

RESEÑAS

POTTHAST, Daniel, *Christen und Muslime im Andalus. Andalusische Christen und ihre Literatur nach religionspolemischen Texten des zehnten bis zwölften Jahrhunderts*, Diskurse der Arabistik 19, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2013, x + 595 pp.

Este libro consta de la versión revisada de la tesis doctoral de Daniel Potthast *Christen und Muslime im Andalus - Andalusische Christen und ihre Literatur nach religionspolemischen Texten des zehnten bis zwölften Jahrhunderts*, leída en 2011 ante la Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Fue realizada bajo la dirección de Hartmut Bobzin und Michele C. Ferrari en el marco de un grupo de investigación sobre los cristianos en al-Andalus (*Die Mozaraber: Kulturelle Identität zwischen Orient und Okzident*) afiliado a la Universidad de Erlangen. Dicho grupo de investigación formaba parte a su vez de una amplia red interuniversitaria centrada en el tema general de la “integración y desintegración de las culturas en la Edad Media Europea” (*Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*, existente de 2008 a 2011).

Hay que resaltar que Alemania, país de origen de tantos afamados representantes del arabismo europeo, está empezando a destacar por los estudios dedicados al Occidente islámico. Este trabajo es un buen ejemplo de ello y ofrece al lector la perspectiva de un investigador formado en la “Islamwissenschaft” de cuño alemán, de firme y encomiable metodología filológica. Se trata de un análisis erudito, riguroso y exhaustivo de una selección de textos muy interesantes aún sin estudiar (y en parte sin editar) de la literatura polémica religiosa y de las traducciones de la Biblia al árabe realizadas en la península Ibérica medieval.

El libro consta de cinco capítulos, que a su vez se dividen en numerosos subcapítulos, secciones y subsecciones (v. el extenso índice de capítulos *Inhaltsverzeichnis* pp. V-VIII).

En su capítulo introductorio el autor justifica su peculiar selección de material y metodología (pp. 1-38) que le llevan a basar su análisis mayormente en escritos de origen musulmán. Este planteamiento presenta una serie de problemas que discutiré más abajo.

En el segundo capítulo (pp. 39-116), Potthast procede a describir detalladamente los “escritos de referencia” (*Bezugsliteratur*) que le sirven para reconstruir la historia y la teología del cristianismo andalusí: Los textos polémicos contra el islam (en su mayoría de origen oriental, pp. 39-60); las diversas traducciones al árabe de la Biblia que circulaban en al-Andalus, entre las que incluye testimonios manuscritos (pp. 61-87); diversos textos mozárabes como por ejemplo el calendario de Córdoba, los cánones, las glosas árabes de Leiden y la historia de Orosio (pp. 88-104); finalmente, la teología peninsular en lengua latina, especialmente la referente al adopcionismo (pp. 105-116).

El capítulo tercero constituye la parte más significativa y extensa de la tesis (pp. 117-422). Se trata de una discusión muy detallada de los escritos polémicos anti-cristianos de cuatro autores musulmanes andalusíes que vivieron entre 1000 y 1200: Ibn Ḥazm de Córdoba (994-1064); al-Bāyī (1012-1081); al-Jazraī (1125-1187) y Abū l-‘Abbās Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī (1173-1259). Dado lo exhaustivo de su estudio, es de agradecer que Potthast incluya unas tablas que resumen y visualizan los puntos centrales de las respectivas argumentaciones y las cuales facilitan la comparación de los cuatro textos, aunque se me escapa por qué repite el idéntico esquema tres veces (pp. 121-122; 212-214; 313-315). Los aspectos que compara son 1. Datación, 2. Orientación teológica, 3. Intención, 4. Contenido central, 5. Fuentes cristianas, 6. Referencias al cristianismo andalusí, 7. Argumentación antitrinitaria, 8. Argumentación contra la encarnación, 9. Actitud frente al *tahrīf* o falsificación, 9. Crítica de la práctica cristiana y 10. Profecía de Muḥammad / apología del Islam.

La conclusión más importante es que todas estas polémicas se compusieron por motivos derivados de la coyuntura cultural y política de la sociedad islámica coetánea. Esto significa que se escribieron en el contexto de la creciente conflictividad bélica que se produce a partir del siglo XI y, por tanto, bajo los efectos de la percepción de una amenaza existencial del islam andalusí, y que no se deben a un interés genuino por el pensamiento cristiano. Los autores dirigen sus escritos a un público musulmán en un discurso que reafirma y autodefine la identidad islámica mediante un “othering” de los cristianos. Esto aclara que las mencionadas polémicas pudiesen redactarse entre 1000 y 1200, cuando ya no existía una minoría cristiana significativa bajo dominio musulmán en la Península y, por tanto, había poca oportunidad de un contacto directo. Igualmente, explica el tono relativamente agresivo si se comparan con polémicas de origen cristiano oriental. Por otro lado, este enfoque hace que los escritos representen a los cristianos de forma muy estereotipada y que la información sobre los cristianos peninsulares, que no son su principal objeto de interés, termine siendo muy escasa. Resumiendo, las exiguas referencias a los mozárabes son: 1. Referencias ocasionales a una teología del *hiyāb*, que considera que Jesús aceptó el cuerpo humano como si fuera un velo, lo cual parece haber sido una concepción de la encarnación

más aceptable desde un punto de vista musulmán (véase la exposición de Potthast pp. 424-458); 2. Numerosas referencias (citas y paráfrasis) a la traducción al árabe de los evangelios realizada por el cordobés Iṣḥāq b. Billaḥ del siglo X (versión interesantísima aún inédita, véase la descripción de los siete manuscritos en las pp. 67-84 y las tablas V.I. en el anexo), 3. Alguna referencia a la exégesis latina local.

El cuarto capítulo resume los resultados (pp. 423-486) y los pone en su contexto histórico. Por un lado, Potthast resalta que la aculturación de los cristianos andalusíes a la cultura mayoritaria musulmana alcanzó su cénit en el siglo IX y X, tras lo cual estos grupos pasaron a emigrar a los reinos cristianos y a integrarse casi al completo en la cultura dominante latino-occidental. Esto explica que los mozárabes no produjesen una literatura cristiana que fuese comparable en calidad y cantidad con la árabe oriental. Por otro lado, las fuentes no parecen confirmar la suposición de que los cristianos andalusíes desempeñaran un papel de intermediario intercultural en el complejo entramado de al-Andalus, si no que más bien sugieren que formaban parte de una cultura híbrida peninsular que fue desapareciendo a finales de la Alta Edad Media, y cuyo legado se integró de manera indirecta en la cultura hispana.

El trabajo termina con un anexo (el quinto capítulo) que presenta un material utilísimo: en primer lugar, tablas en las que se comparan párrafos selectos de las traducciones bíblicas peninsulares con las respectivas versiones de la Vulgata, la traducción moderna al árabe de Van Dyck y otras traducciones de la Biblia a lenguas vulgares (pp. 487-526); a continuación, una traducción al alemán de la *Risālat al-Kindī* (pp. 527-530) y de varias traducciones de polémicas de apologías cristianas de al-Andalus en árabe (pp. 531-561); después una lista de las profecías bíblicas de Muḥammad tal como se encuentran en las polémicas musulmanas (pp. 562-569); y finalmente, la bibliografía (pp. 571-595).

No obstante sus indudables méritos, este estudio plantea algunos problemas metodológicos, que discutiré a continuación.

Por un lado, el estudio introduce una terminología novedosa cuyo valor analítico no acaba de convencer. Entre los términos más relevantes se encuentra su concepción de “mozarabismos” (*Mozarabismen*). Para ello, Potthast discute en su capítulo introductorio (pp. 1-38) las diversas acepciones del término “mozárabe” (*Mozaraber*), que considera inadecuado, ya que no describe un fenómeno homogéneo y coherente de identidad colectiva. Como alternativa propone hablar de “mozarabismos” en plural (*Mozarabismen*), término que utiliza para denominar las diversas reacciones y actitudes de la cultura hispana ante la cultura oriental (*Als Mozarabismus verstehe ich jedes Phänomen, bei dem davon auszugehen ist, dass es als Reaktion der hispanischen auf die orientalische Kultur erklärt werden kann*, p. 8). Hay que subrayar que estos “mozarabismos” de Potthast pertenecen a un enfoque muy peculiar desarrollado en la universidad de Erlangen (*Von Mozarabern zu Mozarabismen*, ed. Matthias Maser et alii, Münster 2014); sin embargo,

Potthast no remite a esta discusión ni reproduce su argumentación (cf. pp. 8-20) lo cual resulta desconcertante, ya que no sabemos en qué teorías anteriores se basa ni podemos evaluar si sus argumentos son concluyentes. Sorprende, por ejemplo, que introduzca este concepto sin discutir ni mencionar el amplio debate sobre contactos culturales, multiculturalismo, *speech act theory*, *translation studies* e identidades colectivas que se han registrado en el campo de los estudios culturales (“Kulturwissenschaften” en Alemania; y los “Cultural Studies” en el mundo académico anglosajón) en las últimas décadas (Cf., a modo de ejemplo, Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, Hamburg 2006). Asimismo, el sistema teórico del que parte Potthast parece bastante confuso para describir la complejidad multicultural de al-Andalus, utilizando metáforas botánicas como “complejo rizomático” (*rhizomatisches Geflecht*, p.10, 11) cuya utilidad se me oculta, más habiendo otros modelos de multiculturalismo existentes.

En lo que se refiere al enfoque para abordar el tema de las reacciones de los cristianos andalusíes ante el islam, es decir, los mozarabismos, hay que resaltar que la perspectiva de Potthast es arriesgada. Como vimos, no basa su análisis en el reducido corpus de escritos mozárabes originarios en latín y árabe que se conservan (que únicamente le sirven como punto de referencia para su estudio comparativo, v.s.), sino que para ello analiza detalladamente cuatro polémicas anticristianas elaboradas por autores musulmanes, que a su vez citan escritos polémicos mozárabes que únicamente se conservan en este contexto, y que, por lo tanto, son de autenticidad dudosa. No podemos excluir que se trate de textos elaborados *ad hoc* para dar pié a la crítica islámica. Potthast asume que, aun suponiendo de que se tratase de falsificaciones, éstas documentan parcialmente posiciones cristianas, ya que los autores musulmanes tenían que dar una imagen verosímil y plausible del cristianismo a sus correligionarios (pp. 20-25). Su propósito, comprensible, es ampliar la reducida evidencia textual de la que disponemos para reconstruir la historia del pensamiento mozárabe. Pero aparte del ya mencionado problema de la autenticidad, sabemos que la polémica religiosa es un género literario muy tendencioso que abunda en tópicos y que contiene una enorme gama de factores distorsionantes. Además, la polémica andalusí suele repetir argumentos tradicionales elaborados previamente en Oriente y por lo cual más bien refleja una imagen inspirada por cristianos orientales, pero que no obstante podía resultar plausible para el público musulmán entre los siglos XI a XIII, ya que se trata de un período en el que quedaban pocos cristianos peninsulares bajo dominio musulmán. Por ello no me cabe duda de que el análisis de Potthast hubiese sido más fructífero si hubiera utilizado el material para llevar a cabo una lectura contextualizada de la polémica *musulmana* en al-Andalus y para investigar la función de este discurso en una sociedad fronteriza y multicultural.

Es lamentable que una falta de claridad general en la exposición y un estilo oscuro conviertan este estudio tan exhaustivo y erudito en un libro confuso, en el cual resulta muy difícil seguir el hilo argumental. También se echa en

falta un índice de materias, obras o personas. Sin embargo, los textos en cuestión no dejan de ser sumamente interesantes para reconstruir tanto la historia del pensamiento del islam andalusí como la historia de las traducciones bíblicas; por lo tanto, el libro de Potthast promete ser una referencia para los estudiosos de la polémica religiosa medieval, los estudios bíblicos y la historia de las comunidades religiosas en la Península.

