

RESEÑAS

VERSKIN, Alan, *Islamic Law and the Crisis of the Reconquista. The Debate of the Status of Muslim Communities in Christendom*, Studies in Islamic Law and Society, 39, Leiden-Boston, Brill, 2015, 202 pp.

El derecho sobre los mudéjares (que no “de” los mudéjares) de la Península Ibérica, lo mismo que el de los musulmanes que habitaron en Sicilia, ha sido objeto de una gran atención por parte de los especialistas en derecho islámico en los últimos años. Sería demasiado largo citar a todos los autores que han publicado fetuas, o estudios, sobre la cuestión de la emigración de los mudéjares desde 1970, y constituiría en sí mismo un capítulo de libro, por no decir una obra completa. Solo las fetuas de al-Wanšarīsī (m. 914/1508) que aquí se nos presentan han sido traducidas al inglés y estudiadas en tres ocasiones desde 1989, aparte de los trabajos realizados sobre las mismas en otras lenguas. ¿Qué aporta, pues, Verskin, en este libro, proveniente de su tesis doctoral *Early Islamic Legal Responses to Living under Christian Rule: Reconquista-era Development and 19th-Century Impact in the Maghrib* (2009)? El libro, lo mismo que la tesis, gira en torno a las dos archiconocidas fetuas del jurista mālikí de Fez al-Wanšarīsī sobre la emigración de los musulmanes sometidos y su recepción en las colonias francesas del Magreb en el siglo XIX. Esto puede explicar en parte por qué no se adopta un esquema cronológico en los capítulos, de manera que avanzamos y retrocedemos en los siglos y las concepciones de la *hiyra* y los mudéjares entre los capítulos 1 y 3 sin poder trazar una línea continuada de fuentes y autores que explique claramente la evolución del pensamiento sobre esta cuestión.

En la introducción se nos plantea brevísimamente el concepto de la Reconquista desde el punto de vista cristiano. En seis páginas, evidentemente, falta muchísima bibliografía y, además, nos preguntamos por qué se ha elegido el concepto de Reconquista si cuando al-Wanšarīsī escribió su compilación de fetuas (1496-1508), que se nos dice continuó revisando hasta su muerte, ésta ya había prácticamente terminado, si nos atenemos a la definición clásica del término para la Península Ibérica. Verskin da la fecha de 1485 para la “fetua de Marbella”, que sí entraría todavía dentro del periodo de la guerra de conquista de Granada, pero no termina de decidirse por una fecha para la

más larga, *Asnà al-matāyir*, que podría oscilar entre el 896/1491 de las versiones impresas (es decir, antes de la toma de Granada y por tanto del fin de la Reconquista), y el año 898/1493 postulado por Van Koningsveld y Wieggers. Esta fecha parecería más acertada, una vez terminado el conflicto armado y con las cuestiones sobre la emigración planteadas en toda su crudeza, dado que las élites granadinas estaban en ese momento trasladándose al Magreb (Boabdil sale de Castilla en octubre de 1493). La distinción entre estas dos dataciones, que solo se formulan (p. 13, n. 51) debería ser fundamental para su argumentación, pero no llega a hacerse. Las fetuas, de hecho, no tratan sobre la Reconquista en sí, ni sobre la guerra, y por eso llama la atención que se haya elegido precisamente para el título del libro.

Verskin ofrece después una introducción a las diferentes interpretaciones que se han ofrecido de las fetuas en cuestión en los últimos años. Señala cuatro posiciones, que van desde los que tachan a al-Wanšarīsī de rigorista por su falta de empatía hacia los mudéjares, a los que piensan que su odio a los cristianos sobrepasaba su capacidad de juzgar objetivamente, o los que consideran que prefirió una aproximación racionalista al problema para proteger su cultura de la destrucción, o que su obsesión por la ley islámica le impedía dar una opinión que no se atuviera estrictamente a los interpretaciones mālikīes anteriores y más rígidas. La propuesta de Verskin es “la comprensión de la naturaleza de su argumentación legal y su relación con la tradición legal desde la que escribe” (pp. 24-25), algo que según él, no se ha hecho todavía. Para ello, propone examinar otros géneros literarios que no sean necesariamente el corpus legal mālikī, ni solo fetuas, y que vayan más allá del contexto ibérico y magrebí. Sin embargo, a la hora de caracterizar las fuentes utilizadas, dedica más espacio a explicar los pormenores de las fetuas medievales que a ninguno de los otros géneros de la literatura jurídica islámica, que efectivamente podrían ser sumamente interesantes para contrastar la cuestión.

En el primer capítulo, el autor examina el concepto de *hiyra* (migración) y la necesidad de emprenderla según la legislación sobre mudéjares, que cambiará sensiblemente el contenido del término a partir de la definición original relacionada con el Profeta y su traslado a Medina. La introducción del término en el contexto peninsular habría ocurrido gracias a los juristas almorávides Ibn Rušd al-Ādī (m. 450/1058) y Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (m. 543/1148), tanto en los géneros de *tafsīr* como en comentarios legales (*šarḥ*) y fetuas, pero sin llegar a los manuales (*mutun*). Aunque el autor hace un listado de los juristas que utilizan este concepto en la literatura legal andalusí durante los siglos XIV y XV, no se para a analizar las fetuas de todos ellos y su contexto, dejando así pendiente la cuestión de las fuentes de al-Wanšarīsī. Es curioso que sí considere en cambio importante introducir otros autores más alejados del contexto andalusí-magrebí, como al-Zawāwī de Bugía o el šāfi‘ī Abū Sulaymān al-Jaṭṭābī, mencionados por al-Wanšarīsī. El debate sobre la necesidad de la *hiyra* por parte de los juristas mālikīes egipcios arroja muy diferentes conclusiones según Verskin. El término solo comienza a usarse en manuales

legales egipcios a partir del siglo XIV (aunque sigue sin decirse cuándo aparece en los manuales occidentales). Pero si se contrastan las opiniones de los juristas egipcios con las de algunos de los granadinos no citados por Verskin, las diferencias no son tan grandes. Otras prohibiciones se dirigían más a los viajes fuera del dominio del Islam, debido a que entonces los musulmanes se sometían a legislaciones foráneas y a los dictámenes de jueces no musulmanes. Estas limitaciones se suavizaban al permitirse la residencia temporal por motivos de comercio o similares.

