

RESEÑAS

AILLET, Cyrille; PENELAS, Mayte, y ROISSE, Philippe (coords.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, 334 pp.

Los esfuerzos por renovar la interpretación y los análisis sobre el papel de la minoría cristiana en el escenario andalusí están ofreciendo interesantes aportaciones este año, más novedosa la que nos ocupa, más global y clásico el reciente estudio de Richard Hitchcock (*Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences*, Aldershot, Ashgate, 2008) y recientemente la de Sydney Griffith (*The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton, Princeton University Press, 2008). Todas estas obras se enmarcan en la tendencia de los estudios sobre la identidad cultural de poblaciones sometidas a gobiernos de diferente religión a la suya. Cuestiones como la supervivencia, la resistencia, o la asimilación lingüística y cultural subyacen a todos los capítulos y son respondidas de manera diversa por los autores, procedentes de distintas especialidades académicas, y de diferentes nacionalidades y escuelas de pensamiento.

En *¿Existe una identidad mozárabe?* se ha conseguido una interesante mezcla entre fuentes ya conocidas, con interpretaciones bien asentadas y matizadas a través de largas carreras investigadoras, y jóvenes especialistas que presentan fuentes novedosas, las cuales aportan datos muy interesantes para la revisión del conocimiento de la comunidad de cristianos arabizados andalusíes. El esfuerzo por abarcar cuestiones relativas a cristianos bajo el islam en toda el área mediterránea, incluyendo Oriente, el Magreb y Sicilia, proporciona una perspectiva comparativa y contrastada difícil de encontrar en otros trabajos sobre mozárabes y cristianos arabizados. Quizá se echa de menos, en un planteamiento tan rico, alguna aportación arqueológica que complementara los estudios textuales en los que se basa el volumen.

Lo primero que se plantea a la hora de analizar la identidad de los «cristianos de al-Andalus» es si esta denominación es preferible al vocablo «mozárabes», por ajustarse mejor a los matices de los distintos grados de arabización de esta población. Queda aún así la cuestión de si a estos cristianos se les debe llamar «mozárabes», como se viene haciendo, una vez que han emigrado a los reinos del norte, para diferenciarlos de los «católicos romanos» que allí se encontraban. Estos matices semánticos, lo mismo que en el caso de otras minorías, complican extraordinariamente la comprensión de las realidades a las que aluden, y obligan a una redefinición permanente por parte

de los especialistas, pero parece imposible por el momento sustraerse a ellas, pues el consenso está lejos de alcanzarse.

El planteamiento general del tema, a cargo de Manuel C. Díaz y Díaz, con el título «Los mozárabes, una minoría combativa», se centra en las dificultades de la comunidad cristiana por mantener la ortodoxia en su seno, provocando cuestiones como el adopcionismo o el movimiento martirial, que no deben entenderse sólo como derivadas de sus problemas de integración con los musulmanes, sino también como conflictos internos. También señala las diferencias entre Córdoba y otras ciudades con importantes comunidades cristianas. A partir de ahí, se plantean un par de contribuciones dedicadas a la literatura polémica. González Muñoz, en su artículo «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX», trata los rasgos diferenciales de la argumentación polémica de los escritores latinos mozárabes contra la religión islámica, así como sus conexiones con este género en la producción propia de los cristianos de Oriente, desde el siglo VII al IX. Parece que los autores mozárabes conocían sobradamente el repertorio polémico islámico, lo que les permitió reescribir una serie de contenidos con una fuerte carga de crítica ideológica y a la vez justificar su posición ante los movimientos martiriales procedentes de su propio entorno. Algunos de los temas favoritos de la polémica desfilan por estas líneas, como la persistencia del politeísmo y la idolatría entre los árabes; la figura de Mahoma como heresiarca, pseudoprofeta y precursor del Anticristo, haciendo hincapié en episodios de su biografía que se desvirtúan; las influencias cristianas y judías del islam; el discutido carácter de revelación de esta religión; así como el contraste entre la necesidad de resistencia frente al islam y el punto de vista de los cristianos detractores de los martirios. Samir, en su «La version latine de l'Apologie d'al-Kindī (vers 830 ap. J.C.) et son original arabe» expone una visión comparada de las versiones latina y árabe de este texto clave de la apologética cristiana, encuadrada en un movimiento literario originado en Oriente que encontró en este género su forma de expresión frente a los avances de la religión islámica. El trabajo de Samir es una primera aproximación al tema, pues según él mismo es necesaria una edición crítica de los textos latino y árabe juntos, que ayudaría a comprobar a partir de qué versión árabe se realizó la traducción al latín. Tras unos breves apuntes sobre la historicidad del texto, el autor realiza un estudio de todos sus manuscritos y su contenido, cotejando muestras del texto latino con la traducción del texto árabe para mostrar las importantes variantes entre una y otra, entre ellas la omisión en latín de los comentarios antijudáicos presentes en el original árabe, lo que induce a pensar en la participación de judíos en dicha traducción. Finalmente, se plantea el por qué de la traducción precisamente de esta obra, tanto por su naturaleza informativa sobre la religión islámica como por su matiz crítico y apologético.

La transmisión de los textos clásicos y sus problemas lingüístico-culturales ha ocupado numerosas páginas, y se lleva también la palma en este volu-

men. La contribución de Corriente, basándose en los rastros de la lengua romance hablada por los andalusíes (romandalusí) reflejada por los botánicos, especialmente por Abū l-Jayr, aboga por la pervivencia de esta lengua y del bilingüismo en general hasta entrado el siglo X, con una decadencia y deterioro progresivo hasta el XII que hace que, aunque los nombres de muchas plantas perduraran hasta el siglo XIII, las interpretaciones erróneas de los copistas y los autores de tratados demuestren ya la pérdida del romance y el escaso conocimiento de la lengua griega. Por su parte, Aillet plantea la cuestión de la lengua —en este caso el latín— como identificador identitario, analizando lo que él denomina «cultura en los márgenes», haciendo referencia a la posición del clero cristiano respecto a las dos lenguas que utiliza, el latín y el árabe. En cuanto a las prácticas de lectura del clero arabizado, sostiene que los textos fragmentarios que poseemos nos indican una progresiva deslatinización o, más bien, la utilización del latín como «lengua de estudio», pero no de intercambio. Utiliza nuevos criterios para datar los *marginalia*, lo que permite retrasar la fecha de algunos de ellos hasta el siglo X, en oposición a lo sostenido por P.S. van Koningsveld. Es interesante también su punto de vista sobre el papel del sacerdote arabizado como intermediario cultural y como guardián de la identidad comunitaria de los mozárabes. El artículo va acompañado de un buen número de interesantes láminas. Penelas trata en su artículo, desde una perspectiva comparativa, de la reelaboración a través de traducciones de dos obras, el *Kitāb Hurūsiyūš*, basado en las *Historias contra los paganos* de Orosio, y en un texto mozárabe de historia universal escrito en Córdoba en el siglo IX, directamente relacionado con el anterior. Aparte de la necesidad de traducción de fuentes por parte de los cristianos de al-Andalus a causa de su arabización, estos textos históricos, tanto en sus contenidos como en sus fuentes, proporcionan informaciones preciosas sobre la vida cultural de los mozárabes y sobre su forma de adaptar la historiografía tardorromana a las nuevas realidades de su tiempo.

M.T. Urvoy trata, a partir del reducido corpus conservado de poesía árabe escrita por cristianos andalusíes de ver hasta qué punto los diferentes registros empleados por los poetas mozárabes respondían a una diversidad de géneros y temas. Una de las dificultades que se plantean es saber si esos poetas profundamente arabizados constituían una excepción entre los cristianos de su tiempo, o si eran un caso común, a causa de la escasez de fuentes y de la relativa «ostracización» a la que se sometió la cultura mozárabe en las recopilaciones bibliográficas realizadas por los autores musulmanes. Según Urvoy, a partir de la segunda generación, el universo cultural que expresan estos poetas es el mismo que el de sus coetáneos musulmanes, revelando así que el proceso de aculturación estaba completo.

La influencia oriental sobre los cristianos andalusíes es planteada por los trabajos de Monferrer Sala, sobre la circulación de textos cristianos orientales en al-Andalus a partir de una muestra del Antiguo Testamento, y por Roisse, que presenta un nuevo texto a análisis, el *Capitulare Evangeliorum*

de la Biblioteca de Munich. Monferrer plantea que el análisis del Antiguo Testamento puede probar una influencia de ciertas versiones orientales de la Biblia en los textos que circulaban en la Península. Concretamente, un Pentateuco del Códice Aumer 234 presenta rasgos que permiten pensar en que fuera una traducción árabe del original siríaco, transportado a la Península por monjes nestorianos para su propio uso, o bien traducido aquí mismo en colaboración con cristianos orientales. El texto abre pues la puerta a la existencia de monjes nestorianos en la Península Ibérica, que quedaría demostrada por los *marginalia* de algunas de estas páginas fragmentarias. Por su parte, Roisse plantea la cuestión de la traducción de la liturgia a la lengua árabe, que estima tardía debido a la reverencia por el latín como lengua de culto entre los cristianos andalusíes. Aun así, el descubrimiento en un manuscrito copiado en Fez de una versión árabe del Evangelio a cargo de Isaac Velázquez de Córdoba, junto con un *capitulare evangeliorum* en el que las lecturas anunciadas para los días festivos y los domingos se referían a ese mismo Evangelio, permite pensar que la liturgia sí llegó a traducirse y practicarse en esta lengua. El texto presenta escasas coincidencias con el famoso *Calendario de Córdoba*, por lo que es posible que pueda vincularse con un prototipo latino anterior incluso a la conquista y que, en cualquier caso, ha desaparecido por el momento.