ISABEL TORAL-NIEHOFF
Freie Universität Berlin

ALDOUKHI, Rima, Procházka, Stephan y Telič, Anna, *Lehrbuch des Syriach-Arabischen: 1. Praxisnaher Einstieg in den Dialekt von Damaskus; 2. Damaszenisch für Fortgeschrittene*. Unter Mitarbeit von Narine Grigoryan, (Semitica Viva. Series didactica, 5,1-2), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2014, XIV + 278 pp. (vol. 1), XII + 201 pp. (vol. 2).

A quienes tuvimos conocimiento del desconocido mundo de la dialectología (en España), precisamente a través de una obra dedicada al dialecto de Damasco, concretamente los dos célebres volúmenes de Jean Kassab (*Manuel du parler arabe moderne au Moyen Orient. Cours élémentaire*), la aparición de este nuevo manual dedicado al dialecto árabe damasceno nos llena de alegría al comprobar no solo los avances, que, en materia de conocimiento lingüístico, ha conocido la dialectología árabe en Europa, sino además por los pasos firmes y decisivos que la enseñanza de esta importante parcela de la lingüística árabe está dando en los últimos años en diversos ámbitos del rico proceso diacrónico que ofrece la historia de la lengua árabe.

De hecho, esos dos logros a los que acabamos de referirnos son los que han animado la labor desarrollada por los autores, que han conseguido un trabajo impecable del que los alumnos sacarán buen provecho. Pero no solo ellos, también los especialistas en el ámbito de la dialectología árabe en general, y de la siria y damascena en particular, podrán aprovechar no pocos de los recursos que los autores han sabido plasmar en este manual de forma inteligente y con una enorme proyección productiva a nivel práctico, que es de lo que se trata.

La obra consta de dos volúmenes. El primero, como indica el subtítulo, es una introducción práctica al dialecto damasceno y consta de quince lecciones.

La introducción incluye seis apartados que tratan sobre la estructuración de los materiales incluidos en el manual, el sistema de transcripción utilizado y las abreviaturas, descripción del sistema fonológico del árabe damasceno, estructurado en tres niveles (consonantes, vocales y semivocales) complementado con prácticas de pronunciación. Sigue una explicación del sistema radical y los paradigmas morfológicos que se derivan.

Los contenidos de las quince lecciones que integran este primer volumen siguen una estructura idéntica: varios textos iniciales, que fluctúan entre tres y cinco, dan pie a una sección de análisis gramatical, cuyos desarrollos dependen de la complejidad que ofrecen los textos, y de otra léxica en la que se recogen los términos, su traducción alemana y la referencia radical del término en cuestión. El barrido gramatical que realizan los autores a partir de los textos que presentan en el manual es completo: artículo, categorías pronominales, preposiciones, partículas interrogativas, atributo y vocativo, desarrollo del paradigma nominal en sus accidentes gramaticales, aspecto imperfectivo (modo presente) de los verbos, numerales (cardinales y ordinales), las formas cóncavas, usos modales, el verbo *kāna*, las formas elativa, comparativa y superlativa, participios, cuantificadores, formas verbales cuatríteras o el aspecto imperfectivo (modo futuro) de los verbos.

El segundo volumen, por su parte, que exige un nivel más avanzado, comprende diez lecciones. Cada una de las lecciones posee una estructura idéntica: tres, cuatro o cinco textos transcritos a los que sigue un esbozo gramatical de los elementos constitutivos de dichos textos y un léxico con traducción e indicación de las correspondientes raíces constitutivas de los términos.

Los contenidos de los textos responden a conocidas variedades sociolingüísticas cuyo cometido no es otro que captar el interés del alumno, al tiempo que facilitar su aprendizaje con textos sencillos, más con una interesante carga lingüística y cultural: el mes de *ramaḍān*, comidas sirias, política, tiendas de artesanía en el zoco, la ciudadela de Alepo, fiesta de cumpleaños, festividades islámicas y cristianas, fútbol, el clima y las cuatro estaciones en Damasco... Los paradigmas gramaticales analizados, siguiendo las trazas que plantean los textos, son la voz no agentiva, marca vocativa, pares conjuntivos, fórmulas compuestas con el modal *kan*, proposiciones adjetivas, temporales, sustantivas, condicionales, finales, construcciones con elativo, formas verbales derivadas, formas verbales auxiliares, *maṣādir*, usos del dativo ético o el genitivo analítico entre otras modalidades nominales, verbales o de partículas.

Este segundo volumen concluye con una serie de tablas que incluyen las conjugaciones de los paradigmas verbales, regulares e irregulares, en su triple diversidad aspectual, incluyendo asimismo las formas no personales (pp. 179-199) y una bibliografía adicional (pp. 200-201).

Los dos volúmenes cuentan con un excelente repertorio de casos prácticos en forma de ejercicios, que complementan todos los paradigmas gramaticales y las correspondientes explicaciones que los autores suministran sobre los textos escogidos. Se trata de un excelente manual, de enorme rendimiento práctico tanto para los profesores como para los alumnos. El aval que ofrecen sus autores, por lo demás, garantiza tanto la seriedad del trabajo realizado como el rigor metodológico plasmado en la confección de estos dos

volúmenes. Un nuevo instrumento lingüístico de cuyo aprovechamiento podrán dar cuenta, sin duda alguna, todos los interesados en el campo de la dialectología árabe.

JUAN PEDRO MONFERRER SALA
Universidad de Córdoba

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José y TOLAN, John Victor (eds.), *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Collection de la Casa de Velázquez, Vol. 138, Casa de Velázquez, Madrid, 2013, 321 pp.

Los conflictos entre judíos, cristianos y musulmanes constituyen casi un lugar común en nuestra imagen de la Edad Media. En ocasiones esta lucha llegó a ser un elemento identitario para las sociedades medievales, a menudo definidas por la oposición entre “ellos” y “nosotros”. La pertenencia a una o a otra religión, o ley, va más allá de la profesión de unas determinadas creencias, sino que afecta a multitud de aspectos de la vida. Las tres religiones monoteístas tienen en común su exclusivismo y la posesión de una verdad revelada que prevalece sobre las anteriores; verdad que no puede perfeccionarse sino sólo avanzar en su conocimiento y en su práctica. Además, en el caso del cristianismo y del islam, es necesario difundirla y extenderla. Si no el choque, al menos el encuentro entre las distintas posturas, se hace inevitable y constante, obligando a dar respuesta desde el punto de vista doctrinal, ritual y legislativo.

Este volumen reúne un conjunto de estudios que analizan la percepción de los ritos de una religión por parte de las otras. Queda por tanto fuera el análisis de las creencias o de las ceremonias en sí mismas, o de su evolución en influencias. Se trata de desmenuzar la visión o la mirada, como dice el título, que unos fieles tienen sobre los ritos de una religión ajena, visiones que retratan tanto al autor como a la religión representada. La importancia concedida en la Edad Media al ritual hace especialmente acertado este enfoque, ya que se trata de la seña más tangible de la pertenencia a un determinado credo. Más allá de las diferencias dogmáticas, que resultan más sutiles y más sujetas a interpretación, las diferencias en las ceremonias son notorias incluso al contemplador menos avezado. Se resalta, por tanto, la importancia de lo sensorial en la cultura medieval, y de la percepción de los signos por los distintos grupos.

Los estudios recogidos tratan fundamentalmente de territorios del ámbito mediterráneo (Egipto mameluco, Península Ibérica, Sicilia, los territorios otomanos o el Languedoc), salvo algunas excepciones tocantes por ejemplo a la presencia musulmana en Hungría o a los viajeros por Oriente Medio.

Un aspecto interesante es la complejidad de las visiones que se despliegan

sobre las otras religiones. La percepción del otro no es en absoluto única, ni siquiera cuando se pretende descalificarle o se emplean informaciones falsas o deformadas. A menudo los autores encuentran elementos salvables en el otro, y si por lo general reprueban por completo su pensamiento, no ocurre lo mismo con las prácticas y los ritos. Muchos tratadistas cristianos, por ejemplo, a pesar de rechazar las creencias islámicas, aprecian la devoción de los musulmanes, y la emplean como acicate para estimular el celo religioso de los cristianos.

Se hace patente también la diversidad en el nivel de conocimiento de las otras religiones incluso por los tratadistas. Algunos conocen de primera mano o por fuentes fiables los ritos y las creencias del otro pero, a menudo, muchos de los escritores y teólogos sólo disponen de información muy parcial y tergiversada sobre el adversario. Incluso en territorios como la Península Ibérica, a pesar del prolongado contacto entre el islam y el cristianismo, no es raro que haya una percepción deformada e inexacta.

Un rasgo común a las tres religiones es la existencia de ritos de purificación por medio del agua que, *a priori* podría servir como un elemento de aproximación. Sin embargo, las diferencias en el significado y en la práctica de los mismos se convirtieron en un punto de disputa en la polémica interreligiosa. A. Biosca i Bas estudia la caricaturización de las abluciones en los textos antiislámicos de los siglos XII al XIV. Fundamentalmente los tratadistas cristianos contraponen la escasa eficacia de las abluciones islámicas, meramente corporales y constantemente repetidas, al carácter espiritual y único del bautismo. El judaísmo también prescribe, al igual que el islam, la necesidad de purificarse en ciertos momentos, entre ellos después de la emisión de semen o de sangre menstrual. S. Murphy analiza la interpretación de esta costumbre por parte de Guillermo de Auvernia en el siglo XIII, quien en vez de una interpretación alegórica, defiende la literalidad de la ley de Moisés, válida incluso para los cristianos.

La copia de textos sagrados comportaba en ocasiones un cierto sentido ritual, y aunque cada religión los usa y entiende de distinta manera, no faltan casos en los que se producen influencias e intercambios. F. Déroche estudia un manuscrito copto del siglo XIV con una traducción árabe del Pentateuco. Lo notable de esta obra es su semejanza con las copias del Corán contemporáneas, a las que no sólo imita en la apariencia, sino incluso en elementos puramente islámicos como la introducción de la *basmala* al comienzo de los capítulos.

La prescripción de oraciones en distintos momentos del día establecida para los musulmanes no resultaba del todo ajena al cristianismo, pues una de las funciones del clero es rezar las horas canónicas. M. Aguiar Aguilar se detiene en el estudio de los precedentes del calendario islámico y de los momentos fijados para el rezo, que no aparecen en el Corán y que no fueron fijados hasta el siglo VIII. El calendario lunar islámico se estableció como distinción de las otras dos religiones, variando incluso los usos de la Arabia

preislámica. Las cinco oraciones diarias también las trata Ó. de la Cruz Palma, pero a través de las fuentes latinas medievales. El conocimiento que tuvieron los autores cristianos sobre los rezos musulmanes fue un tanto desigual, pues mientras algunos como Lulio poseen una información muy exacta, otros no llegan a interpretar adecuadamente el significado del rito islámico.

Un aspecto importante desde el punto de vista práctico para las sociedades medievales fue el de la licitud de la presencia de minorías religiosas. La existencia de estas minorías desde el punto de vista teórico no resultaba fácilmente justificable, pero en la realidad no era posible deshacerse de ellas. Santo Tomás dedica una parte de la *Summa Theologiae* a la cuestión de las relaciones con los herejes y los infieles, que es analizada por J. Martínez Gázquez. El trato con los herejes debía de tener una doble finalidad, por una parte rechazar y rectificar el error y por otra favorecer el arrepentimiento y la conversión. En este sentido ya desde el final del imperio romano se habían promulgado medidas que limitaban y regulaban el contacto entre cristianos, paganos y judíos. Así, para favorecer la conversión se prohibieron los matrimonios mixtos y se impidió la plena participación en la sociedad civil a apóstatas y herejes. En el siglo XIII el conocimiento de la doctrina islámica por parte de los autores latinos se hizo más exacta, de ahí el interés de las obras de Santo Tomás y de Raimundo Lulio. A. Fidora revisa los escritos de este último buscando la percepción que tienen los musulmanes de la fe cristiana. Para el mallorquín las críticas contrarias al cristianismo derivarían de una percepción equivocada que tendrían los musulmanes. Se trataría de creencias sobre creencias, y no de un conocimiento verdadero. Su actitud es más conciliadora que la de Tomás de Aquino, mucho más combativo, a pesar de que el dominico defiende que la deformación del cristianismo por los infieles no sería intencionada, sino derivada de los errores de los cristianos al presentar su propia fe.