El segundo capítulo trata sobre los líderes de las comunidades mudéjares y las cuestiones relativas a su capacidad de juicio y a la legitimidad de su autoridad sobre las comunidades sometidas. Verskin sostiene que hubo un cambio importante en la formulación de los principios sobre estos juristas: si antes del siglo XIV se tolera de alguna manera el ejercicio de su cargo con todas sus atribuciones, a partir de esta fecha, sus colegas de otras zonas geográficas justifican cada vez menos su presencia en los territorios cristianos y mantienen la necesidad de emigrar, junto con los demás musulmanes. El capítulo adolece de la falta de bibliografía actualizada sobre las autoridades de comunidades mudéjares, en varias lenguas, lo que le permitiría al autor afinar más en las afirmaciones sobre el marco social de los protagonistas. Entre otras cosas, el hecho de que los mudéjares pudieran formarse en madrazas y escuelas del mundo islámico y establecer intercambios y redes comerciales en Egipto, así como realizar la peregrinación a la Meca suponía para los juristas de los países islámicos una constatación de las posibilidades de practicar la religión que no siempre se refleja en la literatura jurídica y que debería haber sido explicada. Una vez más, son juristas no andalusíes ni mudéjares los mencionados: ‘Alī b. Muḥammad al-Qābisī, al-Dāwūdī e Ibn al-Ḍābiṭ, en el siglo XI, tratan sobre comunidades no andalusíes, y más allá de referentes jurídicos de al-Wanṣarīsī, nos preguntamos qué impacto pudieron tener en al-Andalus coetáneo. No queda clara la postura de los diversos juristas al hablar del cambio de mentalidad posterior al periodo almohade (p. 68). Para empezar, no deberíamos referirnos a lo almohade como marcador del cambio, puesto que todos los ulemas que se citan trabajan y escriben en el emirato de Granada. Por lo tanto, sería más correcto aludir a un cambio de mentalidad en la Granada nazarí, a no ser que hubiera un testimonio almohade en contrario, que no se cita. Aunque los ulemas utilicen argumentos citados por el cadí ‘Iyāḍ, la aplicación al contexto mudéjar es posterior. La corrupción de las instituciones mudéjares islámicas a la que se alude en las pp. 79-81 ha sido ya muy matizada en trabajos recientes, y no se sostiene tal y como se explica aquí.

El tercer capítulo analiza las fuentes islámicas relativas a la protección de la vida y la propiedad de los musulmanes que vivían en territorio no islámico, desde la escasa protección ofrecida por los círculos medineses de los discípulos de Mālik, a la evolución del pensamiento mālikí andalusí y magrebí, condicionado por la mentalidad de frontera con el cristianismo. Varios casos de los mencionados no se refieren tanto a mudéjares como a situaciones rela-

cionadas con rebeldes andalusíes situados fuera de la obediencia del legítimo gobernante islámico. En general, en el caso de los mudéjares a partir del siglo XII se acepta salvaguardar su vida y sus propiedades en caso de una posible vuelta del territorio al dominio del Islam. Tanto Ibn al-‘Arabī como Averroes o Ibn al-Ḥāȳy aceptan que sus propiedades se rijan por los mismos derechos que las de los demás musulmanes, es decir, que no se les puedan arrebatarse sin su consentimiento. Verskin señala una vuelta a los orígenes por parte de los juristas del último periodo de la Reconquista (sic) en respuesta a las crecientes tensiones con los cristianos, en un intento de separar más a las dos comunidades, pero a la vez señala ambigüedades en al-Wanšārīsī y en Ibn Sarrāȳ que no terminan de explicarse.

El último capítulo trata de las respuestas islámicas al colonialismo francés del siglo XIX, más concretamente en Argelia, mostrando cómo algunos de los juristas del siglo XIX recurrieron a autores medievales, y más concretamente a al-Wanšārīsī para explicar su postura respecto a habitar en tierras bajo la autoridad no musulmana, frente a otros muftíes, como al-Šāhid de Argel, que sostenía la no obligatoriedad de la emigración. El capítulo termina con la figura de al-Wazzānī, situado ya a caballo entre siglos, y que por tanto escribe bajo el protectorado francés de Marruecos, que ataca especialmente a los colaboracionistas o protegidos del régimen, protegidos bajo la ley europea. La pregunta evidente desde el público ibérico es, por qué si el libro pretende hacer un estudio comparativo de la recepción de las fetuas sobre la migración de los juristas mālikíes medievales y los colonialismos del siglo XIX, no se incluye el protectorado español en Marruecos, contemporáneo del francés, y con el mismo tipo de problemáticas en cuanto a la aplicación del derecho —tanto islámico como europeo— a la comunidad musulmana (como se muestra, por ejemplo, en *El protectorado español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*, ed. Helena de Felipe Rodríguez y Fernando Rodríguez Mediano, Madrid, CSIC, 2002).