El último bloque se refiere a la distribución e historia de los cristianos arabizados durante el siglo XII en dos áreas geográficas específicas: Sicilia y el al-Andalus almohade. Las particularidades de estas zonas son analizadas en primer lugar por Nef, quien destacó el abandono en que se encuentran los estudios sobre cristianos arabizados en época islámica en Sicilia, al contrario que en el caso de la época normanda. Como contribución a este aspecto, presenta nuevas metodologías y fuentes de análisis, como el mobiliario litúrgico utilizado en un marco arabófono —un candelabro y un relicario de tradición oriental— o un inventario de libros litúrgicos cristianos en árabe procedente de la capilla palatina de Palermo (s. XII), editado y traducido por la autora, redactado probablemente por un funcionario bilingüe de la corte normanda. Finalmente, se revisan las inscripciones árabes de Mesina a la luz de su contenido cristiano. Nef llega a la conclusión de que la simbiosis entre el cristianismo griego oriental y otro latino originario de Ifrīqiya, ambos arabófonos, permitió un ambiente cosmopolita que se mantuvo en la corte de los Hauteville, y para el que se están encontrando nuevas fuentes. Molénat, por su parte, analiza los avatares de los cristianos que se trasladan a Toledo y Portugal dentro del marco de la migración impuesta por los almohades —cuyos límites también se estudian— y plantea la mayor facilidad de asimilación al resto de la sociedad cristiana aprovechando la presencia de mozárabes de la época de la conquista del reino toledano. La continuidad de este grupo hasta el siglo XIV podría seguirse a través de los principales linajes de la ciudad. Por contraste, las trazas de los grupos mozárabes portugueses se pierden poco tiempo después de la conquista de sus zonas de residen-

cia, a partir de la segunda mitad del siglo XII. El libro culmina con las conclusiones de Viguera Molins, en las que se recogen los grandes temas tratados por los autores.

Se trata de una edición bellamente realizada y muy cuidadosa, en especial por la cantidad de lenguas y registros manejados, acompañados asimismo de imágenes de varios de los manuscritos que se presentan. Podemos considerarlo un ejercicio de virtuosismo filológico y editorial, además de un libro cuyos planteamientos novedosos lo hacen sumamente interesante para cualquiera interesado en el campo del intercambio cultural entre el islam y el cristianismo, las minorías religiosas en general y los cristianos arabizados en particular.

ANA ECHEVARRÍA ARSUAGA

DAKHLIA, Jocelyne, *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Arles, Actes Sud (Bleu), 2008, 591 pp.

«Parler une même langue n'est pas parler d'une même voix» («hablar una misma lengua no es hablar con una misma voz»). Tal es la afirmación que cierra este valioso estudio de J. Dakhliá (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París). La frase resume con brillantez una de las conclusiones principales del libro: que el mestizaje no implica necesariamente armonía ni concordia; aunque, al mismo tiempo, de los documentos examinados en el libro se desprenda que incluso los momentos de mayor tensión, incluida la guerra, han dado lugar a acercamientos interculturales intensos. De manera que la idea citada, hablar una misma lengua no es hablar con la misma voz, retrata las paradojas y complejidades de la situación examinada. Sin embargo, podemos preguntarnos si era necesario que nos dijeran algo que debería desprenderse de la mera observación. Todos sabemos que compartir una lengua no significa de ningún modo compartir unos mismos intereses, una misma visión del mundo, unos mismos fines, ni siquiera una misma memoria o un mismo imaginario. ¿Era, pues, necesario decirlo? Creo que sí.

Al avanzar en la lectura de este libro, uno podría sentirse insatisfecho ante algunos de sus rasgos: la profusión de datos que presenta, la complejidad de los hechos tratados, la falta de concreción en algunos momentos, la tendencia a entrar en el metadiscurso, por la necesaria discusión metodológica. En mi opinión una tal reacción del lector se debería a que, en el ámbito donde se sitúa este libro, el de la alteridad étnica, estamos todos lamentablemente acostumbrados a leer simplificaciones propias del discurso propagandístico, pero que pasan por elaboraciones científicas. De ahí tal vez nuestra extrañeza, incluso molestia, ante una investigación que, para variar, no trata de adoctrinarnos en dos o tres mensajes simples trufados con algunas anéc-

dotas históricas; sino que nos coloca ante la intrincada, intrigante y polimorfa realidad de los hechos históricos. Probablemente hace algunas décadas no habría cabido esperar otra cosa. Una investigación sobre las relaciones intermediterráneas durante los siglos XIII al XIX tenía que dar lugar no solo a múltiples datos, sino a un complejo entramado de fuerzas, aspectos y conceptos, y no a un relato «maniqueo» (de uno u otro signo) como los que estamos ahora acostumbrados a leer. Desde luego, y a pesar del título (*Lingua franca*), no estamos ante un libro de lingüística propiamente dicha, sino que la autora nos conduce por terrenos de lo que P. Bourdieu llamó, ya en 1959, «choc de civilisations», siendo las dos civilizaciones enfrentadas o en contacto las que llamamos islámica y occidental. El libro tiene como precedentes ilustres dos investigaciones señeras de las que curiosamente se cumplen ahora aniversarios redondos. Por un lado, la base sociolingüística la ofrece el artículo «Die Lingua franca» que H. Schuchardt publicó en 1909 (*Zeitschrift für Romanische Philologie*, XXXIII, pp. 441-461); y, por otro, es obligado que recordemos el monumental trabajo que F. Braudel dio a la luz en 1949: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (París, Colin). En efecto, la autora habla de manera explícita de «sociétés méditerranéennes» refiriéndose al marco espacial donde encuadra su estudio.

A pesar de otros usos, corrientes, del término para denotar lenguas comunes o internacionales, por *lingua franca* se entiende, en sentido estricto, el *pidgin* (o mezcla de elementos de distintas lenguas) rudimentario, transitorio, fluctuante y vehicular que se empleó en el Mediterráneo hasta el siglo XIX, y que tal vez se originara en necesidades de comunicación creadas por las Cruzadas. La *lingua franca* mediterránea fue, así, un compuesto de elementos léxicos italianos, castellanos, franceses, provenzales y árabes, junto con otros (que varían según las zonas) turcos, bereberes o griegos, ensamblados por una gramática rudimentaria. Su razón de ser evidente era la carencia de una lengua común a los individuos que establecían contactos frecuentes (cautividad, redención, comercio, corso...) en los puertos mediterráneos. También conocido como *petit mauresque* o «franco» —del árabe *ifranġī*— este *pidgin* era el vínculo comunicativo entre esclavos cristianos y musulmanes, por ejemplo, en la Argel del siglo XVII, de lo cual tenemos constancia destacada en la literatura de la Edad de Oro en España. Muy avanzado el estudio (pp. 369-70) la autora caracteriza la *lingua franca* como medio de comunicación «a medio camino, un recorrido hacia el otro que se detiene a media distancia», una suerte de lengua de nadie. Pero, desde luego, no fue un instrumento de armonía entre los pueblos, pues, muy al contrario, era el vehículo comunicativo que servía para dar órdenes, para someter, una lengua «del odio y de la alteridad en carne viva», «una lengua que nadie habitaba» (p. 478). Los escenarios por excelencia de la *lingua franca* son «las ciudades costeras, los emplazamientos comerciales del litoral, las ciudades en las que se produce el tráfico de seres humanos» (p. 226). Y estos escena-

rios se multiplicaron en toda la cuenca del Mediterráneo, acaso con la excepción, a efectos lingüísticos, de Marruecos, donde la presión de lo ibérico fue tan intensa que lo que se produjo fue una «indigenización» del portugués o castellano (que acaba, según la autora, en 1830, cuando Francia se anexiona Argelia, momento a partir del cual Marruecos se cierra a Europa).

Uno de los aspectos sobresalientes del libro es la crítica a que se someten varias ideas trilladas que necesitaban revisión. En primer lugar, es necesario matizar —recalca la autora— el que, según las definiciones al uso, ésta sea una lengua sólo hablada, nunca escrita. En realidad, si contamos con documentación para indagar en la *lingua franca*, es gracias a obras literarias donde se hace un uso a menudo paródico de esta; así, por ejemplo, ya en un poema cómico del siglo XIII («Contrasto della Zerbitana»), acerca de una habitante de la isla de Yerba, que rechaza a su pretendido seductor echándolo de su casa con una frase en la que se mezclan el árabe y el italiano: «e barra, fuor casa mia». Para los siglos XVI y XVII son fuentes principales piezas de teatro y relatos autobiográficos de europeos que entraron en contacto con Oriente Medio o el Norte de África. Ejemplos respectivos de ello son *El burgués gentilhombre* de Molière, y un importante libro, la *Topographia e historia general de Argel* (Valladolid, 1612), firmado por el P. Diego de Hacedo, pero que, según D. Eisenberg, fue redactada por M. de Cervantes (<http://www.cervantesvirtual.com>) y por M.^a Antonia Garcés y Emilio Sola, por Antonio de Sosa. Es bien conocido que el propio Cervantes, en el *Quijote* y *Los baños de Argel*, ofrece muestras destacadas no solo de *lingua franca*, sino de los ambientes donde se empleaba [véanse respectivamente, M. de Epalza, «La naturaleza de la lengua franca de Argel y Cervantes», en *Cervantes entre las dos orillas*, ed. M.J. Rubiera, Universidad de Alicante, 2006, pp. 85-116, y J. Oliver Asín, «La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes», *BRAE*, XXVII (1948-48), pp. 245-339]. Por otra parte, también se pone en tela de juicio la idea de que, mientras que las lenguas criollas son maternas, los *pidgins*, al estilo de la *lingua franca*, son ajenos a la mujer. La documentación recogida por Dakhliá indica lo contrario, es decir, el uso de la *lingua franca* por mujeres de posición diversa.