Durante los siglos centrales de la Edad Media a menudo se asimiló a los musulmanes con los paganos, y como tales se les presenta en ocasiones en los tratados e incluso en los cantares de gesta. I. Monteiro Arias estudia la representación de estas ideas en la escultura románica a través del empleo de tipos iconográficos procedentes de la escultura clásica en Sicilia y en el norte de la Península Ibérica. Figuras derivadas del moscóforo o los músicos y danzantes, simbolizan los ritos paganos que en la Edad Media se atribuyen al islam.

N. Berend describe los ritos de los musulmanes asentados en este reino a través de las fuentes cristianas e islámicas. Se trata de una población inmigrada cuya llegada fue favorecida por los reyes como ayuda militar en un territorio todavía en proceso de cristianización. A juicio de los autores musulmanes que conocieron estas comunidades, su práctica islámica dejaba mucho que desear, pero eran respetados por la autoridad cristiana. El caso paradigmático de coexistencia de religiones durante la Edad Media fue la Península Ibérica. Esta situación, desde el punto de vista de la legislación y

de su percepción por parte de viajeros extranjeros, la estudia R. Salicrú i Lluch. Los viajeros europeos que pasaron por la Península en el siglo XV se sorprenden de la presencia de musulmanes en los reinos cristianos. La presencia de dichas comunidades islámicas exigía una reglamentación precisa que por una parte buscaba afirmar la superioridad cristiana, pero al mismo tiempo vigilaba la práctica islámica. Así, a la vez que se prohíbe la llamada a la oración, se obliga a los musulmanes a observar rigurosamente su propia ley y evitar la contaminación con los cristianos distinguiéndose por diversas vías, como el vestido. El bautismo de los mudéjares no significó la asimilación de los cristianos nuevos, y a finales del siglo XVI su conocimiento de la religión cristiana todavía era escaso. De esta época data un tratado compuesto por un canónigo granadino que analiza C. Ferrero Hernández y que en buena medida es continuación de las obras medievales encaminadas a combatir las creencias islámicas. El canónigo abogaba por suprimir cualquier diferenciación de los moriscos y assimilarlos por completo al resto de la población, como medio para lograr su completa conversión y aculturación.

Bajo el poder otomano los cristianos de Asia Menor también vivieron en minoría. P. Bádenas de la Peña analiza a través de una carta de 1354 de un arzobispo griego a su iglesia, la situación de los cristianos en Nicea tras la conquista turca. El arzobispo es bien consciente de la diversidad social y de costumbres comunes a cristianos y musulmanes, hacia los que no tiene prejuicios negativos. La actitud que encuentra en la ciudad no es tanto un fanatismo militante como un interés intelectual, por lo que trata un acercamiento de posturas en beneficio de los cristianos sometidos. La vigilancia sobre los ritos de las minorías religiosas no es nueva en la Edad Media y se constata ya en el siglo V, en una ley promulgada por Teodosio II que analiza J. V. Tolan. En 438 se prohibió a los judíos quemar unos peles clavados en una cruz durante la fiesta de Purim. Aunque representaban a Haman, consejero del rey Asuero, podían interpretarse como escarnio de la fe cristiana, por lo que el poder imperial hubo de impedir su celebración.

La situación sometida de los judíos les obligaba a adoptar una postura defensiva hacia la religión dominante. C. Soussen se detiene en los tratados anticristianos de autores judíos del Languedoc y de los territorios aragoneses en el siglo XIII. Estas obras tienen algunos puntos en común, como son la negación de la divinidad de Cristo y de la virginidad de María, o el atribuir a los autores cristianos una interpretación equivocada de la tradición judía. En conjunto, estos escritos se dirigen fundamentalmente a fortalecer la fe de los judíos y no tanto a convertir a los cristianos. H. J. Hames se detiene en uno de estos tratados compuesto en Francia hacia 1260 por Joseph ben Nathan Official. Según el autor muchos judíos se estaban bautizando en aquel momento y era necesario dar argumentos para que permanecieran en su fe. Los temas son fundamentalmente el rechazo de los dogmas cristianos a través de la tradición judía y el rechazo de la interpretación errónea del Antiguo Testamento por parte de los cristianos.

Un último grupo de estudios se dedica al análisis de relatos de viajeros que recorrieron el Oriente. J. Sibon compara las relaciones escritas sobre Tierra Santa por tres viajeros judíos en el siglo XII: Benjamín de Tudela, Jacob ben Natanael ha-Cohen y Petahiah de Ratisbona. En los tres se advierte una falta de interés geográfico y social y lo que se busca es entretener al lector a la vez que se resalta la superioridad del judaísmo. Benjamín de Tudela prestó más atención a las ceremonias de otras religiones, mientras que los otros dos autores concentraron su interés en las comunidades judías orientales. En el siglo XIV el dominico Riccoldo de Montecroce dejó una interesante descripción de su viaje a Bagdad, que estudia R. G. Tvrković. Este fraile conocía bien el árabe y adquirió un conocimiento profundo de las creencias y los ritos islámicos. Además de describirlas, elogió algunas costumbres musulmanas que no tratan otros autores latinos como la repetición de frases de alabanza y veneración hacia Dios y el Profeta. Obras como la de Montecroce fueron el medio de conocimiento del islam para muchos autores latinos. C. Gadrat aborda el impacto de estos relatos en los debates teológicos. La visión del islam en los libros de viajes oscilaba entre el rechazo y la búsqueda de similitudes que favorezcan la conversión al cristianismo, aunque raramente tratan de explicar en profundidad el pensamiento religioso y suelen conformarse con la descripción somera de algunas ceremonias. A pesar de ello, no pueden menospreciarse, pues en su momento se consideraron como fuentes fiables y permitieron ampliar significativamente el horizonte de los teólogos.

LUIS ARAUS BALLESTEROS
Universidad de Valladolid

BENKARI-BOUDIDAH, Naïma, *L'architecture des mosquées Ibadites au M'Zab, Djerba et Oman. Lecture des principes de conception et de construction*, Saarbrücken, Presses Académiques Francophones, 2013-2014, 2 tomes, 682 et 485 pp.

L'ouvrage reprend le texte de la thèse de doctorat du même nom, défendue en 2004 à l'Université Grenoble II dans la section « Urbanisme et Aménagement du territoire ». La courte introduction est consacrée aux origines de l'intérêt de l'auteur pour le Mzab ibadite. Il faut ensuite attendre près de 400 pages pour enfin arriver au cœur du sujet : cette longue présentation de l'histoire de l'ibadisme et des régions concernées aurait gagné à être fortement raccourcie et le chapitre 6, traitant de l'évolution de l'architecture islamique classique, semble pour le moins inutile, les documents présentant des mosquées ottomanes ou à iwans n'apportant à notre sens aucun élément de réflexion sur les lieux de culte étudiés. Viennent ensuite trois longs chapitres consacrés à l'architecture religieuse du Mzab, de Djerba et d'Oman,

assortis de plans et de photos. Le chapitre sur le Mzab ne fournit quasiment aucun apport personnel : c'est essentiellement une synthèse des travaux bien connus de Marcel Mercier et de Joseph Schacht. On y trouvera cependant quelques éléments nouveaux tirés notamment des propos recueillis sur place, tel cet adage mozabite : « La mosquée est notre mère et le minaret est notre père » (p. 404). Un long passage est consacré aux mosquées des palmeraies, rarement évoquées dans les références bibliographiques, mais les éléments apportés sont maigres (pp. 446-454). Le plus intéressant nous a paru être l'évocation, dans la grande mosquée mozabite, d'une salle spéciale appelée *tamenait* destinée à accueillir les réunions de la *ḥalqa* des 'azzāba (p. 420). Rappelant le plan circulaire des cités du Mzab, l'auteur fait une rapide comparaison avec un autre réseau de villages circulaires bâtis dans le Languedoc-Roussillon au X^e siècle, mais ce sujet n'est malheureusement pas développé (p. 176).

Le chapitre consacré à Djerba est de loin le meilleur. N. Benkari met à la portée du lecteur francophone deux sources très documentées sur les mosquées, le livre de Farḥāt al-Ja'bīrī, *Nizām al-'azzāba 'inda l-ibāḍiyya l-wahbiyya fī Jarba* (Tunis, 1975) et l'étude détaillée de Riyāḍ al-Murābiṭ, désormais publiée sous le titre *Mudawwana masājid Jarba* (Tunis, 2002). Elle utilise également avec profit les *Rasā'il* de Sulaymān al-Ḥilātī, un auteur ibadite djerbien de la fin du XVII^e siècle. Tout cela lui permet de proposer une nouvelle classification des mosquées de Djerba en se basant sur leur fonction et non pas sur leur rôle dans le système défensif de l'île, comme on le lit habituellement. Elle définit donc trois types de lieux de culte. Le premier est celui de la mosquée-madrasa, qui se divise en madrasas-grottes et en madrasas construites. Le second type est celui de la mosquée-refuge, la mosquée défensive destinée à protéger la population en cas d'attaque. Cela dit, c'est à notre sens une erreur de considérer que les mosquées souterraines sont par leur discrétion les plus aptes à défendre les Djerbiens (p. 543), puisqu'elles sont la plupart du temps tout aussi visibles que les autres édifices religieux. L'auteur classe également de la sorte ce qu'elle appelle des « cachettes » et dans laquelle elle inclut par exemple la grotte de Majmāj (p. 550). À nouveau ici, l'entrée de ce genre de grottes artificielles est pourtant bien visible dans la cour de la mosquée. Le troisième type est celui qui comprend la mosquée-mazār (lieu de pèlerinage) et la mosquée funéraire. Dans certains cas, des mihrabs ont été aménagés sur les tombes de saints personnages, une caractéristique également présente dans le Mzab. Elle donne ensuite des observations sur la façon dont les ibadites ont agrandi les salles de prière (pp. 567-568). Ce chapitre se termine par de bonnes pages sur les rares décorations qui ornent les mosquées de l'île.

Le chapitre consacré à Oman est nettement plus court que les deux précédents et présente à nouveau peu d'apports personnels. Contrairement à son habitude, N. Benkari a omis de consulter deux références importantes, les ouvrages de Paolo Costa (Oxford, 2001) et de Salma Damluji (Reading,

1998). On notera que depuis la rédaction de cette thèse, plusieurs études ont paru sur l'architecture omanaise, principalement sous la plume de Soumyen Bandyopadhyay.