Las dos fetuas se presentan traducidas al inglés al final del trabajo, aunque la “fetua de Marbella” ya se había presentado en la antología preparada por el mismo Verskin, *Oppressed in the Land? Fatwas on Muslims Living under Non-Muslim Rule from the Middle Ages to the Present* (Princeton, Markus Wiener, 2013), que abarca un periodo cronológico más largo. Aunque la publicación de ambos textos en inglés será una herramienta muy útil para los estudiantes de derecho islámico, la cuestión de las fuentes de al-Wanšārīsī creemos que no ha quedado completamente aclarada en el estudio, como tampoco lo ha sido el contexto socio-religioso mudéjar al que se refieren, entre otras cosas porque falta la visión interior del grupo mudéjar sobre la ley islámica, y la contrapartida de la legislación cristiana sobre los musulmanes sometidos que matizaría la aplicación práctica de estos principios legales islámicos sobre dichas comunidades.

ANA ECHEVARRÍA
UNED, Madrid.

HERNÁNDEZ LÓPEZ, Adday, *El valor del tiempo. Doctrina jurídica y práctica de la usura (ribā) en el Occidente islámico medieval*, Helsinki, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, 376, 2016, 326 pp.

El detallado índice de este libro constituye un claro avance de la complejidad del tema tratado. La autora presenta un documentado estudio, profundo y a la vez amplio, de la usura (*ribā*) en el occidente islámico medieval en su contexto jurídico, teórico y práctico. Su propósito queda manifiesto en las páginas de la introducción en las que expone sus objetivos, explicando los motivos e inquietudes que la indujeron a realizar un estudio sobre este tema cuya estructura sigue la división del derecho islámico propuesta por Joseph Schacht: teoría, contratos y práctica. Partiendo de este planteamiento, la autora ha distribuido el contenido del libro en tres secciones temáticas articuladas en varios epígrafes.

El significado, concepto y uso de los términos *ribā* y usura en el contexto doctrinal del derecho islámico es el tema abordado en la primera parte del libro en un ordenado y documentado estudio. Se trata de un tema necesario para sentar las bases de los aspectos prácticos de la usura partiendo de las interpretaciones discrepantes sobre la correcta correspondencia del significado del término árabe con el de su traducción. Una amplia visión de la prohibición del *ribā* según las fuentes religiosas —Corán, sunna, hadiz y *corpus* precanónicos— da paso a la interpretación y normativa del *fiqh* según las doctrinas jurídicas sunníes (mālikí, ḥanafí, šāfi‘í y ḥanbalí) y no sunníes (šī‘í, jāriyí y zāhirí). Los criterios seguidos por cada doctrina o escuela jurídica aparecen sintetizados en un cuadro en el que, teniendo en cuenta la naturaleza de los productos objeto de intercambio (principalmente moneda y alimento), pueden apreciarse las distintas consideraciones de lícito o ilícito respecto a los conceptos de incremento (*ribā l-faḍl*) y aplazamiento (*ribā l-nasī‘a*).

Seguidamente, la autora se ocupa de la prohibición de la usura en relación con los *ḍimmiés*, que incide fundamentalmente en las normas jurídicas sobre “comercio interconfesional en el mundo islámico”, bien por tratarse de materias ilícitas, bien por el modo aleatorio del trato o por ser mercancías que no son consideradas susceptibles de compraventa, en el caso de las lícitas. La jurisprudencia andalusí y las fetuas sobre esta cuestión ofrecen gran variedad de opiniones y matices que ponen de manifiesto la frágil línea que separa el concepto de usura de lo que es considerado como tal, más acentuada aún en la práctica.

La segunda parte del libro, la más extensa, se ocupa de la usura manifiesta, encubierta o sospechosa, en diferentes tipos de contratos, tanto onerosos como gratuitos, especialmente desde la perspectiva de la doctrina mālikí a través de los principales formularios notariales andalusíes. Con este planteamiento la autora analiza el impacto del *ribā* y su prohibición en el amplio espectro de dichos contratos cuya tipología presenta a su vez diversas modalidades. Los contratos analizados son los siguientes: a) la deuda (*ḍayn*) en re-

lación con los contratos así como los distintos procedimientos estipulados para el cumplimiento o garantía de la obligación contraída; b) las liberalidades o contratos gratuitos, que incluyen las fundaciones pías (*hubūs*), la donación (*hiba*), y varios tipos de préstamos; c) custodia y cesión de bienes ajenos como son el mandato (*wakāla*), la cesión de crédito (*hawāla*) y el depósito (*wadī'a*); d) las sociedades *širka* y *qirāḍ* y las agrícolas de siembra (*muzāra'a*), de irrigación (*musāqā*) y de plantación (*mugārasa*); e) arrendamiento de cosas (*kirā'*) y servicios (*iḡāra*); compraventa (*bay'*) y sus numerosas modalidades, incluida la venta con beneficio fijo (*murābaḥa*) en cuyo análisis destacan las consideraciones documentadas en las principales fuentes jurídicas mālikíes, desde Mālik b. Anas (m. 179/796) hasta al-Wanšarīsī (m. 914/1508).

La tercera y última sección del libro está dedicada al concepto de crédito y la práctica de la usura a través de una aproximación textual de variada tipología. Abren esta sección varias fetuas andalusíes y magrebíes (procedentes principalmente del *Mi'yār* de al-Wanšarīsī pero también de las *Fatāwā* de Ibn Rušd *al-ḡadd* y al-Burzūlī) sobre el problema legal que plantean algunos tipos de transacciones. Los tratados de *ḥisba* de Ibn 'Abd al-Ra'ūf, Ibn 'Abdūn y al-Saqaṭī constituyen otra importante fuente documental sobre lo considerado lícito e ilícito en diferentes prácticas en los mercados. También figuran en la aproximación textual ofrecida por la autora algunos documentos del norte de África así como una interesante información recabada de obras de viajeros europeos y archivos de época colonial, que ponen de manifiesto la relevancia del tema de las prácticas usuarias hasta el presente. Sin embargo, el epígrafe dedicado a los documentos arábigo-granadinos resulta un tanto endeble por la falta de una documentación actualizada que podría aportar más datos reales y concretos a este estudio.