Pero, como ya hemos visto, es a la asociación entre mestizaje y buena vecindad a la que la autora dedica mucha de su atención. El mestizaje, el multiculturalismo salta a la vista en el villancico que Juan del Encina (m. 1534) escribió al volver de Tierra Santa y en el que hace hablar *lingua franca* a un mendigo que pide limosna al peregrino: «Por ala te rrecomenda / dar maidin marqueta benda / con bestio tuto lespenda / xomaro estar bon rocin. // Peregrin taybo cristian / si querer andar Jordan / pilla per tis jornis pan / que no trobar pan ne vin». Pues bien, Dakhliá deja muy claro que la *lingua franca* responde a un deseo de hablar como el «otro», que no se debe a desprendimiento, sino que «se inscribe manifiestamente en una relación de alteridad condescendiente, cuando no de hostilidad manifiesta» (pp. 49-50). Prueba de ello es que la *lingua franca* era obligatoria en las galeras para que los

guardias entendieran a los cautivos. Ahora bien, uno de los puntos principales del libro consiste en mostrar que la relación de alteridad se establece desde la perspectiva islámica o turca: la *lingua franca* es una invención oriental, y como tal la percibían los cristianos, que, lejos de reconocerse en ella, la identifican con el islam.

Vista así, la *lingua franca* da fe de una visión indiferenciada del «otro» cristiano u occidental: no sólo no se distinguía, desde el lado islámico, el *pidgin* de las genuinas lenguas romances, sino tampoco éstas entre sí. Tomemos otro de los ejemplos del libro. El *'īd al-kabīr* (fiesta del sacrificio ritual) recibió en *lingua franca* la denominación de «pascia de carneros». Pues bien, si el *pidgin* mediterráneo hubiese sido una creación cristiana (con el musulmán como «otro»), estaríamos ante un caso de *domesticación*, recurriendo a un concepto propio de la teoría de la traducción; mientras que, si la *lingua franca* fue, como se sostiene en el libro, una creación islámica (con el cristiano como «otro»), entonces debemos hablar de *exotización* de lo propio. Un hecho tan paradójico debe dejar su impacto entre los historiadores de la alteridad étnica en el Mediterráneo. Dakhliya apunta un motivo que merece ser retenido: la *lingua franca* se habría desarrollado, según ella, porque el lado islámico consideraba el árabe una lengua sagrada y, por tanto, no apta para su aprendizaje por infieles. Para apoyar y completar esta explicación, es preciso que recordemos, por nuestra parte, lo asentada que estuvo, entre los gramáticos musulmanes medievales, la idea de que la corrupción del árabe se debió al contacto con extranjeros. Debemos concluir, por tanto, que la *lingua franca* no solo cumplió como instrumento para facilitar la comunicación, sino como un modo de preservar lo propio.

Un número no desdeñable de páginas del libro se dedica a un problema metodológico: la escasez de documentos para el estudio del franco, sobre todo, en el lado islámico: Dakhliya insiste en cómo la *lingua franca* y las lenguas europeas no llegaron a la documentación escrita islámica durante el período estudiado. Responder a la pregunta de por qué los musulmanes, que impulsaron y mantuvieron el *pidgin* mediterráneo, no se interesaron nunca por él en sus escritos, no es, sin embargo, una mera cuestión metodológica. Trae, además, aparejadas implicaciones de gran trascendencia no sólo para los estudios de alteridad, sino para la historia de la interacción premoderna entre sociedades cristianas e islámicas. El hecho es que, en ausencia de relatos autobiográficos de cautivos musulmanes en tierras cristianas y del desinterés erudito islámico por todo material lingüístico europeo, la *lingua franca* se constituye como una realidad en vacío. Pero, claro, el hecho de que ésta no haya dejado huella en escritos islámicos no significa que no existiera, no significa que los musulmanes no hayan mostrado un interés eficiente por el hablar del «otro» en el Mediterráneo. La constancia que tenemos del uso activo de la *lingua franca* durante siglos deja, pues, en entredicho —señala la autora— la idea según la cual los árabes habrían mantenido una postura de indiferencia ante las lenguas extranjeras. En lugar de ellos, la conclusión

adecuada sería que una parte de la realidad era omitida de las fuentes escritas. Y esta posibilidad sí que es de gran trascendencia para todos los ámbitos de la investigación en el pasado de la interacción mediterránea. Aunque Dakhliya no se ocupe del asunto, tenemos un vacío semejante en otro ámbito relativo al lenguaje. Es evidente que las sociedades árabes islámicas mantuvieron una política activa de traducción; sin embargo, ésta como tal, y casi todo lo relativo a las lenguas ajenas al árabe, brilla por su ausencia en la obra escrita de los sabios musulmanes medievales de la palabra. Este hecho podemos hacerlo extensivo a otros ámbitos de la transculturalidad. Pensemos simplemente en la posibilidad de influencias o contactos culturales que, por más que se produjesen, no llegaron a dejar reflejo documental directo. Quien investiga en estos ámbitos debe, por consiguiente, contar por anticipado con una suerte de ángulo muerto para la visión; partir de la convicción de que hubo sectores de la realidad sistemáticamente pasados por alto en los documentos escritos.

Lo que la autora escribe al respecto creo que podría completarse y confirmarse con el examen del fenómeno diglósico: todos sabemos de la robusta existencia de una lengua y una cultura populares que no siempre han trascendido a la documentación escrita. En mi opinión, ese modelo cognitivo del doble *logos*, que parte del reconocimiento de dos mundos o realidades, sólo uno de los cuales merece ser estudiado y documentado, fue sustancial en la construcción del imaginario dominante en las sociedades árabe-islámicas premodernas y, por tanto, de los discursos eruditos alentados por las élites. Volviendo al problema de la *lingua franca*, la explicación para estos silencios que ofrece Dakhliya a lo largo del libro es sugestiva y ciertamente plausible: las fuentes islámicas no hablan apenas de la *lingua franca* ni de lenguas europeas por la contraposición entre la retórica del *yihād*, por un lado, y las relaciones efectivas, por otro. Si la versión oficial islámica era la correspondiente al enfrentamiento puro, no convenía hablar de un contacto lingüístico efectivo; el vacío hecho a todo contacto en alguna medida amistoso exigía la omisión de la *lingua franca*, a pesar de que, en numerosas ocasiones, la diplomacia o las relaciones comerciales, etc., fuesen de hecho amistosas. Por otro lado, los elementos europeos en tierras del islam (tanto los cristianos orientales como, sobre todo, los cautivos, redentores, diplomáticos, etc.) constituyen una alteridad autóctona —uno de los grandes hallazgos de este libro—, por la que no se desarrolló curiosidad en medios oficiales o cultivados. De ahí, por cierto, que falten los testimonios por escrito de musulmanes cautivos en Europa.

Caso especial en el ámbito mediterráneo es el de Marruecos. Y ello, desde los albores de la época considerada en este libro. Para empezar, la presencia de los franciscanos en Marruecos desde el siglo XIII inhabilita los más simples patrones al uso para dar cuenta de la alteridad, para abordar la relación compleja y multifacética entre el islam y el cristianismo. En una escala mayor, la autora hace ver que, nada menos que hasta el año 1830, el «otro»

en Marruecos fueron los Otomanos. ¿Qué pensar, pues, de ciertas categorías rígidas de la teoría postcolonial ante lo complejo de la realidad? Otro caso límite lo proporciona la historia de Grecia, donde durante siglos —señala la autora— ha habido una frontera entre el cristianismo latino y griego mucho más nítida que entre el cristianismo y el islam.

Volviendo a la materia lingüística que genera la investigación, el libro ofrece una conclusión general memorable: en el espacio temporal señalado (del siglo XIII al XIX) Europa desarrolló un conocimiento erudito de las lenguas del «otro», en tanto que el islam promovía, en ese terreno, un conocimiento práctico, ancilar, doméstico. El conocimiento erudito desembocó a la postre en el orientalismo clásico; el afán de un conocimiento ancilar, en el mantenimiento de la *lingua franca*. Habría que añadir que ninguna de las dos opciones, ni la profundización académica en la estructura del árabe estándar ni el manejo cotidiano de un *pidgin* románico ha fomentado la armonía ni la concordia entre unos y otros pueblos del Mediterráneo, sin que tampoco quepa concluir que tales armonía y concordia, negadas a veces por las fuentes escritas, no se produjeron en la realidad concreta. Debemos huir de las simplificaciones abusivas. El libro de Dakhliya evidentemente no lo es.

SALVADOR PEÑA

DUTTON, Yasin, *Original Islam: Malik and the madhhab of Madina*, New York, Routledge, 2007, XIII+219 pp.

LOHLKER, Rüdiger, *Islamisches Völkerrecht: Studien am Beispiel Granada*, Bremen, Kleio Humanitas, 2006, VIII-178 pp.

The two books here under review address the nature of the Mālikī *madhhab* in Naṣrid Granada during the 13th-15th centuries. While taking decidedly different approaches, both studies are the result of serious scholarship and offer valuable insights into their respective subjects while simultaneously suffering from substantial theoretical shortcomings (discussed below). The two books can be productively compared to each other to gain a sense of current evaluations of the Mālikī school due, in part, to their disparate conclusions. Dutton's study, which consists of a comprehensively annotated edition of a 15th century treatise in praise of the Mālikī school, argues forcefully in his introduction for the superiority of the Mālikī *madhhab* over other law schools (p. 1-2, *passim*), whereas Lohlker stresses the uniquely flexible and practical nature of Islamic international law (*siyar*) as interpreted and practiced by Granadan Mālikī jurists (p. 37-38, 97-98). Yet, while both authors tend to portray the Mālikī school in a favorable light, they proceed from different understandings of the character and importance of the Mālikī school itself.