C'est incontestablement la quatrième partie, ouvrant le second volume, qui contient les apports les plus pertinents de ce travail doctoral. Le chapitre 10, intitulé « la jurisprudence ibadite relative à la conception et à la construction des mosquées », examine les rapports entre l'architecture religieuse et les lois du *fiqh* ibadite qui s'y rapportent, afin de saisir ce qui dans cette architecture relève d'un choix délibéré et ce qui résulte de l'influence des règlements juridiques et religieux. Dans un premier temps, N. Benkari a consulté deux ouvrages évoquant ces questions. Le premier est le *Kitāb al-Qisma wa-usūl al-arāḍīn* d'Abū l-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Bakr al-Nafūsī (m. 504/1110-1111), déjà étudié par Pierre Cuperly dans la revue *Awal* en 1987-1988. Le second, beaucoup plus récent, est le *Mukhtaṣar al-'imāra* de Muḥammad ibn Yūsuf Aṭṭīyyash (m. 1914), qui n'a jamais été étudié. Toutefois, ces deux livres n'abordent la construction de la mosquée que pour évoquer la nécessité de prévoir un chemin qui y mène, l'interdiction de la détruire, les matériaux utilisés, ou encore les chemins reliant la mosquée aux salles d'ablution. Face à ce matériel trop limité, l'auteur a donc décidé d'explorer cinq ouvrages importants de *fiqh* ibadite, d'Orient et d'Occident, couvrant les XII^e-XX^e siècles : *Al-Muṣannaḥ* d'Abū Bakr Aḥmad ibn 'Abd Allāh ibn Mūsā al-Kindī al-Nizwī (m. 557/1161-1162) ; *Kitāb al-Nīl wa-shifā' al-'alīl* de 'Abd al-'Azīz al-Thamīnī (m. 1808) ; *Sharḥ kitāb al-Nīl wa-shifā' al-'alīl* de Muḥammad ibn Yūsuf Aṭṭīyyash cité plus haut ; *Salāsīl al-dhahab fī l-uṣūl wa-l-furū' wa-l-adab* de Muḥammad ibn Shāmis al-Baṭṭāshī (m. 1999) et enfin *Ma'ārij al-āmāl 'alā madārij al-kamāl bi-naẓm mukhtaṣar al-khiṣāl* d'Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Ḥumayyid ibn Sullūm al-Salīmī, décédé vers 1914 (pp. 5-12). L'étude de ces ouvrages permet de dégager les thèmes principaux abordés par le *fiqh* ibadite, qui sont longuement détaillés (pp. 12-80). Nous en donnons quelques exemples dans les lignes qui suivent. Un thème récurrent est celui de l'incitation à la construction de mosquées, justifiée par plusieurs hadiths ; toutefois certains endroits ne conviennent pas pour la prière et il est conseillé d'en éloigner les mosquées. Le terrain choisi pour la construction doit avoir été acquis légalement et doit pouvoir accueillir un lieu de culte. La mosquée doit de préférence être située au centre de la cité ou du lieu d'installation du groupe, mais elle peut être construite à l'extérieur de la ville pour autant qu'elle soit visible et que des chemins permettent de l'atteindre. Elle doit se trouver à proximité d'une source ou d'un puits, pour que les fidèles puissent accomplir leurs ablutions. Un autre thème important concerne le financement de la construction de l'édifice, de son entretien (celui des gargouilles par exemple) et de son éventuelle reconstruction en cas d'effondrement ; il est intéressant de noter que l'argent réservé à la mosquée ne peut manifestement pas être dépensé pour un minaret sous forme de tour, car ce dernier n'est pas une

composante indispensable de cette architecture et qu'on ne peut pas y faire la prière. Les ouvrages de *fiqh* ibadite sont très précis quant à la différence entre deux termes désignant le minaret, *ṣawma 'a* et *manāra* ; Muḥammad ibn Yūsuf Aṭṭīyash évoque ainsi *ṣawma 'a* comme le lieu d'appel à la prière et *manāra* comme un élément annexe à la mosquée qui sert à surveiller les alentours et à communiquer avec les autres mosquées de la ville ou de la région. Les savants n'énoncent pas la nécessité de construire l'un ou l'autre de ces deux éléments. Si le minaret ne fait pas partie des composantes rituelles de la mosquée, c'est notamment parce que les ibadites veulent imiter le Prophète dont la mosquée était dépourvue de minaret.

Les *faqīhs* insistent sur la simplicité de la construction et sur le choix de matériaux locaux peu onéreux, faisant toujours référence à la mosquée du Prophète qui doit servir d'inspiration. La réprobation du décor exprimée par la Sunna est renforcée par le fait que les ornements, qui risquent de détourner l'attention des croyants, sont associés à une volonté de vantardise et à un gaspillage de matériaux et d'efforts. Les façades doivent être laissées vierges de toute ornementation, même s'il s'agit de créneaux ou de merlons ; dans certains cas toutefois les terminaisons à redents ont été autorisées, mais seulement pour les coins des façades, ce qui a suscité la controverse. En ce qui concerne la décoration intérieure, les *faqīhs* proscrirent la peinture ou la gravure sur les murs, l'ajout de tapis multicolores, la décoration par des images, et enfin l'écriture et les images sur le mur de qibla.

La majorité des savants privilégie le fait que les mosquées soient éloignées les unes des autres de sorte à multiplier les mérites des fidèles qui se déplacent pour y faire leurs prières ; la construction de mosquées proches les unes des autres, même si c'est dans le but de faire une action pieuse, est jugée détestable car elle provoquerait la dispersion des groupes de musulmans et la séparation des fidèles. Il est interdit de construire une mosquée qui pourrait entraîner l'abandon ou la dégradation d'autres situées à proximité ; cette mosquée serait considérée comme nuisible (*dirār*) et il faudrait la détruire. Face au danger de dispersion de la communauté, les *faqīhs* ont réfléchi à une distance minimale à respecter entre deux mosquées, certains estimant qu'une nouvelle construction ne doit pas être visible depuis une autre mosquée ; des dérogations existent en cas de fidèles trop faibles pour se déplacer à la mosquée principale ou réellement trop éloignés de celle-ci. Pourtant les cas de proximité sont très fréquents, et une relative tolérance s'est donc mise en place. L'étude de ces textes révèle une certaine stabilité dans le *fiqh* ibadite, puisque la plupart des savants expriment les mêmes avis en se fondant sur les mêmes sources tout au long des générations et quel que soit leur lieu d'origine.

Le chapitre 11 établit les principales caractéristiques des mosquées étudiées et offre notamment des réflexions intéressantes sur la présence de quelques minbars à Djerba (pp. 108-110). Enfin vient une gigantesque annexe intitulée « descriptifs détaillés des mosquées étudiées », qui passe en revue les lieux de culte du Mزاب (onze mosquées ou *muṣallā*), puis de Djerba (quatre

mosquées) et enfin d'Oman (neuf mosquées). Si certains édifices sont décrits de façon très précise avec de nombreuses illustrations, d'autres sont rapidement passés en revue. On notera de jolis croquis réalisés par l'auteur.

Un des mérites de N. Benkari est d'avoir quasiment épuisé la bibliographie disponible sur l'architecture religieuse ibadite avant 2004, en arabe, en français et en anglais. Elle n'a pas ménagé ses efforts pour consulter des documents parfois peu accessibles, dont des thèses de doctorat encore non publiées. Malheureusement, il faut déplorer dans ces deux volumes de très nombreuses coquilles et fautes d'orthographe, une utilisation anarchique des majuscules, énormément de redites et de renvois inutiles à ce qui a été précédemment énoncé, ainsi que quelques erreurs franchement grossières, par exemple la confusion entre wahbite et wahhabite (II, p. 355) ou la datation de l'islamisation d'Oman au VI^e/XII^e siècle (I, p. 611). Bien qu'il soit noté « achevé à Muscat le 9 décembre 2014 » (II, p. 137), il semble qu'aucune révision n'ait été apportée au texte de la thèse en vue de sa publication. L'éditeur en tout cas n'a pas daigné procéder au moindre travail de correction, ce qui nous paraît d'une incroyable négligence. Toutefois, malgré ces problèmes formels, l'ouvrage de N. Benkari apporte un éclairage neuf grâce à son étude du *fiqh* ibadite et vaut la peine d'être lu par les amateurs de cette architecture si attachante.

VIRGINIE PREVOST

Université Libre de Bruxelles, Belgique

RITT-BENMIMOUN, Veronika, *Grammatik des arabischen Beduinendialekts der Region Douz (Südtunesien)*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2014, 415 pp.

Esta obra es el volumen 53 de la colección *Semitica Viva*, dirigida por el profesor Otto Jastrow, y contiene la gramática de una variedad árabe de tipo beduino hablada en Douz, una región del Sur de Túnez.

Se trata de la segunda obra que la autora dedica a este dialecto árabe pues, en 2011, publicó en la misma colección una serie de textos recogidos durante un extenso trabajo de campo en la zona¹. La calidad del material presentado en esta primera obra es garantía del trabajo con el que nos topamos en la segunda, pues los datos empleados para la gramática que ahora presenta la autora han sido extraídos de estos textos transcritos, traducidos al alemán y escuetamente anotados.

El volumen que nos ocupa contiene la descripción detallada y sistemática de la fonología y morfología del dialecto árabe estudiado por la Dra. Ritt-

¹ Ritt-Benmimoun, Veronika, *Texte im arabischen Beduinendialekt der Region Douz (Südtunesien)*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2011, volumen 49 de la colección *Semitica Viva*.

Benmimoun. Se echa de menos los apartados dedicados a la sintaxis y al léxico, y la razón es muy evidente, tampoco existían en la tesis doctoral base de estos dos libros que la autora dedicó a la fonología y morfología del dialecto de los Marāzīg del Sur de Túnez.

Esta gramática es pues una descripción sincrónica del dialecto referido y ella misma reconoce en su prólogo que su propósito no es hacer un estudio comparativo con otros dialectos árabes, aunque reconoce que esta labor podría arrojar datos muy interesantes al campo de la dialectología, basándose especialmente en el carácter arcaizante de la variedad árabe a cuyo estudio ha dedicado tanto tiempo y esfuerzo.

La introducción o capítulo primero (1-7) contiene datos geográficos, ilustrados con un par de mapas, y etnográficos de la región conocida como Nifzāwa y de otras zonas más meridionales, habitadas por distintas fracciones de la tribu seminómada, solo recientemente sedentarizada, de los Marāzīg.

Se hace alusión también a los distintos estudios que se conocen hasta la fecha sobre la zona estudiada, donde vemos que desde los trabajos de Gilbert Boris, publicados hacia la mitad del siglo XX, hasta la actualidad, no hay un número muy elevado de publicaciones al respecto, un hecho que nos confirma por tanto la pertinencia de la obra aquí reseñada.

Continúa la autora con la tipología del dialecto, un dato importante para el lector antes de acometer la descripción de la fonología y la morfología que forman el núcleo del trabajo.

El capítulo segundo (9-63) está dedicado a una descripción fonológica muy completa y metodológicamente impecable, aborda el estudio del consonantismo, el vocalismo, los diptongos, la estructura silábica, el énfasis, la fonotaxis y la morfofonología.

El tercero y más extenso capítulo (65-401) consiste en una detalladísima descripción, siempre predominantemente sincrónica, de la morfología del dialecto. Se estudian los pronombres (personales, demostrativos, relativos, interrogativos, reflexivos e indefinidos), los adverbios (interrogativos, de lugar, tiempo y modo), las partículas presentativas, las partículas (el artículo, el marcador de genitivo, la negación, la exhortación y la excepción), así como las preposiciones y las conjunciones.

Sigue el estudio de la morfología nominal donde se aborda las cuestiones habituales en una obra de estas características: el género, el estado constructo, el número, la derivación interna y externa (conteniendo los esquemas de plurales fractos, del diminutivo y del elativo) y, finalmente, las diferentes categorías de numerales.

Finaliza el capítulo la morfología verbal, con epígrafes dedicados a la flexión (perfectivo, imperfectivo e imperativo), a los nombres deverbales, tipos de conjugación (según estructura radical o derivación morfológica), verbos auxiliares y modificadores del verbo.

Acaba la obra con una bibliografía muy completa (403-415).

Esta obra contiene, por tanto, una riquísima y actualizada información

dialectológica sobre uno de los países arabófonos más olvidados por los especialistas en dialectología árabe, Túnez. Este hecho lo convierte en un libro imprescindible, en particular para el dialectólogo interesado en los dialectos magrebíes u occidentales.

Solamente nos queda por añadir una pequeña crítica y es el lamentarnos por la oportunidad perdida para hacer alguna pequeña concesión a la diacronía y a la lingüística comparada, aunque quede claro en el prólogo que no es el objetivo de la autora. Así, determinadas consultas a otros dialectos le habría llevado a evitar algunos pequeños errores, sirva de ejemplo (p. 240) el considerar la voz *gātūn* “tienda de campaña” de origen francés > *guitoune* (préstamo colonial reciente), cuando es voz conocida en los dialectos árabes orientales como *qaytūn*, a donde llegó desde el griego. Por otro lado, el cotejo de estos valiosos datos con los de otros oasis arabófonos magrebíes habría permitido vislumbrar el impacto de la sedentarización y la modernidad en las variedades beduinas, algo muy interesante para la disciplina en la que se enmarca la obra.

Añadir, por último, que esto no disminuye en absoluto el valor de este imprescindible trabajo por el que felicitamos a su autora.

ÁNGELES VICENTE
Universidad de Zaragoza

D’OTTONE, Arianna, *La Storia di Bayāḍ e Riyāḍ (Vat. ar. 368). Una nuova edizione e traduzione*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2013 (Studi e Testi, 479). 130 pp. + 56 pp. del texto árabe.