Por último, tras unas páginas que recogen las conclusiones de este trabajo, cuyo objetivo principal es dar a conocer cómo y en qué medida la prohibición de la usura se aplicó en la práctica, figuran un índice de ulemas y un glosario de términos jurídicos.

En definitiva, Adday Hernández López ofrece un amplio y documentado estudio sobre la teoría y la práctica de la usura (*ribā*) en el que, combinando la utilización de fuentes y bibliografía, muestra una visión más extensa y reflexiva de un tema al que ha dedicado varios trabajos, siendo el más reciente y destacable *El kitāb al-ribā de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb* (m. 238/852); *la doctrina legal temprana sobre la usura*, Estudio y traducción, Fuentes arábico-hispanas n° 37, CSIC, Madrid, 2017.

MARÍA ARCAS CAMPOY
Universidad de La Laguna

ABU L-ALĀ AL-MAARRI, *Chispa de Encendedor*, estudio previo, selección, traducción del árabe y glosas de Salvador Peña Martín, Editorial Verbum, Madrid, 2016, 232 págs.

Se presenta por primera vez al público, no solo de habla hispana, sino de cualquier lengua moderna occidental, una cuidada y amplia selección del *Saqt al-zand*, el primer diván de Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī, el poeta ciego y eremita que con su genial poesía y su pensamiento de altos vuelos dejaría una impronta original, discordante y única, en la literatura árabe medieval. Su traductor, Salvador Peña, ofrece en este volumen 28 poemas en versión rimada y rítmica bajo el título *Chispa de encendedor*, precedidos de una erudita y extensa introducción (“Ecocrítica de un clásico”, tal como se titula) sobre la vida, la obra y la personalidad de Abū l-‘Alā’. Cada uno de los poemas va seguido, en sección aparte, de unas abundantes notas (o glosas, como el traductor prefiere llamarlas), que reflejan en buena medida los comentarios clásicos de al-Tibrīzī, al-Baṭalyawsī y al-Jwārizmī, según la edición más solvente que del texto tenemos (la dirigida por Ṭaha Ḥusayn, en 5 gruesos volúmenes al cuidado de M. al-Saqqā, ‘A.-S. M. Hārūn, ‘A.-R. Maḥmūd, I. al-Abyārī, y Ḥ. ‘Abd al-Maʿyīd, Dār al-Kutub, El Cairo, 1945).

Ante una novedad editorial como esta, es inevitable recordar las palabras de Wahib Atallah —quizá inspiradas en las célebres observaciones de Ibn Qutayba en el prólogo al *Kitāb al-ši‘r wa-l-šu‘arā’*— sobre la dificultad de la poesía árabe clásica: “Toda tentativa de traducción rítmica, o incluso en versos libres, que trate de reflejar siquiera mínimamente la cadencia del verso árabe está de entrada condenada al fracaso. Es, aún más, una pendiente resbaladiza que a menudo se aleja del texto. Ello le sucede a cualquiera mínimamente familiarizado con la poesía árabe clásica, a menudo reducida a fragmentos dispersos arrancados de su contexto y siempre llenos de alusiones a hechos de civilización que apenas se comienzan a entrever. Todo traductor de esta poesía conoce las dificultades y los escollos. Uno se deja a menudo llevar, según una intuición personal, hasta dar con una interpretación entre muchas otras que tampoco sabría rechazar” (*Les Idoles de Hicham ibn al-Kalbi*, París, 1969, p. XIII).

Dado que nos encontramos ante la parte más compleja de la obra de al-Ma‘arrī —y quizá asimismo de buena parte de toda la poesía árabe— no es baladí recordar las apreciaciones de Atallah, pues con esta *Chispa de Encendedor* estamos ante una empresa de la mayor dificultad y envergadura. Si además resulta que, como hemos apuntado, el traductor se enfrenta a un texto que nunca hasta ahora había sido vertido a ninguna lengua occidental, la dificultad y el mérito se redoblan. El *Saqt al-Zand* es, en efecto, un complejo laberinto de alusiones, imágenes, conceptos y enigmas léxicos que desafía las capacidades del lector más avezado y que durante centurias ha traído de cabeza a los más conspicuos eruditos. Pertenece a la etapa más ‘culterana’ o ‘clasicista’ del autor, aunque ya comienza a asomar aquí y allá, entre las múl-

tiples aristas de unas composiciones extraordinariamente complejas tanto en lo formal como en lo conceptual, la personalidad única, desengañada e incrédula, de este poeta universal.

La introducción de Salvador Peña, como hemos apuntado, incardina de manera detallada y precisa la vida y obra de Abū l-‘Alā’ en la historia literaria árabe, destacando su singularidad y peculiaridades. Enmarca con información directa de las fuentes los aspectos más relevantes que jalonaron la vida del poeta: la ceguera; el desencanto tras el fracaso en su intento de medrar en la compleja sociedad de Bagdad a raíz de su enfrentamiento con al-Šarīf al-Murtaḍā; la voluntaria reclusión posterior, durante cerca de cincuenta años, en una modesta habitación de su al-Ma‘arra natal; y sobre todo la vida frugal y ascética que mantuvo, marcada por la misantropía y el celibato, así como su curioso vegetarianismo y “la condena de la costumbre humana de dañar a los animales o robarles su sustento con el fin de alimentarse” (p. 20). En efecto, según se destaca acertadamente en la introducción, las preocupaciones por así decir “ecologistas” (quizá sería más apropiado hablar de un mal disimulado panteísmo) en la obra del poeta ocupan buena parte de los versos traducidos (p. 26). De hecho, el vegetarianismo al-Ma‘arrī y su concepción puritana de la relación del hombre con los animales merecería un estudio completo aparte, y Salvador Peña recorre acertadamente los hitos que lo definen: la posible influencia del maniqueísmo en el sentimiento del poeta y la contradicción aparente entre su amor por la naturaleza y el desprecio que como asceta mantuvo hacia todo lo material (p. 40).

