oportunidad de ambas. Puesto que es tarea prolija comparar el total de la obra, me limitaré a unos cuantos comentarios basados en una comparación exhaustiva de las versiones española e inglesa de la *maqāma* XXXVII, la de la paloma. En primer lugar, llama la atención que Monroe tiende a no dejar nada en el tintero, incluso a ampliar y hasta a «sobretraducir». Esto se ve claramente en un cómputo <sup>2</sup> del total de palabras del texto inglés, 1871, frente al texto español, que consta de 1421 palabras, y al original árabe, que solamente incluye 988 palabras. Esto es llamativo, y se debe a varias causas. La primera es la diferencia en la naturaleza de la palabra gráfica usada como cómputo, pues es bien sabido que el árabe aglutina fonémica y gráficamente sufijos nominales y verbales, lo que implica un número inferior de palabras. Pero esta idiosincrasia del árabe no lo explica todo. Hay un factor muy importante: el estilo «conceptista» del texto árabe, que tiene una marcada preferencia por la asíndeton, que hace escasísimo uso de conectores sintácticos (a excepción de la conjunción copulativa *wa-* y, en menor medida, *fā-*), lo que produce un texto con poca trabazón sintáctica, en el que es difícil a veces determinar la consecución temporal y la gradación de unas y otras acciones. Finalidad, consecución, causa, son elementos que a menudo quedan implícitos, correspondiendo al lector avisado intuirlos. Este «escollo conceptual» es salvado por Monroe con una «generosa» introducción de nexos

<sup>2</sup> Las cifras que avanzo son aproximadas, basadas en cómputos del número de líneas y medias de palabras por línea en cada uno de los tres textos.

y partículas en el texto inglés, así como de circunloquios que van aclarando al lector el decurso de los episodios narrativos. Solución legítima, por supuesto, pero que hurta a la traducción una de las características conspicuas del texto original: la concisión, ambigüedad narrativa, y una cierta opacidad intencionada, que, inevitablemente diríase, se pierde en la traducción. Quede claro, no obstante, que desde el punto de vista meramente lingüístico es indudable que la introducción en la traducción de nexos que no existen en el original es perfectamente válida, puesto que el árabe en sí mismo es más «asindético» que el inglés. Otro ejemplo de este prurito de fidelidad lo ofrece Monroe al esforzarse en traducir las frecuentes parejas de sinónimos árabes por parejas de sinónimos en inglés. Es sabido que el árabe gusta de este tipo de paralelismo léxico, que es casi seña de identidad en la prosa rimada, del mismo modo que es sabido que el efecto de estos «dobletes» no es el mismo en la lengua de destino, el inglés o el español, donde resultan en ocasiones excesivamente «pesados». Hay que decir en descargo del trabajo de Monroe que la precisión y exactitud de su versión me ha hecho reflexionar sobre alguno de los pasajes que en la versión española quedaban oscuros o imprecisos, y que en que la versión inglesa resultan más claros. Hay, pues, un número no pequeño de mejoras sobre la versión española, cosa que no puede atribuirse exclusivamente al simple hecho de que la versión inglesa sea posterior y haya podido ser confrontada con la versión española. El talento, meticulosidad y mérito de Monroe son factores decisivos para ello.

El trabajo se cierra con una amplia y bien aquilatada bibliografía sobre la *maqāma*, sobre al-Saraqustī y aspectos conexos, y con los correspondientes índices de topónimos, antropónimos, autores, citas alcoránicas, citas de *ḥadīṭ*, citas poéticas, refranes y metros empleados. La edición está realizada con medios, calidad y gusto, sin sacrificar espacio en aras de la economía, cosa por desgracia harto frecuente en ediciones como ésta, que no lleva camino (*malheureusement*) de convertirse en *best-seller*, pero que contribuirá, sin duda alguna, a mejorar el conocimiento de la literatura andalusí, de su temática, de su calidad y de sus preferencias. Sólo me queda felicitar al autor por tan exquisito trabajo, y esperar que su estudio y traducción puedan permitir a otros estudiosos y críticos de la literatura ahondar en las múltiples facetas dignas de análisis que esta obra ofrece, de manera que las *maqāmāt luzūmiyya* puedan ser mejor conocidas y no queden relegadas al olvido. Son ilustrativas de la intención de Monroe de brindar al público especializado esta obra maestra sus propias palabras (p. 42): «... the state of Arabic literary studies, in which unknown works of major significance are continually being recovered and made available, only to remain unread and unstudied, often for years on end». No sea así, y sepan otros ver lo que nosotros no vimos, como reza el verso de al-Mutanabbī:

ومن جهلت نفسه قدره رأى غيره منه ما لا يرى

IGNACIO FERRANDO

RODRÍGUEZ GÓMEZ, M.<sup>a</sup> Dolores, *Las riberas nazari y del Magreb (siglos XIII-XV). Intercambios económicos y culturales*, Granada: Universidad de Granada/Grupo de Investigación Ciudades Andaluzas bajo el Islam, 2000. 325 pp.

La presente obra es resultado de una tesis doctoral presentada por la autora en la Universidad de Granada. El estudio se basa —aunque no se nos indique claramente en ninguna parte— en la información proveniente de fuentes árabes, y más concretamente en la obra de geógrafos y diccionarios biográficos. Aunque se anuncia tanto en el prólogo como en la introducción que se trabajará con documentación archivística, sólo se utiliza aquella editada en relación con Aragón e Italia y su presencia en ambas orillas del Estrecho. Igualmente, la referencia a crónicas cristianas es discutible, pues no abarca todo el período estudiado, limitándose al reinado de los Reyes Católicos y a alguna fuente aislada del siglo XV.