No cabe duda de que los estudios que está dedicando la arabista, paleógrafa y archivera italiana Arianna D’Ottone a este *unicum* representan un salto cualitativo y de calado en la fijación del texto, interpretación y traducción de la célebre *Historia de Bayāḍ y Riyāḍ* contenida en el códice vaticano, árabe 368. Desde que dicho códice fuera dado a conocer modernamente por Giorgio Levi della Vida, en 1939, hasta la más reciente monografía consagrada al mismo por Cynthia Robinson, en 2007, la obra ha suscitado el interés del arabismo y, sobre todo, de los historiadores del arte y de la cultura árabes, gracias principalmente a las catorce ilustraciones que se conservan en el mismo, las cuales, aparte de los análisis estilísticos realizados por importantes especialistas en arte islámico, han saltado a innumerables obras de divulgación, máxime si son sobre al-Andalus, apareciendo en las más variopintas publicaciones, portadas de libros, carteles o páginas de internet. No obstante, la investigación científica sobre tan conocido códice no había sido acometida con el rigor y posibilidades que la codicología y la filología actuales exigen hasta que D’Ottone realizó su tesis de diploma en conservación de manuscritos en la Scuola Speciale per Archivisti e

Bibliotecari de la Universidad de Roma, que publicó con el título de “Il manoscritto Vaticano arabo 368: Ḥadīz Bayāḍ wa Riyāḍ. Il codice, il testo, le immagini”, *Rivista di Storia della Miniatura*, 14 (2010), pp. 55-70, trabajo que ya conocíamos por su edición digital, y que ahora completa en la monografía que aquí presentamos con análisis más exhaustivos, ordenando y reproduciendo todas las miniaturas con buenas fotografías y aportando una nueva edición crítica del texto árabe, que acompaña de su propia traducción italiana, la primera en este idioma, y con la que trata de superar las anteriores versiones disponibles, la de Alois R. Nykl al español, contenida en *Historia de los amores de Bayāḍ y Riyāḍ. Una “chantefable” oriental en estilo persa (Vat. ar. 368)*, Nueva York, 1941, y la de Cynthia Robinson, en *Medieval Andalusian Courthy Culture in the Mediterranean. Ḥadīṭ Bayāḍ wa Riyāḍ*, Londres-Nueva York, 2007, primera y única existente en inglés.

Antes, D’Ottone revisa todos los datos conocidos sobre la historia del códice Vat. ar. 368 hasta su incorporación a la Biblioteca Vaticana, y dentro de ella, partiendo de la sugerente hipótesis de Levi della Vida (1935), apoyada por Ugo Monneret de Villard (1941), sobre su llegada a Italia tras el saqueo de Túnez de 1575, que la autora pone en duda ante la existencia de evidencias que sitúan al códice en el país alpino ya a finales del *quattrocento* (pp. 13-14). Luego, narra la peripecia del manuscrito en suelo vaticano rastreando las menciones que se hacen del mismo en los diversos catálogos de la Biblioteca Vaticana desde el siglo XVII hasta el presente, incluyendo su paso por la Biblioteca Nacional de Francia, de la que el códice conserva un sello y una breve nota descriptiva en francés, añadida seguramente a final del setecientos, cuando el manuscrito llegó a la capital francesa (p. 17).

Una de las partes más destacables del libro de D’Ottone es la que dedica al estudio codicológico del manuscrito, que le lleva a establecer una útil tabla (p. 19) en que se especifica la ordenación actual del mismo y las concordancias y divergencias de su paginación con la que usó Nykl, así como con cuatro encuadernaciones “antiguas” y con la numeración india legible en varios de sus folios. De este modo, establece con claridad una paginación fidedigna, a la que ahora es preciso atenerse a la hora de citar el manuscrito, que nos ha llegado acéfalo, con lagunas y mutilado, y también al citar sus ilustraciones, frecuentemente mal referenciadas en las publicaciones. A este respecto, indicaré que hoy en día puede contemplarse el manuscrito completo fotografiado en su actual estado y encuadernación en la página web de la Biblioteca Vaticana. El análisis codicológico de D’Ottone se completa con un útil estudio técnico realizado por la archivera Ángela Núñez Gaitán, quien ya lo avanzó en el *I Congreso Internacional: El soporte escritorio en la Edad Media. El protagonismo de la villa de Xàtiva, 5-7 Mayo*, Valencia, 2010, todavía en curso de edición. Aprovechando su participación en la restauración del códice, Ángela Núñez estudia minuciosamente la materialidad del soporte, del texto y de las ilustraciones, desde sus dimensiones (31 folios, de 283 x 210 x 17 mm; caja de escritura: promedio de 220 x 165 mm; márgenes entre 30 y 40

mm), hasta las transformaciones sufridas por el códice en el transcurso del tiempo, así como los tipos de tinta empleados, la clase de papel, los métodos de realización de las miniaturas (ejecutadas a fascículo cerrado), los pigmentos (faltos todavía de análisis químico), los agentes que han deteriorado el soporte escriturario (mecánicos, entomológicos, humedades), las improntas dejadas por las miniaturas (p. 33) y la dificultad de desentrañar cómo fue la primitiva encuadernación y cómo le afectaron las restauraciones anteriores, algunas dañinas. De todo ello se deducen importantes datos, no sólo para la propia conservación del manuscrito, sino también para su mejor comprensión, de los que destacaré aquí lo siguiente: 1) el soporte escriturario se considera papel árabe occidental, probablemente de la Península Ibérica, con rasgos del característico zig-zag cerca del pliegue de algunos folios, lo que vincula su fabricación con al-Andalus; 2) algunas anotaciones latinas del manuscrito prueban su circulación en la Europa medieval y en la Italia renacentista; se menciona la opinión de Antonio Manfredi de que anotaciones como la de “Lena” (mezzana o “vechia”), que en el f. 31r acompaña a la imagen de la Vieja, permiten pensar que la *Historia de Bayād y Riyād* dejó huella en la literatura italiana, en el *Decameron* de Boccaccio, por ejemplo (p. 32, nota 63); otra anotación en etíope de dudosa significación, puede relacionarlo con comunidades de esta lengua, como la que hubo en la Roma de comienzos del siglo XV; 3) la conservación de las miniaturas es bastante precaria, pues se aprecian bastantes pérdidas de pigmentos y craquelaciones, habiendo dejado casi todas las imágenes improntas notables en las páginas adyacentes; esto permite a Núñez Gaitán comprobar la existencia de huellas de cinco miniaturas perdidas, que habría que sumar a las catorce conservadas (pp. 36-37): en una se aprecia una cúpula roja (f. 6v), en otra una escena al aire libre, sobre la hierba y con escenografía de torre con techo muy inclinado y cornisa (f. 7r); en el f. 14v se vislumbra otra escena perdida en que uno de los personajes trata con la Vieja, la cual es reconocible por la joroba y por el manto verde, situada al lado de un posible árbol verde de copa redonda; también se reconoce la impronta de la Vieja en el f. 24r junto a un pabellón o edificio similar al antes citado, y una quinta huella sólo con restos de ramas y hojas en el f. 25r.

El análisis paleográfico que D’Ottone añade a continuación (pp. 42-49) caracteriza con más precisión la genérica denominación de “maghrebina spagnola” que Levi della Vida aplicó, en 1939, a la escritura del códice. Para ello aporta, como hace en todo el libro, una amplia y actualizada bibliografía, en la que apenas aparecen referencias españolas, en buena medida por inexistentes, y retoma exploraciones propias sobre *al-jaṭ̣ al-magribī/al-jaṭ̣ al-andalusī* presentadas en Rabat en 2012. Siguiendo las investigaciones caligráficas de François Déroche y de otros autores, que remontan la escritura netamente magrebí al códice Vat. ar. 310 (tratado médico de Ishāq b. Sulaymān al-Isrā’īlī, *Kitāb ma’rifat al-bawl wa-aqsāmi-hi*, copiado en 346 [957]), y cotejándolo con otros códices (como el de la Biblioteca Qarawiyīn de Fez, que contiene el *Kitāb al-siyar, rabī* II 270/octubre 883, en caligrafía oriental, y el

resto en escritura magrebí, con fecha de 379/989-990; creo que sería mencionable también el manuscrito en pergamino de esta misma biblioteca con *al-Mujtaṣir* de Ibn Muṣ‘ab copiado para al-Ḥakam II en *ša‘bān* de 359/junio-julio de 970, cuyos rasgos anuncian asimismo la escritura andalusí), D’Ottone se suma a la teoría de Déroche de que en la Península Ibérica se desarrolló una escritura diferente de la escritura generalizada por el mundo islámico y el Mediterráneo, lo que nuestra autora corrobora aportando el examen de otro códice vaticano (Vat. lat. 12900, con un fragmento de la Epístola a los Gálatas), en el que se combinan columnas de texto latino en letra visigótica (siglo IX) con otras en árabe con escritura plenamente magrebí/andalusí, donde la transferencia producida en nuestro suelo entre las grafías latina y árabe es manifiesta (p. 46-48). En este punto, la autora describe con pormenor el corte del cálamo y la forma de trazar y puntuar diversas letras del alifato en la escritura magrebí/andalusí (p. 49), y compara el códice vaticano de la *Historia de Bayāḍ y Riyāḍ* con otros datados (caso del ms. de París, Bnf, Arabe 3926, datado en 611/1214), concluyendo que en lo que a la paleografía se refiere habría que datar nuestro códice en los primeros años del siglo XIII. Por si ello no fuera suficiente, la autora valora la decena de hipótesis vertidas sobre la posible fechación del códice Vat. ar. 368, empezando por la de Angelo Mai en el *Catalogus Codicum Bibliothecae Vaticane*, de 1831, que lo supone del siglo XII, hasta las más recientes y aceptadas que, desde Nykl, lo adscriben al siglo XIII o al período almohade (1130-1269) (Richard Ettinghausen, Oleg Grabar, Robert Hillenbrand, Sabiha Khemir, Cynthia Robinson...). Con todos los elementos paleográficos y codicológicos mencionados, e insistiendo en la comprobación de Grabar de que la eclosión de la miniatura árabe se produce con meridiana claridad en el siglo XIII, para disiparse en la segunda mitad del siglo XIV (*The Illustrations of the Maqamat*, Chicago-London, 1984, p. 4), afirmación esta última que tal vez habría que revisar, la autora acota la probable fecha del códice, también por gozar de numerosas ilustraciones, en la primera mitad del siglo XIII, e incluso en su primer cuarto (p. 51). Sobre el lugar en que pudo haberse confeccionado, D’Ottone recuerda que la mayoría de los autores citados, y otros, se inclinan por al-Andalus, y que Khemir (“Manuscrito del *Hadīḥ Bayāḍ wa-Riyāḍ*”, en *Al-Andalus. Las artes islámicas en al-Andalus*, Madrid, El Viso, 1992, pp. 312-313) oporó un elocuente ramillete de argumentos artísticos (formas arquitectónicas, indumentaria, ornamentos representados) y otros paleográficos, para decantarse por la ciudad de Sevilla, lo que no es descartado por nuestra autora.

Arianna D’Ottone presta asimismo merecida atención a los encabezamientos o “títulos” de las catorce imágenes conservadas, que considera “un texto dentro del texto” con función didascálica semejante a la de otros manuscritos árabes, pero deja para una próxima entrega el análisis de este fenómeno y de la relación del texto con las imágenes. En este y otros aspectos, sería conveniente comparar el códice Vat. ar. 368 con el de la obra de Ibn Zafar al-Ṣiqillī, *Sulwān al-maṭā‘* de la Biblioteca de El Escorial (nº 528), quizá del siglo XV,

cuya escritura magrebí/andalusí y didascalía es pareja a la del código vaticano, aunque las ilustraciones pertenecen ya a otra estética, la renacentista, gobernada por la mirada perspectívesca que contempla subjetivamente el mundo como desde una ventana.