Los poemas que componen el libro se encuentran clasificados temáticamente, entre casidas laudatorias, bélicas, elegíacas, amorosas, introspectivas y sapienciales. Ya desde la primera de ellas queda meridianamente claro que nos encontramos ante una obra riquísima, plena de insólitos hallazgos verbales, metáforas e imágenes deslumbrantes, siempre refrenadas por el carácter escéptico y austero de nuestro singular poeta. Su temática abarca un variado muestrario de motivos, tratados con el más exquisito virtuosismo formal: desde el vino hasta la controversia *šū ‘ūbī*; los panegíricos a diversos personajes; las sobrecogedoras elegías por la muerte de su padre y de su madre; la nostalgia por el hogar, la vida y los amigos perdidos. Todo ello transido por la sentimentalidad constante en la poesía de Abū l-‘Alā’: el destino, el desamor, la soledad, el desengaño, la futilidad de la existencia humana.

Esta etapa primera de la poesía de al-Ma‘arrī se aprecia con claridad en la complejidad de los poemas, marcados por un claro sesgo de orfebre de la palabra, por el indisimulado prurito de epatar y de mostrarse como un anticuario domador de la lengua árabe. En no pocas ocasiones, la exquisita elaboración de las imágenes, del entramado conceptual que sostiene las ideas del poeta, hace difícil la comprensión cabal a una primera lectura, que debe ser apuntalada con el auxilio obligado de las glosas, como en el siguiente ejemplo: “Al marcharse pusieron a este mi corazón / pendiente de la guía de una morosa estrella. / Y tanto ya me dura la noche que pregunto: / ¿será que no encanecen

las jóvenes tinieblas, / o acaso es que a las Águilas del cielo les cortaron / las alas, y les faltan para ocultarse fuerzas?”. En estos versos —nos explica el traductor en sus notas— hay según el comentarista al-Jwārizmī una alusión a la ceguera del poeta, y las ‘Águilas’ serían las estrellas Altair y Vega.

Sin embargo, en otras muchas ocasiones el indomable estro poético del autor alcanza una rara armonía con la pericia del traductor, brindando transparentes y limpios versos del mayor calado, como en la elegía dedicada al alfaquí Abū Ḥamza: “Una losa ha servido varias veces de losa / sin dejar de reírse por los dispares muertos / y muchos son los cuerpos que sobre los despojos / de otros despojos yacen por lo que dure el tiempo. [...] Vete pues, con tus años, a recibir en paz / al alba y al ocaso, felices aguaceros / y tan sentidos trenos que, si lágrimas fuesen, / las letras borrarían de los ya dichos versos. / Saturno, que es el astro de más alta mansión / de su extinción ya tiene decretado el momento, / y el incendio de Marte, que tan alto crepita / lo apagarán sin falta los reveses del Tiempo / [...] Para la destrucción levantan sus moradas / tanto la torpe tórtola como el gran heredero.” (p. 149-153). A pesar, no obstante, de la aparente variedad de motivos formales que hallamos en el libro, atraviesa el espíritu de sus poemas el vigoroso *pathos* de Abū l-‘Alā’, y se prefigura en ellos, a través del espeso bosque de complejas imágenes, enigmáticas alusiones y elaborados conceptos, el tono desnudo y neto que será predominante en su obra magna posterior, las *Luzūmiyyāt*: “Del mal de la promesa he aprendido / a esperar el dolor del desengaño” (p. 107).

Finalmente, y retomando las palabras de Atallah antes citadas, en los mencionados fragmentos se puede ver claramente cómo el traductor ha escogido verter esta difícil poesía en una forma estrófica, con versos alejandrinos, endecasílabos y octosílabos, y una marcada rima asonante la mayoría de las veces. Traducir la poesía en versos con ritmo y rima es una tarea arriesgada y que requiere prudencia de filólogo y dotes literarias a partes iguales. Hay quien no gusta de tales experimentos y prefiere versiones de poesía más prosada, asumiendo —no sabemos con cuánta razón— que la traducción prosada pueda ser más ajustada al original. Sin embargo, nos tememos que una poesía tan compleja y elaborada como la del *Saqṭ al-Zand* arrojaría un verdadero galimatías en prosa y perdería gran parte de su fuerza y aliento poéticos, empresa que la presente traducción mantiene airosamente.

Podríamos extendernos, citando uno tras otro los muchos hallazgos poéticos de esta obra, la gran cantidad de versos magníficos que en ella se esconden y resurgen tras pasar inadvertidos en una primera lectura. Versos y poemas que, por la gran dificultad que encierran y por el desafío de su versión rítmica, convierten a esta traducción en un referente obligado. Como ya demostraron recientemente J. Ferrer Carmona y A. Gil Bardají con los poemas de Abu Nuwás en su excelente *Cantar al vino* (Madrid, Cátedra, 2010), Salvador Peña vuelve a confirmarnos que aún en los tiempos que corren no es imposible acometer la empresa de verter al castellano la rica y extraordinaria poesía árabe medieval, y de hacerlo con rigor, erudición y talento. Por más que los torna-

dizos vientos actuales de la academia proclamen que la traducción de los clásicos es tarea desdeñable, o menor, o no mensurable en el obtuso mundo de la bibliometría, la presente obra nos recuerda la importancia enorme y el sacrificio —nunca suficientemente reconocido— que comporta la tarea de traducir. Traducir para que otros descubran y lean; traducir también para que los propios especialistas se aventuren a redescubrir y valorar un campo de estudio no muy cultivado en nuestro arabismo. Sería muy deseable que el autor, una vez iniciado el viaje hacia Abū l-‘Alā’, culminase su notable empresa con una traducción más, esta vez de la obra magna del poeta, las *Luzūmiyyāt*. Tarea ardua y difícil, pero que ha demostrado con creces que es capaz de llevar a cabo, por el soberbio trabajo que nos brinda en esta *Chispa de encendedor*, y porque traducir a un poeta como al-Ma‘arrī y salir airoso es una labor que está al alcance de muy pocos.