Dutton, who in his *The Origins of Islamic Law* had previously argued for the centrality of both the Qur'ān and Madinan 'amal for the development of Islamic Law, states his position clearly in his twenty page introduction to his translation of Muḥammad al-Rā'ī's (d. 1449) *Intiṣār al-faqīr al-sālik li-tarjīh madhhab al-imām al-kabīr Mālik* (Help for the Needy Wayfarer in Giving Preference to the *Madhhab* of the Great Imam Mālik). With no hesitation or equivocation, Dutton claims that as the direct continuation of the Prophet's custom and subsequent Madinese practice, the Mālikī school is "the source of all the other *madhhabs*" (p. 2). He proceeds to explicitly deny the claim that all four schools of Sunni law should be viewed as equally authoritative when Mālik's status as inheritor of the Prophet's 'amal (practice) is clear. This said, Dutton's true target is not so much the other Sunni schools (the *Shī'a* are not mentioned) as it is those Muslims who today deny the validity of the law schools and claim to follow the Prophet's *sunna* as laid down in the *ḥadīth* (p. 3). This group, which although Dutton does not designate them as such, can be inferred to represent that branch of Salafism that began with Muḥammad 'Abduh (d. 1905), and are compared with the Mu'tazila of al-Shāfi'ī 's day (d. 820) due to their rejection of all non *mutawātir ḥadīth* and their advocacy of "rationalism" (p. 19). It is then in order to remind "those who wish to understand better the phenomenon of original Islam" of the legitimate authority of the Mālikī school that Dutton has chosen to translate al-Rā'ī's *Intiṣār* (p. 19).

Al-Rā'ī was born in Granada *circa* 1380, where he studied and received *ijāzas* before traveling to the East and settling in Cairo in 1422. His chief scholarly activity was as a teacher of Arabic, and besides the *Intiṣār*, his works were primarily grammatical. He occupied the position of imam at the Mu'ayyadiyya *madrasa* and it may have been there that he studied Shāfi'ī *fiqh* with the prominent Shāfi'ī Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (d. 1449) (p. 9). In the introduction to the *Intiṣār*, al-Rā'ī explains that it was because of his experiences in Egypt, where he saw the Mālikī school being slandered —chiefly by the dominant Shāfi'īs— that he decided to write the *Intiṣār*. In doing so he was able to draw on books not available to his Mālikī colleagues in Egypt, and al-Rā'ī states that after reading his work only "the obstinate and the stubborn" would be able to deny that the Mālikī school should be given preference over the others (p. 23-24).

The *Intiṣār* itself is divided into five sections: 1) On Mālik's superiority over the founders of the other three schools, 2) On the preferential nature of the Mālikī school and the superiority of 'amal over *ḥadīth*, 3) On specific disputed issues within the four Sunni schools and the preferred nature of the Mālikī position, 4) On examples of prejudice against the Mālikī school, and finally, betraying the author's training in Arabic, 5) A short section on common grammatical errors made by scholars (seemingly unrelated to the rest of the treatise). Al-Rā'ī's method is generally to marshal *ḥadīth* and quotations to support his argument that while there is broad consensus among Sunni

scholars that the founders of all four law schools are valid models to follow (p. 26), Mālik's example represents by far the most authoritative example (*passim*). While he draws on numerous Mālikī scholars, the works of Qāḍī 'Iyāḍ (d. 1149), al-Shirimsāhī (d. 1271), and al-Qarāfī (d. 1285), find special prominence. Dutton has provided an excellent biographical section in which he gives the death dates and short glosses on these and all other scholars mentioned in the text (p. 188-208).

While little of the content of the *Intiṣār* originates with al-Rā'ī himself, the more than 130 pages of the fluid English translation represents a succinct collection of all the pro-Mālikī material that one might wish for. This reader was struck in particular by one of the many recurring trends in al-Rā'ī's selection of quotations: Mālik's sympathy to what would become Ash'arī doctrine is clear in his portrayal as being unequivocally opposed to Mu'tazilī beliefs (p. 55, 84), and in his responding in anger when asked about God settling on the throne (Q20:5) that asking about such things was a reprehensible innovation (*bid'a*) (p. 61). There are several other passages of interest: not only does al-Rā'ī argue for Mālik having approved of and exemplified the pious lifestyle that would (later) be chosen by the Sufīs (44), but al-Khiḍr himself describes him "the Imam of the Imams" (p. 48); contrary to other law schools, the Mālikīs are shown to have argued persuasively for the ritual purity of dogs (p. 107-115); and al-Rā'ī presents a striking collection of statements by Shāfī'is—who then as today formed the majority of Sunnis in Egypt—on the superiority of the Mālikī school (p. 147-49).

Dutton is to be commended not only for his highly readable translation, but also for his detailed endnotes (p. 156-183), the above-mentioned biographic entries on scholars who appear in the text and a short but useful glossary. It is unfortunate, then, that it is at times difficult to distinguish his introduction from the *Intiṣār* itself due to his clear bias in favor of the Mālikī school. While I am sympathetic to Dutton's desire to demonstrate the relevance if not the authority of the law schools in the face of expanding Salāfī influence, the introduction would have been substantially strengthened if he had addressed some of the changes that had taken place in Mālikī thought in al-Andalus from the introduction of the Mālikī school at the end of the 8th century to the 14th century in which al-Rā'ī was born. To mention only two examples, considering the emphasis Dutton places on *'amal* over *ḥadīth*, a brief consideration of Maribel Fierro's work on the contested introduction of *ḥadīth* into al-Andalus in the 10th century would have been productive in complicating what in Dutton's writing seems to be a rather simple relationship. Similarly, Dutton would have done well to consult Ana Fernández Félix's excellent monograph on the 9th century *'Utbīyya*, in which she explores in detail Ibn Rushd's (d. 1121) reformulation of early Mālikī law in his *al-Bayān wa-l-Taḥṣīl* in accordance with the newly acquired authority of the *ḥadīth* within the Mālikī school. Taking such secondary scholarship into account (and many other scholars could be mentioned here, including notably

the work of Jonathan Brockopp on different constructions of authority in the early Mālikī school) would have allowed Dutton to better contextualize al-Rā'ī's presentation of the Mālikī school, including offering a fuller explanation of how al-Rā'ī's understanding of Mālikī law related to that of his predecessors. As it is, the reader of both al-Rā'ī and Dutton could easily acquire the impression that Mālikī law had not changed in any way since the time of Mālik himself in the 8th century.

Rüdiger Lohlker's *Islamisches Völkerrecht* approaches the practice of Mālikī law during al-Rā'ī's period, that of Naṣrid Granada, in a decidedly different fashion. Focusing on the diplomatic relations between Muslim Granada and its Christian neighbors through a close reading of the treaties signed between the two rather than the norms established in the *siyār* literature (often referred to as Islamic International law), Lohlker argues that Islamic law needs to be understood not solely as *fiqh* but as the comprehensive practice of Muslims (p. 29-30). Lohlker had previously in his *Islamisches Familienrecht* (Göttingen, 2002) made a similar plea for understanding Islamic law not as an isolated discipline or practice but as a field in constant discussion with other branches of knowledge practiced by Muslims (philosophy, Sufism, medicine, etc.). This emphasis on the relational nature of Islamic law also characterizes his understanding of Granada in general as being substantially defined by its interactions with its Christian neighbors and thus a part of both the Muslim world and early modern Europe (p. VI-VII, 8).

The roughly 150 pages of the book's text are divided into a series of densely argued short chapters that contextualize Lohlker's argument and present close readings of a series of treatises between Naṣrid Granada and Aragon. After an overview of his book's argument, Lohlker devotes an introductory chapter to a survey of the secondary literature — largely dealing with the Ottoman Empire — that has examined treatises between Muslim and Christian states. His second chapter presents his argument for Granada's exceptional status as part of Renaissance Europe, sharing with the Christian societies of the Iberian Peninsula a specific "style of social interaction" (p. 8). Chapters three and four deal respectively with the political and economic history of Naṣrid Granada. In the former, leaning on the work of María Isabel Calero Secall, Lohlker stresses the degree of political control over the activities of judges in Granada, and observes that despite the prevalence of a rhetoric of *jihād*, Granada's foreign policy was characterized by an overall pragmatism. In the latter, drawing heavily — as he does throughout his book — on the work of Gottfried Liedl, Lohlker emphasizes the specialized nature of Granada's economy and its importance in both English and Flemish economies. In both chapters the author argues for the exceptional nature of Granada and finishes the second with the observation that the Naṣrid state possessed a legal praxis in foreign relations found nowhere else in the Muslim world (p. 21).

Chapter five gives a short overview of the nature of the classical *siyār* literature, and notes the exceptional importance of the notion of public good or *maṣlaḥa* in the Mālikī school. Chapter six reviews the Muslim chancery literature devoted to treatises with non-Muslims, drawing largely on al-Qalqashāndī's (d. 1418) classic *Ṣubḥ al-A'shā'*. Lohlker notes that as al-Qalqashāndī explains a truce (*hudna*) with non-Muslims is only permitted when it serves the *maṣlaḥa* of the community, and that then it can last four months when the Muslim community is strong and ten years when it is weak (p. 41). Stressing the importance of the language used in treaties written in al-Andalus, considering that they were meant to be read aloud at court—though whether this ever happened is unclear—Lohlker uses the example of a 1243 Almohad treaty with the Castilian ruler Ferdinand III to argue that the treaties written by Andalusis used a completely different formal language than that outlined in *Ṣubḥ al-A'shā'*, describing Christian rulers in terms normally reserved only for Muslims (p. 42-43). This observation is expanded upon at length in the seventh and eighth chapters in which the author compares the treaties between Granada and Aragon with those between Aragon and various North African Muslim states. While Lohlker's broader conclusions are saved for later, it is here in these chapters that he makes his real contribution, moving beyond an admittedly admirable summary of a broad range of secondary literature to offer a series of close readings of treatise written largely in the late 13th and 14th centuries.