En cuanto al relato de la *Historia de Bayād y Riyād*, D'Ottone expone el estado de la cuestión sobre sus posibles raíces y vínculos narrativos, que lo relacionan claramente con los relatos de *Las mil y una noches*, y con su transmisión en al-Andalus, que nos es poco conocida por otra parte: la mención del título *Hadīṭ Bayād wa-Riyād* en el índice de cuentos del código de Aya Sofía 3397, titulado *al-Hikāyāt al-‘ayība wa-l-ajbār al-garība*, junto con cuatro cuentos de *Las mil y una noches*, de un lado, y de otro, el hallazgo del mismo relato en el código de Dublín (Chester Beatty Library, Ar. 4120, que C. Robinson comentó en su momento) y, más recientemente en otro de París (Bulac, Inalco, Arabe 482), del que ha tenido noticia D'Ottone; estos códigos, copiados en letra magrebí, sin ilustraciones ni data, pero posteriores al del Vaticano, nos permiten ampliar el conocimiento del relato, si bien la autora se limita en esta publicación a ofrecer algunos avances y nos remite a otra contribución suya inédita (en A. Chraïbi [ed.], *Introduction aux sources manuscrites des Mille et une nuits. Edition critique de quelques textes remarquables*, Damascus, IFPO, 2014, en prensa), en que edita los códigos de Dublín y París, y a otro libro en preparación. Aquí indica que en el relato de estos dos manuscritos hay datos no existentes en lo conservado del código vaticano, que permiten situar la trama en Iraq (el código mismo la sitúa junto al río iraquí de *Tartār*) unos decenios después del califato de Hārūn al-Rašīd (786-809), mencionando la ciudad de Samarra y a la Señora como hija del *hāyib* o chambelán de al-Mu‘tašim (833-842) (p. 59); en una tabla compara *grosso modo* la trama narrativa de los tres códigos contenedores de los amores de Riyād y Bayād (p. 61), entre los que hay unos diez folios en común, un cuarto de la historia aproximadamente, con las divergencias léxicas y estilísticas naturales, y con la diferencia de que el código vaticano continúa con dieciocho folios más después del fin de la historia contenida en un solo folio en sus dos congéneres.

Finalmente, tras identificar las deficiencias en la ordenación de algunos folios en la edición y traducción de Nykl, única todavía existente en español, así como en la fijación del texto y en su interpretación, que perviven en la más reciente de Robinson, la autora justifica la necesidad de una nueva edición del texto y de una nueva traducción, italiana (pp. 70-130), en la que intercala las catorce miniaturas conservadas. Sobre la traducción no puedo emitir un juicio cabal, debido a mi incompetencia en este idioma, pero sí afirmar que estamos ante una edición crítica, en la que se corrigen y discuten términos árabes clásicos y dudosas lecturas anteriores del manuscrito, apoyándose en un nutrido y pertinente aparato crítico compuesto de diccionarios y estudios filológicos, lo que permite suponer que se trata de una correcta traducción que mejora la comprensión del texto tenida hasta el presente. La edición del texto árabe añadida al final del volumen y paginada en números

indios, incluye también la numeración de los folios del códice y las señales de las lagunas textuales, como en la versión italiana, y escuetas notas a pie de página con el metro de los diversos poemas del relato, que incluso se transcriben vocalizados, si bien adolecen de la acostumbrada y deseable composición en columnas. A falta, por tanto, de los nuevos trabajos que anuncia D'Ottone, esta edición y traducción italiana es un instrumento imprescindible para quienes deseen acercarse adecuadamente al texto e imágenes del códice Vat. ar. 368, y un acicate para que nuestro arabismo ponga a disposición del público español una nueva edición y traducción que actualice la buena, pero mejorable, obra de Nykl editada en 1941, sólo asequible además en centros de investigación y bibliotecas especializadas.

JOSÉ MIGUEL PUERTA VÍLCHEZ
Universidad de Granada

AVNI, Gideon, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine. An Archaeological Approach*, Oxford, Oxford University Press, 2014, Oxford Studies in Byzantium, 424 pp.

Ahlan wa sahlán. Esta obra sobre la transición al mundo islámico en Palestina viene a cubrir un vacío bibliográfico importantísimo que se estaba alargando demasiado en el tiempo; sea bienvenida. La síntesis de Gideon Avni parece recoger el guante lanzado por Alan Walmsley hace ya unos años cuando éste se lamentaba del escaso interés que se mostraba por la arqueología islámica en Israel. Sin ser del todo cierto (véase: M. Rosen-Ayalon, *Art et archéologie islamiques en Palestine*, Paris, 2002), esta obra se concentra en los siglos VI-XI. Además, resulta un contrapunto muy adecuado a la relación de ese proceso de cambio cultural esbozado para la otra orilla del Jordán (A. Walmsley, *Early Islamic Syria: an Archaeological Assessment*, Londres, 2007).

El testimonio de peregrinos cristianos y geógrafos musulmanes, por lo sesgado, resulta insuficiente para la reconstrucción de la historia del territorio en Palestina entre los siglos VI al XI. Así Avni nos propone la revisión de la investigación de la historia de los asentamientos anterior a la década de los años ochenta del siglo pasado, así como una síntesis de los datos recuperados en estos últimos treinta años, muchos de ellos de primera mano, excavados por el propio autor. La perspectiva arqueológica es la columna vertebral de la obra y la óptica de la *longue durée* preside todos sus capítulos, cuyo contenido es el que a continuación destaco.

En un primer capítulo, el autor examina los paradigmas históricos que han explicado el cambio de la administración bizantina a la islámica en la zona (*Shifting Paradigms*) y, a la luz de la visión crítica que ofrece el autor, sin duda, se deben eliminar muchas ideas decimonónicas que, por desgracia, siguen manteniéndose en el ámbito académico. Algo está claro, los cambios

históricos no van al mismo ritmo que las transformaciones de la cultura material (cerámica, vidrio, monedas) y la visión colonialista-orientalista debe ser desterrada, los eventuales cambios urbanísticos no se pueden atribuir a las invasiones persa o musulmana, y el colapso de la región ocurre siglos después, en la víspera de la llegada de los cruzados. Avni recoge la investigación más reciente en las principales ciudades romanas de la región y nos aporta una síntesis que adquiere un valor añadido al encontrarse muy diseminada dentro de la bibliografía de la región.

Parafraseando el artículo seminal de H. Kennedy (“From Polis to Medina: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria”, *Past & Present*, 106 (1985), pp. 3-27), el segundo capítulo plantea una revisión de la hipótesis del cambio a un patrón urbano más orgánico acontecida en la segunda mitad del siglo VI. Se analizan las ciudades más importantes de la región y sus respectivos hinterlands, y se muestra el grave problema que conlleva el mantenimiento de los grandes paradigmas explicativos de la Arqueología de la segunda mitad del siglo XX (muchos vinculados con modelos de la Nueva Arqueología). La decadencia de Cesarea Marítima en época islámica está relacionada directamente con la implantación de la nueva capital administrativa en Ramala; mientras que la transformación de Beth Shean es anterior (siglo V), y tiene más que ver con el triunfo de lo utilitario en el desarrollo urbano, el “desorden práctico” bizantino, como lo llama el autor. Queda perfectamente asentado que la idea de la ciudad ortogonal no es patrimonio exclusivo del mundo clásico (“Anḡar o Qasr al-Hayr este) y la medina medieval aparecerá más tarde, a partir del siglo XIII.

A Tale of Two Cities está dedicado a la historia de dos ciudades en época islámica: Jerusalén y Ramala. La primera tiene un desarrollo particular por su status de centro religioso, antes y después de la conquista; y, salvo el interés que presenta para las autoridades dentro y fuera de Palestina, la ciudad islámica no es muy diferente de la bizantina, manteniendo la división étnica por barrios de su población. Como novedad, destacaría la revisión del barrio administrativo islámico, cuyo final se situaba a mediados del siglo VIII y ahora se alarga hasta el siglo IX; igualmente, resulta interesante el testimonio de la instalación de tribus árabes nómadas en *parembolai* cerca de Jerusalén oriental (Jirbat Abu Suwwana). Ramala es otro asunto; su fundación obedece a una decisión estratégica de abandonar la capital costera de Cesarea por la inseguridad que provocan las razias bizantinas; las recientes excavaciones de urgencia debido al crecimiento de la ciudad moderna han aportado datos novedosos sobre esta fundación *ex nihilo* (la ciudad de Lod sólo se incorporará a Ramala tardíamente, fruto del crecimiento urbano), especialmente los datos sobre las residencias aristócratas alrededor de la mezquita Blanca. La inexistencia de la muralla de Ramala continúa siendo un problema que sólo se podría explicar por su utilización como cantera.

El estudio del territorio es objeto del siguiente capítulo (*The Changing Land: Settlement Patterns and Ethnic Identities*). Avni rebate antiguas teorías

colonialistas de *agri deserti* ante la llegada del Islam de Tchalenko o Hirschfeld y el abandono en masa de los asentamientos a consecuencia de las conquistas persa o islámica. El autor prefiere el análisis de caso por caso y acierta con ello. El paisaje de la Palestina bizantina cambia, las ciudades ya no son *poleis* clásicas, repletas de edificios monumentales, mientras que el mundo rural permanece netamente cristiano, judío o samaritano, según regiones. La transformación tendrá lugar entre los siglos VII-VIII con la introducción de los *ribāʿ* costeros (algunos de ellos atribuidos erróneamente a los cruzados) y los *quṣūr* omeyas. Resulta especialmente grato el apartado dedicado al Negev y Wadi ‘Araba, con una atractiva explicación sobre la transformación de los lugares de culto nómadas entre los siglos VII al X, y el empleo del betilo como sustituto del *mihrāb* (Sede Boqer, Nahal ‘Obed). Igualmente, el nuevo patrón económico que emerge tras el siglo VII es producto de una macro-reestructuración mediterránea que desemboca en una regionalización, en la que los mercados iraquíes y orientales sustituirán al tradicional comercio occidental.

El quinto capítulo (*The Transformation of Settlement and Society: A Synthesis*) se inicia con una crítica abierta a la arqueología basada en la arquitectura monumental que ofrecía una imagen desoladora (el famoso “gap” post-omeya), no hay que olvidar que la dinastía abbasí prestó poca atención edilicia a la región; y que, por contraste, ha fomentado la imagen de la expansión de un hábitat reducido a su nivel más básico (tipo *squatter* u *okupa*). El autor analiza detalladamente los posibles agentes del cambio: hechos político-militares (conquista persa o islámica, transición dinástica omeya-abbasí, así como los frecuentes cambios de régimen entre los siglos IX y X), y agentes naturales (terremotos y factores climático-ambientales). Tras el análisis del caso de Jerusalén a inicios del siglo VII, Avni llega a determinar que los niveles tradicionalmente asociados a la conquista persa no son tales, salvo quizá los enterramientos en masa hallados en la cueva Mamilla, uno de los lugares que Antíoco Strategos relaciona con la masacre de cristianos. Sobre la conquista árabe llega a la conclusión de Pentz: es la conquista invisible (P. Pentz, *The Invisible Conquest. The Ontogenesis of Sixth and Seventh Century Syria*, Copenhague, 1992). No es posible equipar estrato arqueológico y evento histórico, es un error. Los cambios sólo son visibles décadas después como postula la teoría de la *resilience* que enfatiza la habilidad humana para resistir y recuperarse de retos potencialmente destructivos mediante la creación de estrategias adaptativas que permiten transformar y reequipar a las estructuras sociales con éxito (C. L. Redman, “Resilience Theory in Archaeology”, *American Anthropologist*, 107 (2005), pp. 70-77). Esta teoría ya fue aplicada por Walmsley como marco teórico explicativo para los rápidos cambios sociales en el contexto de un marco de continuidad islámica. El agente sísmico también es de alguna forma desmitificado, especialmente el de 749 que coincide con el cambio dinástico en la zona, pero en muchas zonas la vida continúa después, siendo más devastadores los seísmos de 1033 y 1068 de los cuales la sociedad

palestina no pudo recuperarse. Avni es especialmente crítico con la afirmación de que la peste bubónica afectó a la región y, aunque recoge la inscripción de 542 de Funon (Jordania), no conoce un testimonio geraseno que creo que es relevante como prueba de enterramientos masivos asociados a esa plaga (S. Bourke y K. B. Hendrix, “Twenty Years of Australian Physical Anthropology in Jordan. Retrospect and Prospect” en A. Walmsley (ed.), *Australian Uncovering Ancient Jordan. Fifty Years of Middle Eastern Archaeology*, Sidney, 2001, pp. 77-88; K. B. Hendrix, “Preliminary Investigation of the Human Skeletal Remains from the Hippodrome at Jarash”, *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, 39 (1995), pp. 560-562). Sorprende también la consideración del cambio climático en la zona sur de la región aportando datos que niegan la intensificación de la desertificación del Negev en época bizantina. El cambio religioso también es estudiado en este quinto capítulo. En contra de la tradicional teoría que sostenía que el Islam se difundió rápidamente, Avni considera que la población sigue siendo mayoritariamente cristiana hasta el siglo XII, la islamización sólo gana terreno con Saladino. En coherencia con esto, relaciona la construcción de mezquitas con la llegada de población foránea (Tiberiades, Jarash, Beth Shean, Jerusalén o Ramala), en algún caso (Amman) las iglesias se convierten en mezquitas y un solo ejemplo de culto compartido en la *kathisma* camino a Belén. Las mezquitas de la población nómada del Negev se vinculan culturalmente con el *Hiyāz*. El autor nos presenta una sociedad urbana multicultural en la que habrá que esperar a la Baja Edad Media para constatar una segregación étnica; mientras que la separación cultural es más obvia en el mundo rural. Los edificios religiosos son la base de esa topografía religiosa que traza Avni, pero el hallazgo de cerámica de época islámica en el nivel de abandono de una iglesia no significa necesariamente la continuidad del culto hasta ese momento como nos recuerdan Piccirillo o Schick (M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan*, Amman, 1993; R. Schick, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: An Historical and Archaeological Study*, Princeton, 1995). Sin embargo, hay que convenir con Anvi que la reducción en la producción de vino como indicador religioso podría estar más relacionada con la caída en la demanda de los mercados mediterráneos exteriores que con el avance interno del Islam.