PEDRO BUENDÍA
Universidad de Salamanca

El compendio islámico de Mohanmad de Vera. Un tratado morisco tardío, edición, estudio y glosario de Raquel Suárez García, Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca, Universidad de Oviedo, 2016, pp. 772.

El compendio islámico de Mohanmad de Vera se edita dentro de la Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca (CLEAM) de la Universidad de Oviedo, fundada por Álvaro Galmés de Fuentes y en la actualidad dirigida por Juan Carlos Villaverde Amieva. A lo largo de estos ya cuarenta años de labor continuada en la edición y estudio de fuentes, la colección se ha consolidado como un referente en el ámbito de los estudios aljamiado-moriscos. Catorce volúmenes preceden esta obra, entre ellos las ediciones pioneras de *Historia de los amores de París y Viana* (1970) y *El libro de las Batallas: narraciones épico-caballerescas* 2 vols. (1975), del propio Galmés de Fuentes, hasta la más reciente del *Tratado de los dos caminos, por un morisco refugiado en Túnez* (2005). A lo largo de este recorrido, se han incorporado mejoras en el sistema de transcripción, ahora simplificado, y se han sumado otras colecciones hermanas: Iberia & Berbería y Bibliotheca Arabo-Romanica et Hispanica. Títulos de referencia como el *Glosario de voces aljamiado-moriscas* (reimpreso 2016), la traducción de la *Gramática del árabe clásico* de W. Fischer (1928-2013) o *El Corán de Toledo* (2011) se han publicado al abrigo de estas nuevas colecciones y, aun incluyendo nuevas líneas de estudio, mantienen un diálogo estable con las fuentes moriscas y la colección CLEAM, muy enriquecedor para el investigador.

La edición del tratado de Mohanmad de Vera supone un buena muestra de este trabajo de continuación y mejora llevado a cabo desde el Seminario de Estudios Arabo-Románicos de la Universidad de Oviedo aunque, a la vez,

es también un punto de inflexión. En primer lugar, el cambio más obvio es que inaugura formato, mayor tamaño y distinto diseño de cubierta, más en consonancia con las nuevas colecciones mencionadas. Esta variación formal coincide con el cambio de responsabilidad editorial ahora a cargo del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo. En segundo lugar, es el primer texto morisco escrito en la Península, en caracteres latinos y compuesto poco antes de la expulsión (1609-1614), que se edita en esta colección. El hecho de que este texto represente uno de los escasos ejemplos conocidos de manuscritos peninsulares escritos después del año 1600 confiere un enorme valor a esta publicación, sumado al hecho de que haya pasado desapercibido para los estudiosos y tan solo Sacy, Wiegiers y Harvey se hayan ocupado parcialmente de él. Pero esta excepcionalidad va indudablemente unida, y este es el tercer elemento a resaltar, al trabajo de edición llevado a cabo por Raquel Suárez así como al estudio que lleva a cabo de la obra, ambos excelentes.

El compendio islámico de Mohanmad de Vera (ms. Esp. 397 de la Biblioteca Nacional de Francia) se trata de una obra de materia religiosa distribuida en 46 capítulos más un prefacio, compilada por el morisco aragonés Mohanmad de Vera, natural de Gea de Albarracín y redactada en caracteres latinos a principios del siglo XVII. Tres obras conforman el material principal del que se nutre la obra de de Vera: el *Breviario Sunni* de Yça de Gebir, *Las encomiendas de Mohanmad a Ali* y el *Kitab aç-Çamarkandi*. El libro propuesto por Raquel Suárez a la hora de editar el *Compendio* se organiza en torno a tres apartados: una primera sección sobre la obra (pp. 19-143), una segunda parte dedicada a la edición del texto (pp. 191-548) y tres repertorios léxicos (549-748) donde se recogen las voces comunes que difieren del castellano estándar (pp. 563-717), se ofrece un elenco completo de antropónimos y topónimos, así como el inventario de las expresiones árabes (pp. 749-756). En las páginas centrales del estudio introductorio se reproducen en blanco y negro algunos folios del manuscrito que ilustran los aspectos paleográficos y dan una idea del estado de conservación del manuscrito. La primera sección del libro, correspondiente al estudio preliminar, se divide a su vez en tres apartados que abordan las características materiales del manuscrito así como su autoría y su ubicación en el conjunto de la producción textual aljamiado-morisca (19-60) para a continuación detenerse en el análisis del texto como compilación (61-107). Aquí se analiza cómo se usan e insertan en la obra de Mohanmad de Vera diversos textos aljamiados a la vez que se estudian los distintos testimonios también en relación con sus originales árabes. Los anexos en los que se cotejan materiales complementarios resultan especialmente útiles y tal vez sería adecuado añadirlos inmediatamente tras la sección en la que se estudian las fuentes en lugar de al final del bloque (pp. 147-188). Por último, se ofrece un estudio lingüístico donde se analiza la alternancia léxica entre árabe y romance (pp. 107-143).