With reference to the Naṣrid treaties, Lohlker makes the following points: in distinction from post-Almohad North African Muslim leaders who continued to refer to themselves as *amīr al-mu'minīn* (leader of the believers), the Naṣrids chose the title *amīr al-muslimīn* (leader of the Muslims) (p. 47). With reference again to Liedl's work, Lohlker claims that this formulaic distinction—along with a willingness to refer to Christian rulers by the title *sultān*, and to sign treatises for the lifetime of a given ruler, thus exceeding the classical limit of ten years—is not solely an attempt of the Naṣrids to establish their own legitimacy, but also represents the “modern” and “practical” nature of Granada's political relationships (p. 47, 76). It is beginning with this assertion that Lohlker's overall argument, while still suggestive, fails to convince. By claiming on the basis of the formulaic language employed in Naṣrid treatises, including their willingness to recognize their Christian counterparts as equals [and finally as superiors (p. 78-79)], that Naṣrid Granada was not only distinct from Muslim North Africa but also somehow that the former was “early-modern” and the latter “conservative” (p. 84-85) Lohlker's argument is confusing, not to say misleading. Nowhere does the author explain what is meant by repeated references to “modernity”, and to imply that North Africa was conservative due to the legacy of the Almohads would seem to refer back to a now outdated understanding of the Berber dynasty that equates religious reform and persecution of religious minorities with conservatism and anti-intellectualism. Yet the scholar-

ship of the past decade, and especially the excellent contributions to the two volume *Los Almohades*, edited by Cressier, Fierro, and Molina (Madrid, 2005), has shown that far from being a group of close-minded literalists, the Almohads were highly creative in articulating their claim to legitimacy, supported the study of philosophy, and adopted a highly rationalist approach to the study of the religious sciences. To be sure, a great deal of work remains to be done before the intellectual history of Granada and North Africa in the 12th-15th centuries is clearly understood, but to reduce the complex developments of this period—even if only with reference to the rhetoric of international relations—to an opposition between modernity and tradition is doubtlessly misguided.

In chapters nine and ten Lohlker surveys Muslim international contract law and the legal status of pirates, drawing attention again to the ways in which Naṣrid practice is distinctly “practical”, based on *maṣlaḥa* (the common good), and represents not a worldview defined by “a religious logic” but rather one driven by “a specific political-mercantile-military logic” (p. 97-98). An eleventh chapter devoted to jurisprudence (*fiqh*) in Naṣrid Granada expands upon this argument and emphasizes the central role played by the role of the public good (*istiṣlāḥ*, *maṣlaḥa*) in the jurisprudence produced in the fourteenth century in Granada (p. 113, 120-21). Here the example of al-Shāṭibī is naturally discussed, as it was in his discussion of the goals of the law (*maqāṣid al-sharīʿa*) that *maṣlaḥa* acquired a central role in Mālikī legal theory. Much has been written in recent years on al-Shāṭibī, and Lohlker is welcomingly balanced in his assessment of al-Shāṭibī’s use of *maṣlaḥa*, citing several cases in which the principle is used to conserve social norms and to prevent all too enthusiastic cases of *ijtihād* (p. 131).

In a twelfth chapter Lohlker summarizes the debates around whether Muslims living under Christian rule are obliged to leave or not, and concludes by contrasting the Granadan scholar al-Mawwāq’s (d. 1492) justification of remaining under Christian rule—for Lohlker an example of the “pragmatic style” of Granada—with the famous opinion of the North African al-Wansharisī (d. 1508) that the Muslims living in Christian rule should flee to Muslim controlled countries (p. 139-41). In a brief and final thirteenth chapter, Lohlker concludes by stressing that he has shown that Islamic law permits treating non-Muslim political entities as equal and that Muslims were able and willing to sign treaties that lasted longer than classically mandated and which could be renewed with the changing of political leaders. He adds the intriguing observation—again with reference to Liedl—that the modernity of Granada in the 14th-15th centuries needs to be understood not in reference to Europe but to the types of modernity found in other parts of the world (p. 143-44).

There is much to recommend in both Dutton and Lohlker’s books. The former has provided us with a very readable and well-annotated translation of an important Mālikī polemical work that sheds light on the relationships

between law schools in Egypt in the 15th century. The latter presents a strong argument for the distinctive nature of Mālikī legal practice with specific reference to international relations between Granada and Aragon in the 14th and 15th centuries. Both books are well worth reading and will most likely stimulate further scholarship and discussion. Unfortunately, however, both books also suffer from serious flaws. Dutton's uncritical introduction to al-Rā'ī's work presents not only a clearly partisan attitude towards the authority of the school of Mālik, but more importantly for a scholarly audience, it also fails to provide historical context, or even to summarize relevant secondary literature. For his part, Lohlker never clearly articulates his underlying presuppositions: what exactly does he mean by his recurring characterization of Granada as modern? The term, which is obviously an important one for Lohlker considering his repeated references to the work of Gottfried Liedl, remains little more than a hook on which the author is able to hang his various arguments for the distinctive nature of the Naṣrid kingdom and its legal practice. In many ways, Lohlker may have been able to say more if he had claimed less, and instead of erecting a binary of a modern Granada against a conservative North Africa, had explored in more detail the significance of his definition of international Islamic law not as a purely juridical discourse but as one that contained all branches of knowledge and practice that relate to foreign relations.

JUSTIN STEARNS

ESPEJO, Teresa, y ARIAS, Juan Pablo (eds.), *El Manuscrito Andalusi. Hacia una denominación de origen*, Granada, Junta de Andalucía, 2008, 147 + 20 pp.

El desalentador panorama que presentaban los estudios de codicología en el ámbito del arabismo español ha empezado a mejorar gracias al esfuerzo de algunos grupos de investigación que en los últimos años han intentado poner punto final al abandono casi total en el que se encontraba esta disciplina. Son grupos como el que dirige M.J. Viguera en Madrid o el de J.P. Arias y T. Espejo en Granada y Málaga, divergentes en sus perspectivas y enfoques, pero coincidentes en el afán por recuperar el tiempo perdido.

Porque, en efecto, es mucho el tiempo perdido y enorme el camino a recorrer hasta acercarse no ya al nivel en el que se halla la codicología en general, en este momento objetivo inalcanzable, sino al modesto grado de desarrollo alcanzado en el ámbito del mundo araboislámico. Este notable retraso de la codicología árabe en España hace más elogiable el empeño de los pioneros y comprensible el hecho de que todavía no se hayan producido resultados reseñables. La empresa, como no podía ser de otra forma, se halla en sus primeros pasos y sería injusto —posiblemente también peligroso y contraproducente— exigir resultados tangibles cuando se parte casi de cero.

Al-Qanṭara (AQ) XXX 2, julio-diciembre 2009, pp. 655-685 ISSN 0211-3589

Las labores preliminares de reflexión metodológica, adecuación de instrumentos teóricos, delimitación de objetivos, demarcación de campo de actuación, son siempre aconsejables y en muchas ocasiones —ésta es una de ellas— imprescindibles si se pretende que el trabajo concreto posterior esté asentado en bases firmes.

Dentro de esa fase preliminar es donde hay que situar la obra objeto de esta reseña. Que nadie espere, por tanto, hallar en ella resultados prácticos o concretos. Se trata en última instancia de la presentación pública de una línea de investigación bajo la forma de un libro de estructura poco habitual, formado por la yuxtaposición de dos apartados menos relacionados entre sí de lo que las apariencias parecen mostrar, siendo su único nexo el estar referidos ambos al «manuscrito andalusí». Así, mientras que la primera parte del libro está dedicada a intentar establecer de una manera teórica y apriorística qué es un manuscrito andalusí, la segunda desciende (mejor sería decir «asciende») a lo práctico para ofrecer un instrumento manejable y útil de cuya aplicación futura se obtendrán datos fehacientes que ayudarán a caracterizar con seriedad y rigor el manuscrito andalusí.

Esta segunda parte de la obra («Protocolo para la descripción del manuscrito andalusí», pp. 87-147) consiste en una elaborada y completa ficha de recogida de datos, una herramienta que supera a la tradicional ficha de catalogación y que está diseñada con la mente puesta en la colaboración de especialistas de diversas áreas. Esta ficha, lógicamente basada en las obras de referencia clásicas de codicología y catalogación, se beneficia de la experiencia personal de los investigadores que forman el grupo de trabajo. Como complemento se ofrece también un «Glosario de conceptos y términos técnicos» en el que se acompaña cada término con su traducción al francés, inglés y árabe. Este glosario es un útil extracto del vocabulario codicológico más usual, que puede servir al no iniciado para moverse con cierta soltura en un campo en que se emplea una terminología muy especializada y precisa. La adición de algunas voces específicas de la codicología árabe completan la utilidad de este glosario.

La primera parte de *El manuscrito andalusí*, la más amplia y la que parece ser considerada por los responsables de la obra la más importante, es una reflexión colectiva, casi multitudinaria, sobre la cuestión de qué es un manuscrito andalusí. Con el objetivo de hallar respuesta a dicha cuestión se solicitó a setenta y siete especialistas que pusieran por escrito su opinión al respecto. No se nos informa de a cuántos no especialistas se les hizo esa misma petición, pero lo cierto es que alguno de ellos envió su respuesta, que fue incluida entre las veintiséis recibidas. La gran mayoría de los textos recogidos son muy interesantes, unos más discutibles que otros, como es natural, pero hay unos pocos que se hallan tan alejados de la seriedad científica y del rigor intelectual que su presencia se antoja difícil de entender. Las razones que llevaron a solicitar esas colaboraciones y las que provocaron que, una

vez recibidas y leídas, se decidiera publicarlas con las demás se nos escapan —o, al menos, fingiremos que se nos escapan.