La regresión económica del siglo VII se asocia a la situación mediterránea en general. Pronto, los omeyas se centrarán en proyectos edilicios en la región, especialmente ‘Abd al-Malik o al-Walid I, pero no volverá a practicarse una arquitectura monumental en la zona, pues en época abbasí se limitan a restaurar los daños producidos por el terremoto de 749 (Beth Shean o Ramala). El cambio en la cultura material se constata en la segunda mitad del siglo VIII. La región se mantendrá hasta que todo colapse poco antes de la llegada de los cruzados (1099) coadyuvado por la inseguridad política derivada del enfrentamiento entre abbasies y fatimíes, los terremotos de 1033 y 1068, y un largo período de sequía (1050-1070). La conquista selyúcida sólo rematará un sistema herido de muerte.

Las conclusiones constituyen una síntesis de todo lo anterior, con una recapitulación final sistemática que puede resultar algo densa en su lectura. Los datos arqueológicos recopilados han permitido sopesar el conocimiento actual sobre el tránsito de Palestina, de la administración del Imperio Romano de Oriente a los primeros siglos de dominación islámica (siglo VI al XI). Esa transición es gradual y no afecta a la totalidad de territorio por igual. De los terremotos, sequías, hambrunas y enfermedades, la sociedad palestina se recupera. La nueva aproximación de Avni considera que el cambio demuestra una gran vitalidad, con un claro predominio de lo funcional sobre lo monumental (excepto las muestras de evergetismo bizantino y omeya en las grandes capitales, que no escatiman en gastos), que se debe a una mutación de las mentalidades, iniciada en el siglo IV. Las distintas regiones se reestructuran y equilibran ante los cambios políticos (la crisis de Cesarea o Beth Shean se debe al crecimiento de Ramala o Tiberíades, respectivamente) y no es un proceso uniforme. Igualmente, se destierra definitivamente la tesis de Pirenne: la ciudad tardoantigua islámica no es ningún epítome de la ciudad clásica, una imagen colonialista definitivamente cuestionada por M. Liverani (*Imaginar Babel. Dos siglos de estudios sobre la ciudad oriental antigua*, Barcelona, 2014, pp. 55-61). La nueva realidad urbana, al igual que ocurre en el resto del Mediterráneo post-romano, presenta una cierta ruralización de la ciudad con la introducción de industrias y cultivo agrícola en el interior del recinto urbano.

Ésta es una obra de referencia para el lector interesado en la arqueología de las sociedades en tránsito y creo que será una lectura recomendada para observar con una mejor perspectiva el paso del mundo visigodo al islámico en la Península Ibérica. Quizá, se podrá argumentar que presenta un exceso de síntesis, como resulta habitual en este tipo de libro, pero sin duda la bibliografía es una auténtica mina que ayudará a completar cualquier detalle.

ALEXANDRA USCATESCU
Universidad Complutense de Madrid

URVOY, Dominique y Urvoy, Marie-Thérèse, *La mésentente : Un dictionnaire des difficultés doctrinales du dialogue islamo-chrétien*, Paris, Editions du Cerf, 2014, 352 pp.

This is a peculiar book. The authors present it as a “dictionary”, yet each of the 42 alphabetically-organized chapters reads more like a brief essay than a dictionary entry. Each entry relates the difficulties posed on different subjects (ranging from “Abraham” to “volonté de Dieu”) through looking at positions taken by various Christian (primarily Catholic) and Muslim writers involved in interreligious dialogue (primarily from the 1970s to the early 21st century). Yet the organization in dictionary form is a poor choice: these are not practical entries on key concepts meant to be used by Christians or Mus-

lims involved in dialogue, but rather a series of discursive essays from a largely Catholic perspective. A more coherent organization in essay form would have permitted the authors to set out more clearly what they seek to accomplish in this book.

For it is not clear for whom they are writing or for what purpose. They offer little reflection on the shifting nature of religious identities or the great variations in Christian and Muslim doctrine and practice. Their Christians are overwhelmingly Catholic, with the occasional mention of Protestant thinkers on these questions (though Montgomery Watt is strangely absent); eastern Christians are mentioned primarily as testimony to the difficulty of living as Christians under Muslim rule, as if they had nothing substantial to contribute themselves to this dialogue—Catholic Europeans seem to speak in their name. Similarly, their Muslims seem to be almost exclusively Sunni Arabs. The focus is hence narrow and principally on the difficulties encountered by European Catholics in such dialogue. While some of this testimony is interesting, the work would have been much richer if a wider perspective had been taken. It is as if the authors were not aware that Muslim-Christian dialogue takes place daily in Senegal, Indonesia, the Philippines, the United States of America, etc.

Some of the short essays are marred by a bias that borders on polemics. The entry “autocritique” documents how many Muslims involved in dialogue have been unprepared to undertake a critical reexamination of their traditions and attitudes towards other religions, in particular Christianity. There is no doubt a good bit of truth in this reproach. But it is a bit ironic that in a “dictionary” article on self-criticism, the authors show no propensity to engage in self-criticism or to point out similar short-comings in Christian thinkers. The same type of bias mars the article on “Sciences humaines”, where the authors complain that since the Middle Ages (since Ibn Khaldun in the fourteenth century), Muslims have shown little propensity for the social sciences and as a result have not applied them to the critical study of their own fundamental texts and religious practices. Yet here again, the accent is squarely on what the authors’ present as shortcomings of Islam, with little sense that there are variant (and more nuanced) answers to these questions. There is no attention paid to the social science’s challenges to Christian beliefs and to their capacity to undermine the claims of organized religion. Montgomery Watt argued that the world’s great religions needed to fight together against “scientism” (an excessive faith in rational science as the key to progress), to fight against the twin claims that “religion is the opiate of the people” and that God is merely a projection of the psyche; he argued that religious leaders needed to ally in order to defend common moral and spiritual values. While the Urvoys seem pessimistic about a “dialogue” that seems largely confrontational and stuck on doctrinal differences, there are other promoters of interreligious dialogue who seek to build on common goals and values; they appear rarely in these pages.

These and other articles show a curious lack of social and historical context. In “laïcité”, for example, the authors show no awareness of recent work

on the subject (Jean Bauberot, for example) in France or of debates that the concept has provoked in France in recent years. Nor do they acknowledge the specificity of the French concept of *laïcité* compared with notions of secularism in other European countries: on the contrary, *laïcité* is presented as a standard against which various Muslim countries are found lacking. Poorly organized, with little clear sense of its audience or its purpose, this book is likely to be useful to few readers.

JOHN TOLAN
Université de Nantes

VOGUET, Elise, *Le monde rural du Maghreb central (XIV^e-XV^e siècles). Réalités sociales et constructions juridiques d'après les Nawāzil Māzūna*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, 511 pp.

C'est Jacques Berque qui, à partir du début des années soixante-dix du siècle dernier, avait attiré l'attention sur les *Nawāzil Māzūna*, important recueil de *fatwā*-s ou consultations juridiques rédigé par un savant du sultanat 'abd al-wadide de Tlemcen (mort en 1478). Cet Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Mūsā b. 'Īsā al-Maghīlī al-Māzūnī tire son nom de la petite ville de Mazouna, qui semble être son lieu d'origine, et dont il fut un temps cadī. Cette localité de la vallée du Chélif est située à quelque 200 Km à l'ouest d'Alger, et à une quarantaine de kilomètres de la côte, sur les revers méridionaux des monts du Dahra qui la séparent de la mer. Ce juriste semble avoir fini sa vie à Tlemcen, alors capitale de l'Etat 'abd al-wadide, où il se serait fixé sous le sultan al-Mutawakkil (1461-1468). Houari Touati était ensuite revenu sur cette source assez exceptionnelle dans un article des *Studia Islamica* de 1989. C'est finalement à son heureuse initiative (p. 24) qu'Elise Voguet s'est à son tour attachée, dans la thèse dont est issu ce livre, à l'étude de ce corpus juridique, dont on peut attendre un peu de lumière sur les réalités sociales, économiques et juridiques du Maghreb central à la fin du Moyen Age.

A la page 14, elle se livre à un rapide survol des travaux d'histoire ayant utilisé les *nawāzil*. Elle note justement que si l'idée d'une telle utilisation existait dès avant la seconde guerre mondiale, ce n'est pas avant les années cinquante que cette perspective fut véritablement admise. En témoignerait alors d'abord la publication de la thèse de Robert Brunschvig sur *La Berbérie orientale sous les Hafṣides*, sans doute publiée en 1940-1947, mais dont il fallut quelque temps pour tirer les enseignements, puis de celle (non citée dans la bibliographie) de Hady Roger Idris sur la même *Berbérie orientale sous les Zirīdes*, parue en 1962. On pourrait s'étonner qu'il ait fallu ensuite comme elle le note encore une vingtaine d'années avant que les promesses que laissait entrevoir cette prise de conscience des années cinquante ne commencent à se réaliser. Elle cite ainsi principalement la thèse de Mohamed

Mezzine sur *Le temps des marabouts et des chorfa : essai d'histoire sociale marocaine à travers les écrits de jurisprudence religieuse*, soutenue à l'université Paris 7 en 1988. Sauf erreur de ma part, ce livre n'a même été publié qu'en 2003 à Fès (sous le titre : *Fuqahā' à l'épreuve de l'histoire. Sainteté, pouvoir et société au Maroc au début des temps modernes (XVI^e-XVII^e siècles)*, ouvrage qu'il est très difficile de trouver en France). Cela illustrerait bien la lenteur des progrès intervenus à cet égard dans l'historiographie francophone du Maghreb. On se rendra facilement compte en feuilletant le « maître livre » de Mohamed Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age*, paru en 1986, que, sans ignorer l'apport possible des *nawāzil*, le grand historien marocain n'y recourt qu'assez peu. Je suis d'autant plus à l'aise pour souligner ces décalages que j'ai moi-même terminé en 1987 ma thèse sur *Les musulmans de Valence et la reconquête* en restant totalement inconscient des possibilités que pouvaient ouvrir ces sources de nature juridique.¹

Tout cela pour dire que l'on ne saurait trop féliciter Elise Voguet de s'être « attaquée aux *Nawāzil Māzūna*, avec l'intention de « donner une idée de ce que fut cet 'intérieur du Maghreb' qu'[y]avait déjà cherché Jacques Berque »). L'introduction et la présentation descriptive du recueil, aux p. 9-46, donnent bien les indications essentielles sur le peu que l'on sait de l'auteur et sur les manuscrits utilisés. Il est intéressant de constater que l'on connaît plus d'une dizaine de ceux-ci, conservés dans diverses bibliothèques, depuis Rabat et Meknès jusqu'à Tunis, en passant par Alger, ce qui marque bien l'utilisation qui a pu en être faite par des juristes de l'ensemble du Maghreb, et donc l'intérêt qu'il a suscité dans ce milieu. On peut cependant regretter parfois dans cette présentation un certain manque de rigueur et de précisions. On aimerait par exemple connaître le nombre total des consultations juridiques que contiennent ces *Nawāzil Māzūna*. Il en va de même de quelques autres indications chiffrées qui, de ce fait, ne sont pas toujours non plus très éclairantes; ainsi nous ne savons pas à quoi correspond exactement le quart de ce total que représentent les *fatwā*-s de Qāsim al-'Uqbānī, non plus que les «10% du total des cas rapportés dans la seconde partie » que représentent celles de Muḥammad Ibn Marzūq, deux savants tlemcénien cités par al-Māzūnī, comme ses maîtres directs (p. 19-20). Ce n'est qu'ensuite (p. 24) qu'il est indiqué que la partie allant du livre des ventes, constituant dans le recueil un chapitre 17, au livre des legs, qui forme le chapitre 49 « regroupe plus de 700 cas d'espèce ».