Cada una de estas secciones recoge informaciones muy relevantes para entender el conjunto de la obra de de Vera y demuestran un manejo excelente

de las fuentes y de la bibliografía secundaria. Sin embargo, puesto que una de las líneas centrales en la investigación de Raquel Suárez es la de la lexicografía aljamiada, línea en la que se inscribe el proyecto “Lexicografía aljamiada: nuevos horizontes y herramientas” del que Suárez forma parte —actualmente en desarrollo en la Universidad de Oviedo—, la última sección del estudio en torno al análisis léxico del árabe y el romance en el manuscrito es particularmente rico. En el estudio lingüístico se incluye, por ejemplo, un interesantísimo análisis de recurrencias de términos religiosos (entre ellos “Islam”, “Corán”, o “Dios”) en árabe y en romance así como de sus variaciones que ayuda a entender cuál es la evolución lingüística de los textos moriscos en relación también con aspectos como la traductibilidad, el valor simbólico de una lengua u otra y de su transmisión escrita. Por las exigencias del texto y por la intención de preservar un formato todavía manejable de obra de consulta, se ha reducido el estudio lexicográfico original del que partía Raquel Suárez en su tesis doctoral. Se anuncia, sin embargo, una futura publicación que propone la edición completa del inventario léxico, tal vez acompañada de un estudio actualizado y análisis crítico de la tipología de los repertorios léxicos de los textos moriscos.

Además de los aspectos lexicográficos, el estudio preliminar ofrece una detallada descripción de los rasgos físicos y materiales del manuscrito y un análisis de elementos particulares del uso de la grafía latina como el del enlazamiento de las *eles* en el nombre de *Allāh*, seguido de una *a* minúscula volada bajo la que se sitúa un punto (p. 37). Estas informaciones detalladas que prestan atención al particular se dan siempre al hilo de un modelo comparado en el que se tienen en cuenta tanto la producción morisca contemporánea como los precedentes mudéjares. Así, sabemos que otros manuscritos como el T. 235 de la Biblioteca de Castilla La Mancha o el BRAH S3 usan similares recursos con la grafía latina para escribir el nombre de *Allāh*. Otro de los aspectos que se considera es el del uso de las fuentes y el valor intertextual de la obra que, como se ha dicho, expresa su dependencia con otros textos de gran relevancia en el contexto morisco como el *Breviario Sunni* de Yça de Gebir y el *Kitab aç-Çamarkandi*. En el análisis comparado que lleva a cabo Raquel Suárez en su estudio, aun siendo conscientemente introductorio, es ya visible una muy interesante propuesta científica para entender este corpus de textos que la autora da en llamar “tardíos” moriscos (aunque tal vez podría proponerse una nomenclatura diversa), escritos en caracteres latinos, como una misma familia (p. 53-60) así como una propuesta de llevar a cabo su estudio con una mayor sistematicidad de la que se ha hecho hasta ahora. Precisamente en el análisis intertextual y del estilo de la obra de de Vera se da ya una propuesta muy interesante de rasgos como el de la castellanización, la intensificación doctrinal, la tendencia a la concisión en el estilo del texto que habría que tener en cuenta al estudiar textos contemporáneos. A la par, resulta muy sugerente la observación de que la estructura del prefacio de la obra, también dependiente de modelos previos moriscos, podría apuntar a un pre-

facio tipo (p. 49) cuyo modelo podría estar preestablecido. Cada uno de estos elementos de análisis significan un punto de inflexión que abren nuevas líneas de estudio y de debate. Todo ello, sumado al valor del trabajo lexicográfico y a la calidad de la edición crítica, hace que la publicación de *El compendio islámico de Mohanmad de Vera* represente una excelente contribución al campo de los estudios moriscos y de la literatura de la España moderna que conviene tener muy en cuenta.

TERESA SOTO
ILC-CSIC

FANCY, Hussein: *The Mercenary Mediterranean. Sovereignty, Religion and Violence in the Medieval Crown of Aragon*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 2016. 310 pp. ISBN: 978-0-226-32964-2

Anunciado desde hace varios años, y publicado en parte en artículos previos, por fin nos llega la visión de conjunto de los mercenarios musulmanes contratados por la Corona de Aragón entre 1285 y 1317. Fancy ha tenido un trabajo difícil, pues ha debido consultar todas las fuentes ya editadas sobre este tema, que eran muchas pero dispersas, y con muy distinto criterio —desde los trabajos pioneros de Giménez Soler (1905) y Gazulla (1927) hasta los más recientes de Catlos (2003) y suyos—, y contrastarlas con nuevo material de archivo que él ha analizado y que publica en las numerosas notas (lástima que éstas se encuentren al final, lo que hace su lectura un poco tediosa). La literatura sobre mercenarios y guardias de religión diferente a la del gobernante también ha experimentado un notable incremento para la Península Ibérica y el Magreb en los años recientes, recogido en la introducción pero lamentablemente no en el epílogo, como trataremos después. Quizá en cuanto al punto de partida, la parte más floja sea la ausencia de los recientes trabajos de los historiadores franceses sobre el califato almohade y sus sucesores en el Magreb, o el trabajo de M^a Dolores López Pérez sobre *La Corona de Aragón y el Magreb en el siglo XIV* (1995), que habrían enriquecido los puntos de vista sobre la interacción entre las dos riberas del Estrecho, más que el citado artículo de Devereux et al. en *Medieval Encounters* 19 (2013), que queda algo corto a este respecto. Igualmente, o quizá debiéramos decir naturalmente, el autor está muy influido en sus presupuestos de partida por la visión del Mediterráneo y de la Europa medieval de autores anglosajones como Strayer y Abulafia, que en muchos casos es discutible desde otras escuelas historiográficas europeas.