La pregunta propuesta a los especialistas encuestados era, como ya se ha dicho, «¿qué es un manuscrito andalusí?». La respuesta parece, a primera vista, tremendamente sencilla: un manuscrito elaborado en al-Andalus; sin embargo, una más detenida consideración obliga a plantearse dos cuestiones previas: qué es un manuscrito y qué entendemos por andalusí. Pero una aún más profunda reflexión nos conduce de nuevo a la conclusión obtenida «a primera vista», la que subraya la poca entidad de la pregunta *per se*, ya que la respuesta es obvia. Distinto es el problema de qué ha de ser considerado manuscrito, andalusí o no, y de a qué se aplica la denominación andalusí, cuya definición no dependerá de que el término al que califica sea «manuscrito» o cualquier otro.

A la vista de esto, es lógico que, respondida expresa o tácitamente la olvidad de qué es un manuscrito andalusí, los autores de los textos se centren en las dos cuestiones suscitadas, la delimitación del sentido de «manuscrito» y del de «andalusí». Cabe preguntarse si tiene algún sentido que se planteen en ese lugar y a estas alturas debates que deberían estar superados hace mucho tiempo, pero, puesto que así lo hace el trabajo que estamos reseñando, preciso será que nos detengamos brevemente en todo ello.

En lo que se refiere al término «manuscrito», la única duda que puede surgir es la de si ha de ser entendido como sinónimo de «códice» (como hacen Ostos, Pardo y Rodríguez, *Vocabulario de Codicología*, 75), o si incluye también el documento de archivo, como se desprende de la definición dada por el DRAE, «papel o libro escrito a mano». Frente al sentido puramente etimológico de «cualquier documento escrito a mano», que, en el caso que nos ocupa, lo vacía de significación, ya que todo documento en al-Andalus estaba escrito a mano, parece preferible reservar el uso de «manuscrito» para el material librario. No son de esta opinión muchos de los participantes en la encuesta, que abogan por extender la denominación de manuscrito a los documentos de archivo, y así es como se recoge en la «Propuesta concreta de definición», capítulo que se presenta como una especie de conclusiones que compendian todo lo tratado en las páginas anteriores. En cualquier caso, teniendo en cuenta la carencia casi completa de documentos oficiales y la escasez de los privados, la discusión sobre este punto se revela como un poco bizantina.

Más trascendencia en la práctica puede tener la definición de andalusí, pues es un término que se presta al equívoco dados los posibles enfoques que se le pueden dar. De entrada podemos dejar de lado el significado meramente geográfico del término al-Andalus, entendido como «Península Ibérica» y quedarnos con el histórico-político, los territorios peninsulares bajo dominio islámico. Pero los límites no están tan claros cuando tomamos en consideración la faceta cultural, pues en ese caso el concepto de andalusí ha de rebasar los límites geográficos, políticos y temporales: serían los casos de

las manifestaciones culturales que perviven en las zonas «reconquistadas» por los reinos cristianos en la Península Ibérica (es decir, lo mudéjar y lo morisco) y de las que se llevaron a otras regiones, en especial las norteafricanas, los emigrados andalusíes que huían ante el avance cristiano.

Esta cuestión se la han planteado los colaboradores del libro que estamos comentando y, aunque no puede hablarse de unanimidad absoluta, parece ser mayoritaria la aceptación de lo mudéjar-morisco como andalusí, mientras que lo magrebí no alcanza el mismo consenso. Pero, de nuevo, la cuestión es en la práctica muy poco relevante: la ampliación de lo que es «genuinamente andalusí» a los ámbitos que podríamos denominar «postandalusí», el peninsular (en el caso de mudéjares y moriscos) y el de ultramar (el legado de los emigrados al Norte de África) es totalmente dependiente de una toma de posición ideológica, al menos en este estadio de la ciencia codicológica aplicada a la producción de al-Andalus.

Exactamente lo mismo cabría decir de la muy extendida opinión de que es necesario incluir dentro del «manuscrito andalusí» los escritos en latín, romance y hebreo. Pero, si de lo que se trata es de descubrir la esencia, el alma del «manuscrito andalusí», parece poco acertado utilizar para ello materiales cuya pertenencia al ámbito que se quiere analizar está por demostrar.

Más provechoso y atinado hubiera sido, en lugar de recabar de los especialistas opiniones mejor o peor fundadas, orientar este esfuerzo colectivo a caracterizar la tipología del manuscrito indiscutiblemente andalusí (es decir, aquel del que sabemos positivamente que está elaborado en el al-Andalus histórico). Una vez establecidas esas características (en el caso de que las hubiera, pues podría suceder que los manuscritos confeccionados en al-Andalus no se distinguieran en nada de los provenientes de otros lugares), habría que investigar si esos rasgos distintivos se encuentran también en los códices postandalusíes o en los no árabes, como única forma de dilucidar si pueden ser incluidos dentro de esa entelequia que por ahora es «el manuscrito andalusí». Si el resultado es que los códices moriscos o los de la diáspora magrebí comparten peculiaridades con los genuinamente andalusíes, entonces, y sólo entonces, podremos denominarlos con plena legitimidad andalusíes; aunque, incluso en ese caso, se nos antoja más apropiada la expresión que emplea Maribel Fierro en una de las más sensatas respuestas a la encuesta: «de factura andalusí».

Desde este punto de vista hemos de considerar que el conjunto de las aportaciones de los especialistas consultados y las conclusiones que de ellas se han extraído no representan un avance significativo en el desarrollo de la codicología aplicada a la producción manuscrita andalusí, pero no porque no se haya dado una respuesta adecuada a la pregunta planteada, sino porque ésta no estaba correctamente enfocada. Su aparente obviedad habrá causado en muchos de los receptores de la encuesta una cierta perplejidad; unos la han resuelto con respuestas concisas y ajustadas, como Deroche, Mazzoli-Guintard o Blanc; otros se han extendido un poco más analizando, casi di-

seccionando, cada palabra de la respuesta obvia, como Fierro; los especialistas no arabistas han optado, con buen criterio, por centrarse en los aspectos más técnicos. Sin embargo, no han faltado los que, sintiéndose en la obligación de aportar algo más que un enunciado frío repetido hasta la saciedad por todos los participantes, han optado por explayarse enredándose en detalles nimios o en disquisiciones extemporáneas. El más destacado ejemplo es el de Keller quien, junto con pertinentes observaciones, nos ofrece puntillosas precisiones, como la referida al título del Proyecto de Investigación que desarrollan los responsables de la publicación, que propone simplificar hasta dejarlo reducido a un modesto y claro «Codicología de los manuscritos árabes de al-Andalus», modestia y claridad que chocan con los usos de la investigación en nuestros días a la hora de titular y etiquetar el producto. Más molesta —y en sentido contrario a su proposición anterior— es la pretensión de Keller de sustituir la expresión «manuscrito andalusí» por «manuscrito maghribí ibérico», en una especie de clasificación taxonómica que atiende primordialmente a criterios paleográficos (aunque la existencia de una uniformidad entre la escritura magrebí y la andalusí es cuestionable y, de hecho, sería una de las facetas a estudiar cuando sepamos exactamente qué es un manuscrito andalusí).

Como argumentos para respaldar su postura aduce que al-Andalus era una realidad de límites geográficos cambiantes (como si otras fronteras políticas y culturales fueran inmutables), que en otros idiomas hay confusión entre andalusí y andaluz (en castellano andalusí es un cultismo aceptado en el DRAE sólo desde el año 1970; propongo que andalusí se traduzca a otras lenguas como ... andalusi) y que en codicología hebrea no existe una zona ibérica separada de la del Norte de África, pues ambas forman la zona «Sefarad» (¿habrá una subzona “Sefarad ibérico” y otra “Sefarad maghribí”?)

Dejando de lado los argumentos que Keller da para estimar preferible la denominación que él propone, alguno de ellos peregrino, lo importante es que su aceptación implicaría una toma de postura previa, al prejuzgar que lo andalusí —o «maghribí ibérico»— es un subconjunto de lo magrebí, *quod est demonstrandum*.

Las conclusiones extraídas de las aportaciones recogidas, elaboradas por Juan Pablo Arias y David Torres («El manuscrito andalusí: Una propuesta concreta de definición», pp. 85-86) son un nítido reflejo del desconcertante entrecruzamiento de aciertos esperanzadores y voluntarismo errático que caracteriza la obra en su conjunto. Tras una afirmación inicial que no sabemos si describir como difícil de entender o difícil de aceptar («La propuesta de definición del manuscrito andalusí debe ser acorde con los objetivos de nuestro Proyecto de Investigación»), el párrafo siguiente sitúa en una perspectiva acertadísima —a nuestro entender— la cuestión, al trazar una línea de actuación lógica y coherente: en primer lugar «conformar un corpus de manuscritos árabes realizados en al-Andalus» para, una vez descritos y analizados, «contribuir al desarrollo de la codicología islámica» y «ayudar a

identificar y caracterizar como andalusíes otros documentos hasta hoy no clasificados como tales». Es decir, primero estudiar los ejemplares indiscutiblemente andalusíes (que, con sus mismas palabras, son «árabes» y «realizados en al-Andalus»), para luego comprobar si los «no árabes» y los «no realizados en al-Andalus» comparten con ellos características que permitan incluirlos dentro del manuscrito andalusí.

Pero esta elogiada manifestación de criterio y rigor se ve inmediatamente anegada por una marea de generosidad, que sería encomiable en otras circunstancias, y al instante nos encontramos con que se concede carta de ciudadanía andalusí a todo texto escrito en las cercanías —geográficas, culturales o cronológicas— de al-Andalus. Tal vez sea un recurso retórico conscientemente buscado, pero hasta el estilo parece cambiar para acompañarse con tal magnanimidad, adoptando un aspecto más solemne, y se habla de «las realidades políticas o culturales que se desarrollaron dentro de los límites espaciales de al-Andalus determinados por esa cronología [711-1492]».