La estructura de la obra se divide claramente en dos partes, condicionadas por la naturaleza de las fuentes árabes estudiadas: las relaciones económicas (es decir, el comercio) y las culturales (basadas principalmente en los viajes de formación que realizaban los ulemas a ambos lados del Estrecho). La introducción se ha dedicado a la delimitación del área geográfica de estudio, al-‘Udwa, utilizando para ello la definición de este espacio dada por diversos geógrafos a lo largo de los siglos IX-XVI. En el primer capítulo se analizan las comunicaciones entre ambos litorales en varios puntos: itinerarios más habituales, red de puertos y sus instituciones asociadas (aduanas, alhóndigas, consulados) y tipos de embarcaciones. El segundo capítulo trata de los intercambios comerciales entre ambas orillas del Estrecho y dentro de los circuitos más amplios de comercio mediterráneo y atlántico, que tenía como principales protagonistas a las repúblicas italianas, los reinos de la Corona de Aragón y Portugal. El tercer capítulo presenta los contactos culturales entre ambas riberas, incluyendo una relación de biografías de personajes que visitaron ambos litorales, tanto andalusíes como magrebíes. La información relativa a las relaciones políticas se ha plasmado en un apéndice formado por tablas en las que se detallan los hechos históricos más relevantes ocurridos en las localidades objeto de estudio, desde 1264 hasta 1493. Sin embargo, no se nos informa de por qué se ha escogido la fecha de 1264 para empezar el estudio, cuando en el título se nos habla del siglo XIII en general.

En cuanto al contenido, se echa de menos el recurso a documentación de archivo original, sobre todo para la parte dedicada al comercio. La eliminación de Castilla del ámbito político y comercial en sus relaciones con las poblaciones del Estrecho oscurece la importancia de estos contactos entre los siglos XIII y XV (sólo a modo de ejemplo, baste recordar el viaje de Enrique IV de Castilla a Ceuta en el marco de la campaña contra Granada de 1456, para fortalecer las relaciones con los portugueses, que realizaban allí comercio con los productos andalusíes). La autora tiene algunos problemas para encuadrar el comercio del

Estrecho en las grandes rutas entre el Mediterráneo y el Atlántico, debido sin duda a la amplitud del tema y la cantidad de fuentes y estudios secundarios que tratan sobre él. Más cómoda se encuentra, en cambio, en las parcelas que verdaderamente domina: la información geográfica y la biográfica.

Llaman la atención algunas ausencias notables en la bibliografía. La autora se queja de la falta de estudios globales sobre la organización marítima de al-Andalus durante la Baja Edad Media (p. 37), citando para ello a R. Arié (1990), sin tener en cuenta el elevado número de trabajos que en la última década se han dedicado al tema (una actualización, en Conrad, Lawrence I., «Islam and the sea: paradigms and problematics», *Al-Qanṭara*, XXIII.1 (2002), 123-154). Es más, no cita tampoco uno de los pocos trabajos generales dedicados al tema para los primeros siglos de al-Andalus (Picard, Christophe, *La mer et les musulmans d'Occident au Moyen Age, VIIIe-XIIIe siècle*, Paris: PUF, 1999), que sin duda le hubiera facilitado mucho la tarea emprendida, pues toca varios puntos importantes de su investigación. Lo mismo puede decirse de las publicaciones más recientes sobre Algeciras (Torremocha Silva, A. et al., *Al-Binya, la ciudad palatina meriní de Algeciras*, Algeciras: Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano, 1999), que quizá no habían aparecido en el momento de terminarse la tesis, pero sí antes de la publicación del libro. La cita de Pero Tafur a través de una fuente indirecta en la nota 238 podría haberse sustituido por la referencia correcta a la edición española, fácilmente localizable (Pero Tafur, *Andanças e viajes de un hidalgo español*, ed. M. Jiménez de la Espada, Madrid: Eds. Polifemo/Miraguano, 1995. Existen varias ediciones más, ésta es la más reciente). Por último, nos produce curiosidad el hecho de que una obra tan importante para el tema como la de O. R. Constable sólo se haya citado una vez de forma general en una nota. No sólo se omite al hilo del estudio de las comunidades judías como intermediarias en el comercio entre ambas orillas —teniendo en cuenta que la autora basó su estudio en los documentos de la Geniza del Cairo—, sino que se desconoce que la obra tiene traducción al español (Constable, O. R., *Trade and Traders in Muslim Spain*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994; ed. española: *Comercio y comerciantes en la España musulmana*, Barcelona: Omega, 1994).

La edición cuenta con unos completos índices onomástico, toponímico y de términos, y con dos mapas del área estudiada. Es de lamentar que se hayan producido algunos errores tipográficos en las páginas 138-139 y 144-145. Igualmente, se encuentra alguna referencia a material de la tesis que ha desaparecido en la edición.

Estamos, pues, ante una obra muy ambiciosa, tanto por el amplio período cronológico que abarca (tres siglos de características muy diferentes) como por la cantidad de ámbitos que debe poner en relación para estudiar la historia compartida entre al-Andalus y el norte de África. El tema es apasionante, pero el entusiasmo de la autora supera al cumplimiento de los objetivos de su trabajo.

ANA ECHEVARRÍA ARSUAGA