Para cualquiera que haya trabajado sobre este tema, el libro resulta fascinante. La riqueza documental de los archivos de la Corona de Aragón y su cotejo con las obras cronísticas árabes por parte de un autor con el suficiente conocimiento de las lenguas implicadas permite redondear las aportaciones

de autores más antiguos, presentando un cuadro de enorme complejidad. En él se entremezclan la política dinástica de la Corona de Aragón con la de los poderes islámicos contemporáneos (almohades, meriníes, ‘Abd al-Wadíes, nazaríes y Hafsíes); la diplomacia a varias bandas entre Aragón, los reinos del otro lado del Estrecho, y en última instancia de todos ellos con el reino de Castilla; las necesidades prácticas de los ejércitos medievales y la vinculación entre estos guerreros del *ŷihad* y los más o menos pacíficos mudéjares valencianos y murcianos. Las biografías de varios miembros de estas milicias mercenarias sirven como hilo conductor en cada uno de los capítulos para estudiar distintas combinaciones de estos factores.

La hipótesis básica del libro es que, lejos de ser un ejemplo de “convivencia” o de disolución de la identidad religiosa de los jinetes —como se denomina a los mercenarios musulmanes durante toda la obra, haciendo uso de la palabra utilizada en la propia documentación aragonesa en sus distintas lenguas— la Corona de Aragón utilizó a estas tropas de otra religión enfatizando su “otredad”, es decir, utilizándola como manifestación de su autoridad sancionada por Dios sobre los infieles, a la manera del imperio de los Hohensaufen. Pero además, en vez de ser soldados mercenarios que se venden por un salario, los jinetes hacen gala de esta religiosidad, mantienen su carácter de *muŷahidūn*, sancionado por sus contratos que les impiden luchar contra musulmanes, y en cambio sí contra otros cristianos, a los que contribuirán a debilitar en última instancia. Finalmente, por intermediación de los propios pactos firmados con los poderes norteafricanos, los jinetes se convierten en un instrumento de la política exterior entre sus reinos de origen y la Corona de Aragón. El mecanismo sirve además de válvula de escape para los problemas dinásticos de sucesión en las diferentes casas del Magreb que ven así una forma honorable de enviar a posibles candidatos al trono a servir como caballeros en otro reino donde no representan un peligro inmediato.

La metodología de la obra sigue en sus puntos básicos lo establecido en la historiografía anterior sobre el tema, salvo la gran ventaja de contar con fuentes árabes suficientemente detalladas para seguir el periplo de las familias de jinetes: el *Kitāb al-‘ibār* de Ibn Jaldūn y la *Ŷajira al-saniyya*, sobre todo, que ofrecen un contrapunto verdaderamente valioso a la información proporcionada en las fuentes cristianas. Estas últimas resultan también interesantes por un aspecto que el autor no ha tratado, a mi parecer, suficientemente, y es que, en un contexto diplomático dominado por el latín, con solo unos cuantos documentos en catalán o valenciano, los documentos y correspondencia con los jinetes se hacen, salvo excepciones muy puntuales, en castellano, lo mismo que la correspondencia con los embajadores del rey de Castilla y con los delegados del monarca en Murcia. Dado que el campo de acción de estos jinetes se extendía sobre todo por el sur de la corona aragonesa, precisamente en tierras del antiguo reino de Murcia, sería interesante analizar estos usos paleográficos y lo que implican desde el punto de vista de la cancillería real en dicha zona.

Por lo demás, el estudio de la forma de monta y su impacto en la caballería de los ejércitos cristianos, su comparación con otros cuerpos de mercenarios —no se mencionan los bizantinos, curiosamente—, los contratos realizados con los jinetes, sus salarios, o su lugar en las negociaciones diplomáticas, siguen caminos ya trazados. Llama la atención la utilización de fuentes del siglo XVI y XVII sobre la gineta, en un contexto totalmente diferente, en vez de obras puramente medievales sobre el tema, que existen, y la ausencia de menciones a la relación entre eta y la caza. No se establecen, quizá porque el autor no está tan interesado en el tema militar, diferencias claras entre los jinetes mercenarios y los caballeros musulmanes que forman guardias personales, su estatus, obligaciones y diferencia de contratos, si las hubiera.

Ello no es óbice para que el material aquí presentado enriquezca de forma notoria el conocimiento que teníamos hasta ahora de este tipo de tropas. En especial, me gustaría destacar el análisis que hace Fancy sobre hasta qué punto estos jinetes pudieron mantener su identificación con el *yihad* en un contexto tan atípico. El resultado fulminante de su cabalgada emprendida junto a los templarios, que cancela automáticamente su contrato y tiene como resultado la llamada inmediata del meriní Abū Ya‘qūb para que vuelvan a su reino (aunque luego se quedarán en Granada) presenta todas las contradicciones ocasionadas por su peculiar situación. Especialmente interesante es también, en los últimos capítulos, la relación establecida con los mudéjares valencianos y murcianos en los lugares donde residen o por los que pasan, que hace concluir al autor que los mudéjares llegaron a ver a los jinetes como a protectores y aliados.

El epílogo vuelve brevemente sobre la cuestión de la convivencia y los debates sobre la relación entre política y religión en el contexto de la Península Ibérica y del Mediterráneo. Para mi gusto, al hacerlo desde un punto de vista historicista, el autor cae en algunos de los problemas que detecta y critica en su introducción al hablar de la historiografía previa. Dada su aportación y la cantidad de literatura del siglo XXI que maneja, esperaríamos encontrar un debate más ajustado a nuestros tiempos, y que tuviera en cuenta mejor las aportaciones a partir de 1980, en vez de las más antiguas.

En cualquier caso, un libro de lectura recomendable, cuya traducción podría ser de interés, y que ofrece nuevos puntos de vista sobre temas en teoría antiguos, pero nunca suficientemente estudiados.

ANA ECHEVARRÍA
UNED, Madrid