En definitiva, se trata de un producto en el que se presentan mezclados sustancioso grano con prescindible paja. No es difícil separarlos y el resultante final de ese cernido es muy aprovechable. Pero no hubiera estado de más que esa faena hubiese sido acometida antes de empaquetar el producto.

LUIS MOLINA

GALÁN SÁNCHEZ, Ángel, y PEINADO SANTAELLA, Rafael G., *La repoblación de la costa malagueña: los repartimientos de Marbella y Estepona*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2007, 337 pp.

MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio, y CASTILLO RODRÍGUEZ, José Antonio (coords.), *El fin de al-Andalus en la Serranía de Ronda. La rota de Calaluz*, Ronda, Editorial La Serranía, 2007, 167 pp.

RODRÍGUEZ BECERRA, Eulogio, *Igualeja después de la expulsión de los moriscos (1572-1742)*, Ronda, Editorial La Serranía/Real Maestranza de Caballería de Ronda, 2007, 292 pp.

En vísperas de la celebración del centenario de la expulsión de los moriscos y del aluvión de publicaciones que se avecina sobre el tema, hay que señalar el esfuerzo que se ha estado realizando recientemente por sacar a la luz nuevas fuentes relacionadas con aquellos acontecimientos. En este caso concreto, estamos ante tres obras de muy diversa índole, tanto por sus objetivos como por sus autores y el público destinatario, que comparten el estar dedicadas todas ellas a un espacio común: la tierra de Málaga.

La publicación de los recientemente descubiertos repartimientos de Marbella y Estepona, llevada a cabo por dos prestigiosos especialistas como son A. Galán Sánchez y R. Peinado Santaella se ha realizado como colofón a otros trabajos previos dedicados por ambos en los últimos años al estudio e interpretación del mudejarismo y la repoblación en la zona marbellí, artículos que son citados convenientemente en la bibliografía y que han servido como paso previo para elaborar el estudio introductorio de esta monografía. Los aspectos poblacionales, la escasez de mudéjares en la zona marbellí y la elevada tasa de migración ocupan los primeros epígrafes del estudio. Acto seguido se estudia la propiedad de la tierra en el período islámico. Como precedente del repartimiento de Marbella, se mencionan primero, creo que acertadamente, las condiciones pactadas en las capitulaciones, que proporcionarían el primer marco de relación entre conquistadores y conquistados. Como afortunadamente, en este caso, disponemos de ambos documentos, el estudio contrastado permite evaluar el impacto de las medidas castellanas y su tan criticado incumplimiento de los compromisos, así como la primera organización de la población, tanto mudéjar como cristiana. Las consecuencias económicas y sociales del reparto de tierras y casas entre los cristianos son el tema de los siguientes capítulos de este estudio introductorio. El caso de Estepona es diferente, pues la villa había sido reducida a escombros por orden de Enrique IV en torno a 1460, y la primitiva población postconquista se reducía a la guarnición de una torre de vigilancia. Por ello, nos encontraríamos ante una repoblación legítima desde todos los puntos de vista, con un fin fundamental, que era la defensa de la franja costera. El fracaso de la repoblación de Fuengirola revaloriza el éxito de la de Estepona, cuyas tierras fueron compradas a vecinos de Marbella y repobladas por cristianos sin el entorpecimiento de la presencia de mudéjares que desalojar.

Los libros de repartimiento se han conservado en sendos traslados en la sección de Expedientes de Hacienda del Archivo General de Simancas y se complementan con el hallazgo, por parte de Enrique Pérez Boyero, de otra copia del documento marbellí, así como otros documentos complementarios en el Archivo del Conde de Luque. Todo ello ha permitido realizar una completa colección documental acompañada de unos buenos índices y tablas que nos permitirán conocer mejor si cabe las condiciones de vida de mudéjares y cristianos en esta zona de la costa malagueña en los últimos años del siglo XV y primeros del XVI, prácticamente hasta la llegada a Castilla de Carlos I. Lamentablemente, en el estudio se han producido algunos errores en la numeración de las notas, que dificultan la consulta de algunas referencias. Esto no resta, sin embargo, valor al trabajo de difusión e interpretación del repartimiento, aumentado por el resto de la colección documental, que ayuda a completar aspectos del tema que hubieran podido quedar escondidos u obviados en las áridas anotaciones de los repartidores.

Fruto de una iniciativa diferente es la publicación de los otros dos volúmenes que nos ocupan. Partiendo del interés local por la microhistoria de la

serranía de Ronda y, más concretamente, de sus núcleos rurales, nos llega un estudio monográfico sobre la conocida como «ruta del Calaluz», episodio que marcaría el fin de la resistencia mudéjar a los avances cristianos de conversión y sometimiento de la población serrana. El libro, a medio camino entre la divulgación y la profundización en aspectos parciales de los ya tratados por la extensa monografía de M. Acién sobre *La serranía de Ronda en la época de los Reyes Católicos* (Málaga, 1979, 3 vols.), se compone de varios ensayos de autores académicos y aficionados (sin que por serlo disminuya en nada la calidad de su aportación). En su estudio sobre «La revuelta mudéjar de Sierra Bermeja», J.E. López de Coca introduce los hechos a través de los principales cronistas del siglo XVI —sin aparato crítico, al contrario que el resto de los estudios que componen el volumen—, y los sitúa dentro del marco de la política de los Reyes Católicos en la zona. Los dos siguientes artículos, que bien podrían ser uno solo, a cargo de V. Martínez Enamorado y J.A. del Castillo, abordan el episodio concreto de la ruta del Calaluz, en primer lugar como parte de la más general revuelta granadina de 1499-1501, para pasar luego al objeto real de su interés, que es la identificación toponímica y geográfica del lugar exacto donde se produjo la resistencia de los mudéjares a las fuerzas castellanas, como los itinerarios de unos y otros a lo largo y ancho de la sierra rondeña. P. Sierra de Cózar analiza en su aportación la versión de los hechos transmitida por la historiografía de los siglos XVI al XVIII, centrándose en la obra *Antigüedades de Ronda* de Fernando Reynoso, algo distinta de las primeras versiones cronísticas. En «Litigios en Ronda y su entorno después de su anexión a la Corona de Castilla», A. Salas Organvidez estudia diversos aspectos de la evolución de la propiedad de la tierra tras la conquista y a raíz de sus repartimientos. Se pone de manifiesto la irregularidad en la delimitación de los campos de aldeas y alquerías, la desigualdad de los repartos a los cristianos, los abusos de todo tipo a los que dieron lugar las confusas mercedes reales, así como las quejas de los mudéjares, todo ello a través de un trabajo de base en los archivos malagueños que se adivina más amplio de lo presentado en este artículo. La aproximación de M. Becerra y A. Matoso al *Libro de repartimientos de Benaoján* ofrece otra perspectiva de esa distribución del espacio rural, esta vez a partir del estudio de los sistemas de irrigación, que condicionaron los cultivos de la zona hasta tiempos bien recientes. La abundante información gráfica recrea perfectamente el paisaje agrario de villas y alquerías con sus pagos correspondientes. Para terminar, A. Torremocha toca el tema de los monjes, exiliados rebeldes o salteadores de caminos que sobrevivían en la sierra a partir de su «extranjerización» en la propia tierra.

En el otro volumen, el dedicado al estudio del pueblo de Igualeja después de la expulsión de los moriscos, Eulogio Rodríguez Becerra nos facilita la transcripción del *Libro de apeo y repartimiento de Igualeja (1572)* conservado en el Archivo Histórico Provincial de Granada, que muestra otra cara de la misma moneda: el censo de las propiedades moriscas que la corona se

apropió a partir de 1570 y el largo proceso de población, que abarcó un período de tiempo que va desde 1572 a 1742, con todas las compraventas y permutas de las propiedades rurales que se efectuaron con posterioridad a la expulsión. En el largo estudio introductorio se analiza la situación general de la zona, las disposiciones emanadas de la Corona con provisiones específicas para la reocupación de ese lugar en concreto, el poblamiento y el reparto efectuado, la evolución de los primeros años posteriores a la expulsión, así como las regularizaciones a las que hubo que proceder. Señalar que, puesto que el lugar no sólo estaba habitado por moriscos en esta fecha, el estudio urbanístico que se realiza se basa en la descripción del caserío morisco para inferir el del resto de los habitantes del pueblo. De la documentación se extrae también abundante información relacionada con los antiguos pobladores moriscos, desde un listado completo de los que fueron expulsados, tanto del propio núcleo como aquellos de otras poblaciones que tenían propiedades en Igualeja, a los topónimos, muchos de ellos de origen árabe. Su autor, sin ser un especialista de la Historia, ha desarrollado un trabajo detallado y minucioso, que se nos ofrece editado con gran cuidado y con numerosas tablas y listados. Dado que existen otros libros de apeos de la zona en estudio, cabe esperar que sigan las pautas marcadas por este investigador, para constituir un corpus que ayude a interpretar la evolución de la serranía de Ronda a lo largo de la Edad Moderna. Una de las conclusiones interesantes del trabajo es la continuidad que se aprecia entre las propiedades, cultivos y técnicas que aparecen en estos libros y en los previos de repartimiento tras la conquista cristiana, por lo que a la hora de hablar del paisaje agrario de la serranía podemos mantener que existió una fosilización del espacio, más allá de sus pobladores, que llegaría como poco hasta la Ilustración, que tanto afectó a estos valles con la introducción de novedades industriales en ellos.

Es especialmente destacable la labor de la editorial La Serranía, pequeña empresa familiar que ha apostado decididamente por el conocimiento de la historia de su zona, cuyos modernos métodos de distribución han sido adaptados a esta filosofía con objeto de acercar a la población rural el pasado de los lugares más abandonados por la labor de autores y editores, mucho más centrados, normalmente, en el ámbito urbano. La calidad de los libros en su diseño y presentación acompaña al trabajo ilusionado de los propios autores. Sin duda, estos estudios se enmarcan en la tendencia de subvencionar las «políticas identitarias» patrocinadas por la Junta de Andalucía, pero hay que reconocerles el indudable valor de su labor social y la difusión de la Historia para el público en general. Y, por qué no, dado lo detallado de los estudios, para el especialista interesado en la historia agraria y de los grupos sociales de campesinos y marginados del antiguo reino de Granada.