¹ Je crois m'être « racheté » en obtenant du CSIC de Madrid et de la Casa de Velázquez, dont je dirigeais alors l'équipe de recherche, la publication en 1995 (avec le concours très efficace d'André Bazzana qui y était responsable de l'Antiquité et du Moyen Age) du précieux catalogue d'analyses de *fatwā*-s d'al-Wansharīs dont Hady Roger Idris avait entrepris le rassemblement, et dont la mise en forme avait été achevée par Vincent Lagardère (sous le titre : *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age*). Je peux préciser pour l'anecdote que Vincent Lagardère, après le décès de Hady Roger Idris en 1978, n'avait jusqu'alors trouvé personne pour s'intéresser à ce catalogue.

Mais il n'est pas évident de voir autrement que de façon assez approximative ce que cela représente dans le plan de l'ouvrage donné aux pages 22-23.

Vient ensuite, aux pages 47-263 l'édition critique et la traduction de 82 *fatwā*-s, prises parmi les consultations concernant les *mu'āmalāt*, celles relatives à la vie sociale quotidienne, celles sur les *'ibādāt* (les pratiques rituelles et religieuses) étant laissées de côté. La modestie de mes compétences linguistiques en arabe ne me permet guère de juger de la pertinence des traductions lorsqu'il s'agit de l'interprétation, forcément risquée parfois, de textes dont la compréhension nécessite souvent de mobiliser des connaissances venues d'horizons multiples. Chaque traducteur ne peut maîtriser parfaitement tout l'éventail des informations nécessaires à la bonne compréhension de tel mot ou de telle expression, d'autant plus que le caractère régional de ces textes juridiques est fortement marqué. Je ne me sens un peu plus d'assurance qu'en ce qui concerne les termes utilisés pour désigner les différents types de localités. Je différencierais parfois sur ce point de quelques uns des choix effectués. Elise Voguet a par exemple l'impression que, dans le recueil qu'elle étudie, « le mot *ḥiṣn* désigne plutôt la fortification en elle-même que la bourgade » (p. 293). Elle renvoie à la *fatwā* 74, transcrite et traduite aux p. 66-67. La question posée concerne le mur écroulé d'une maison dont l'un des murs se confond avec le rempart de la localité (*balad*). Les habitants de celle-ci demandent au propriétaire de la maison sa réparation et il refuse. Elise Voguet a traduit *balad* par ville, alors que dans la question même apparaît le terme *ḥiṣn* qui désigne couramment, en tout cas de l'autre côté de la mer, en al-Andalus, une localité fortifiée de moindre importance qu'une ville, généralement située en hauteur. Le savant interrogé, al-Burzulī, qui est tunisois, se réfère dans sa réponse au cas des *quṣūr*, localités fortifiées du même type de l'actuelle Tunisie méridionale. Compte tenu de ce contexte textuel, je n'aurais pas employé dans la traduction le terme de « ville », d'autant plus que, là où il est utilisé, la lecture de l'une des versions du manuscrit permettrait de lire « *ḥiṣn* » plutôt que *ḥaḍar* », qui ne me paraît pas avoir grand sens dans ce passage (note 3 de la p. 66). Cela d'autant plus que la *fatwā* suivante (n° 75) évoque bien sans équivoque un tel *ḥiṣn* dont on veut imposer le financement de l'entretien à tous les habitants.

La seconde partie de l'ouvrage (p. 267-450) est l'étude proprement dite du « monde rural du Maghreb central d'après les *Nawāzil Māzūna* ». Les trois grands chapitres successifs traitent : 1) des territoires, habitats et peuplements (statut des terres, occupation par les sédentaires, les semi-nomades et les grands nomades, communautés locales et tribales) ; 2) de l'intervention des juristes dans les fonctionnements économiques (codification de la mise en valeur du sol, irrigation, productions agricoles, élevage, commerce ; 4) des « autorités concurrentes », c'est-à-dire surtout des limitations de fait que rencontre le pouvoir 'abd al-wadide du fait du rôle pris à la fin du Moyen Age par les *a'rāb*, c'est-à-dire les tribus « bédouines » dont on sait le rôle important qu'elles jouent dans la vie politique et sociale de l'Etat tlemcénien. Cet aspect est particulièrement digne d'attention, et la thèse représente un apport notable sur ce

sujet ; mais il y a d'une façon plus générale beaucoup à prendre dans ces pages, et dans les documents sur lesquelles elles s'appuient. On y trouve même des détails tout fait intéressants comme les usages relatifs au tissage des tentes par les femmes, sur la « rémunération (ou non) desquelles sont apportées quelques précisions (p. 385-386). Dans les meilleurs cas, les indications que fournit une *fatwā* permettent par exemple de reconstituer le plan d'une maison à l'intérieur de laquelle se pose un problème de coexistence entre deux frères (p.299). Dans le même cas, on voit aussi évoqué le fait que cette même maison, étant une maison de la *bādiya* (campagnarde) ne dispose pas de latrine.

Dans le cas qui vient d'être évoqué, les aménagements envisagés visent à préserver l'intimité des deux ménages, ce qui apporte un témoignage de plus de la fréquence de ce souci dans la documentation que nous a laissé le Moyen Âge maghrébin et arabe d'une façon plus générale. On voit là confirmées des données qu'apportent par ailleurs l'ethnographie et l'archéologie (présence d'une entrée coudée, protection de la cour, domaine par excellence des femmes par rapport aux intrusions visuelles, etc.). Quel que soit l'intérêt des précisions supplémentaires ou complémentaires apportées par cette documentation, Elise Voguet ne dissimule pas que la vision de la société, de l'économie et de la vie politique que nous donnent les juristes ne rend pas compte de toute la « réalité ». Ainsi, s'agissant des tissages auxquels il vient d'être fait allusion, et de l'artisanat, « on n'apprend presque rien, dans ces cas d'espèce, sur le travail artisanal à proprement parler, ni sur les fibres textiles utilisées » (p. 385). Elle déplore assez souvent les faiblesses et incertitudes de ces sources. Ainsi, pour ce qui concerne la question cruciale des groupes sociaux et des solidarités tribales, déplore-t-elle dans un titre « une terminologie imprécise et englobante » (p. 321). D'une façon plus générale, elle a d'ailleurs bien dit d'emblée, que « ces textes juridiques ne sont que des visions juridiques de la réalité », ce qui la conduit à annoncer « c'est dans la description de cette vision et des intentions des juristes » qu'elle veut mener son étude. (p. 17).

On touche là, me semble-t-il, à un problème assez fondamental. L'historien doit-il surtout effectuer une « lecture » des textes pour rendre compte de la vision des choses que fournissent leurs auteurs, ou peut-il chercher à appréhender, en dépit des limitations de ces textes et des éventuels préjugés de ces auteurs, une certaine « réalité historique » qu'à la fois ils nous dissimulent et nous révèlent ? On tend souvent maintenant, à l'encontre des ambitions de l'histoire « positiviste » de jadis, à privilégier la première démarche et à considérer qu'il est un peu vain de prétendre appréhender cette réalité historique toujours fuyante. Il me semble que dans la thèse, par ailleurs tout à fait méritoire et d'une incontestable utilité, que nous offre Elise Voguet, le parti de se préoccuper avant tout d'interpréter la vision et les intentions des juristes, qu'il n'est évidemment pas sans intérêt d'étudier, se fait parfois au détriment d'un souci tout aussi légitime de savoir quelle est la réalité dont ils partent. Je trouve par exemple que la mise en évidence de l'intention intégratrice des juristes, qui est la même de Fès à Tunis, fait peut-être un peu oublier les spécificités du

paysage géographique et social régional. J'ai évoqué plus haut la question de la dénomination des sites fortifiés. Je ne suis certes pas sûr d'avoir raison, mais je crois en tout état de cause qu'il aurait parfois été utile et éclairant aussi d'aller plus loin dans la recherche de ces spécificités régionales. Il est sans doute exact, par exemple, que les textes juridiques ne rendent compte qu'assez fugacement d'une distinction entre populations arabes et berbères, dont ils font tout de même état au passage. De façon très « politiquement correcte », elle écarte à diverses reprises l'idée d'un clivage selon des critères raciaux ou même ethniques (par exemple p. 331), et affirme même, p. 333, que « l'origine berbère ne compte pas ». On peut lui donner partiellement raison en constatant que l'auteur même des *Nawāzil*, d'origine berbère si l'on en croit sa *nisba* tribale d'al-Maghīlī, fait partie de l'« establishment » culturel de l'Etat 'abd al-wadide. Mais peut-être partiellement seulement. Cette *nisba* doit bien avoir tout de même une signification. Les Maghīla ont donné leur nom, dans la même région de Māzūna, à une *qal'a*, de même que les Hawwāra: Elise Voguet relève qu'al-Tanasī, chroniqueur contemporain de l'auteur des *Nawāzil*, mentionne le passage par ce pays des Hawwāra d'une expédition du sultan 'abd al-wadide al-Mutawakkil. Elle renvoie à ce propos à la traduction de l'abbé Bargès dans son *Histoire des Beni Zeian rois de Tlemcen* de 1852 (p. 273). Même si l'on peut y voir un hommage aux vieux traducteurs du XIX^e siècle, on s'étonne un peu qu'elle ne soit pas allée un peu plus loin dans un effort de localisation de ces toponymes indicateurs d'implantations tribales. Cela aurait peut-être été possible en se servant d'autres textes, géographiques en particulier. Ainsi, sans même remonter aux géographes les plus classiques, le *Rawḍ al-mi'tār* d'al-Ḥimyarī, texte qui date du Moyen Age central, consacre une notice à chacune de ces deux *qal'a/s* de Maghīla et de Hawwāra, disant de cette dernière domine des régions peuplées de tribus berbères.

Sans doute le propos de la thèse n'était pas d'établir la géographie historique de la région. Mais compte tenu de l'empreinte des groupes tribaux sur le territoire, il n'aurait pas été sans intérêt d'aller un peu plus loin dans cette direction. Cela d'autant plus que cette région se trouve pratiquement hors de la zone étudiée dans les thèses déjà citées de Brunschvig et d'Idris, ainsi que de celle de Golvin sur le Maghreb central à la même époque des Zirides parue en 1957. Il aurait pu être utile de tenter pour mieux dessiner le cadre géographique dans lequel se déroule l'existence des groupes sociaux les premiers concernés par la littérature juridique étudiée. Cette note un peu critique n'empêche pas de recommander la lecture de cet ouvrage, dans la mesure même où il apporte un nouvel éclairage sur une région qui n'était pas jusqu'ici parmi les mieux connues d'un Maghreb dont l'histoire semble susciter à nouveau, et l'on ne peut que s'en féliciter, l'intérêt de la jeune génération des historiens français.

PIERRE GUICHARD
Université Lumière Lyon 2, France