ANA ECHEVARRÍA ARSUAGA

HOUBAIDA, Mohamed, *Le Maroc végétarien 15^{ème}-18^{ème} siècles. Histoire et Biologie*, Bourgoigne-Casablanca, Editions Wallada, 2008, 149 pp.

La historia de la alimentación en Marruecos cuenta con una bibliografía considerable publicada en los últimos años y, aunque tal vez no haya alcanzado las altas cotas que presenta la dedicada a la de otros países del mundo árabe-islámico, no puede afirmarse que aún es «un objet d'étude peu fréquenté et un champ scientifique en cours de constitution» (*Préface* de Abdelahad Sebti, p. 7). Dentro de las múltiples vías que ofrece el tema, el autor lo ha abordado tratando de conjugar la visión del historiador con la del biólogo y nutricionista, como figura en el título.

El cuerpo de la obra (p. 21-89) consta de cinco capítulos, precedidos de un prólogo de Abdelahad Sebti y una introducción del autor, finalizando con un breve glosario en árabe dialectal estándar usado actualmente que incluye, especialmente, terminología especializada referida a botánica y gastronomía y algún vocablo sobre metrología, junto con otra de carácter muy general. Cierra una amplia bibliografía, dividida en fuentes y estudios.

En el primero de los capítulos se analiza la producción agrícola o, más bien, las potencialidades de la tierra, centrándose en los cereales y en los modos de conservación de éstos y otros productos alimentarios básicos de la población mayoritaria, intentando explicar los difíciles equilibrios entre las características del suelo agrícola y su producción. Uno de los factores determinantes de la precariedad de recursos del campesinado marroquí y de su escaso interés en alcanzar altos rendimientos en la producción fue la abusiva, y a veces extralegal, carga fiscal de época sa'dí, lo que provocó revueltas populares, con la consiguiente pérdida de cosechas y encarecimiento de productos básicos, como cereales y algunas variedades de leguminosas.

El segundo capítulo está dedicado al consumo alimentario, tanto referido a sus elementos esenciales, de origen vegetal (pan, sopas espesas y cuscús), como a los componentes de lujo, representados por la carne. Una especial atención acapara el cuscús, plato magrebí por excelencia, alimento cotidiano que reviste múltiples formas de preparación, aunque respetando siempre el tradicional ritual de elaboración de los granos de sémola y su cocción al vapor. M. Houbaida señala la gran difusión que tuvo en algunos países europeos (Francia e Inglaterra en concreto) a fines del XVII y comienzos del XVIII, aunque parece desconocer que en al-Andalus se consumía ya en el siglo XIII. En cuanto a la carne, artículo de lujo como en otras muchas áreas y culturas desde los albores de la historia, resulta interesante una forma de aprovisionamiento colectivo, *ouzi'a*, llevada a cabo por los grupos de escaso poder adquisitivo y que traspasa los límites de la simple economía para adquirir un amplio significado de solidaridad.

En el capítulo tercero hay un intento de reconstruir las crisis de subsistencia. Con tal objetivo se estudian, primero, las oscilaciones en los precios de los productos alimentarios, especialmente las de los cereales, para des-

pueden pasar revista a los alimentos consumidos en épocas de escasez y los cambios y adaptaciones a los que el gusto debe someterse en tales ocasiones. Este apartado refleja las dificultades que entrañan los análisis cuantitativos cuando sólo se dispone de una información aislada, falta de homogeneidad y precisión. Pese a todo, pueden extraerse determinadas apreciaciones de carácter general: tras un alza elevada de precios, en cómputo de larga duración, los precios no descienden de nuevo a su cota más baja y, en consecuencia, el país se va empobreciendo paulatinamente. En la alimentación alternativa —o regresiva, en la mayoría de los casos— vuelve a aparecer la similitud, no señalada por el autor, con la recogida por médicos (Ibn Zuhr) y agrónomos (Ibn al-‘Awwām) andalusíes: panes de frutas, de harina de bellotas y otros frutos secos. Un último y muy breve apartado, sobre el desorden social y transgresiones religiosas que provocan estos grandes períodos de carestía y hambrunas, reviste gran interés; valdría la pena profundizar en él a través de algunos textos de carácter legal recogidos por el autor, pues arrojaría nueva luz sobre la familia marroquí y, de modo especial, sobre sus miembros femeninos.

A través del estudio, desde un prisma biológico y nutricional, de los principales alimentos de origen vegetal, el autor pone de manifiesto el peculiar carácter de la alimentación en el Marruecos precolonial: una alimentación esencialmente vegetal y socialmente diferenciada. Los lípidos, prótidos y glúcidos que integran las raciones alimentarias de gran parte de la población son de origen vegetal, lo que, unido a una frugalidad impuesta, produce enfermedades carenciales; por tanto, no se puede afirmar que esta pobre alimentación pueda considerarse rica desde el prisma dietético como se señala en el capítulo cuarto.

El quinto y último de los capítulos tiene por objeto analizar las implicaciones culturales y los rangos establecidos en torno a la mesa, mostrando la alimentación como vehículo de la jerarquía de los grupos a la vez que elemento de identidad cultural y de ética social. En el Marruecos precolonial la mesa comporta una separación de sexos, es decir, es una mesa sin mujeres, rasgo conservado aún en la actualidad en ambientes tradicionales. Los ritmos alimentarios marcados por el curso de las estaciones del año siguen conservando las pautas dietéticas heredadas de la medicina hipocrático-galénica recogidas en los libros de *anwa'a* o calendarios de temas diversos, de los que el *Calendario de Córdoba* (Ch. Pellat, *Le Calendrier de Cordoue*, Leiden, E.J. Brill, 1991) es uno de los más representativos para el occidente islámico medieval. Realmente, la estacionalidad alimentaria es una relación de dependencia del comer con los ciclos alimentarios. Esa cadencia ha venido marcando el acceso a los alimentos durante milenios y ha permitido introducir variedad en unas dietas inevitablemente monótonas, como es el caso de la marroquí en el período analizado.

La alimentación de los marroquíes de los siglos xv-xviii se define, a grandes rasgos, como un *végétarisme involontaire* que, entre otros factores

determinantes, aparece marcado por la precariedad y la incertidumbre climáticas, la aridez de determinadas zonas, el arcaísmo de las técnicas agrícolas y una fuerte fiscalidad, todo ello unido a la regularidad de las crisis demográficas.

M. Houbaida se ha acercado a muchos temas, pero en ocasiones apenas los ha rozado o sólo ha podido enumerarlos. La práctica ha demostrado que ciertas vías, especialmente las biológico-nutritivas, constituidas en el enfoque prioritario a analizar a partir de los años sesenta, presentan más dificultades para una interpretación ajustada a una metodología histórica moderna. Para afrontarlas es indispensable una exégesis de las fuentes utilizadas, porque pienso que muchas de las limitaciones que generalmente se les atribuyen no siempre responden a lo que de ellas se obtiene a partir de un análisis detenido de las mismas.

El autor ha manejado un amplio abanico de fuentes árabes y *amazighs*, principalmente biográficas, hagiográficas y de *fiqh* aplicado, aparte de otras de carácter histórico y algunos tratados dietéticos, agrícolas y culinarios. Resultan especialmente interesantes los documentos de *fiqh* aplicado, unos de los pilares fundamentales del trabajo, aunque tal vez no han sido explorados a fondo. Realmente constituyen un enorme filón de información acerca de las estructuras materiales, de las realidades económicas, sociales y culturales del Magreb en general y, en particular, de Marruecos. Tales documentos, manuscritos o litografiados, ya en forma de *nawāzil*, *aywiba* o *fatāwā*, y salvados determinados problemas metodológicos que plantean, pueden aportar datos muy reveladores sobre la sociedad marroquí anterior a la época colonial. El otro gran grupo de fuentes documentales lo constituyen los relatos de viajeros occidentales redactados en los siglos objeto de estudio.

M. Houbaida señala (p. 13) sólo algunos autores que han tratado la historia de la alimentación en Marruecos, pero a ellos, entre los que se encuentran las indiscutibles figuras de Bernard Rosenberger y Nicolas Michel, cuyos trabajos sigue muy de cerca, se podrían añadir otros muchos que han estudiado diversos aspectos del mismo tema. Resulta extraño que los trabajos relativos a la alimentación en al-Andalus, exceptuando alguno de L. Bolens, hayan sido obviados, máxime cuando el autor afirma «nous avons exploité également les études réalisées sur l'histoire des nourritures en Europe, médiévale et préindustrielle». Dentro del amplio listado de títulos que podrían citarse entre los publicados en los últimos años cabría destacar *El banquete de las palabras: la alimentación de los textos árabes*, M. Marín y C. de La Puente (eds.), Madrid, CSIC, 2005, en donde se recogen algunos trabajos referidos a Marruecos, o la obra de I. González Turmo, F. El Ourdani y A. El Aallali, *Rojo y verde. Alimentación y cocinas en Marruecos*, Gijón, Trea, 2007, ésta con un enfoque antropológico.

Por lo que respecta a las abundantes notas —en algunos casos tal vez excesivas y sin demasiada conexión— que se incluyen en el trabajo, hubiera

sido deseable encontrarlas a pie de página en lugar de al final del texto, para facilitar al lector su consulta.

En resumen, el de este trabajo ha sido un planteamiento muy amplio y ambicioso; en él se ha esbozado el estudio de muchas fases del proceso alimentario y, lógicamente, sólo ha podido ser el inicio de lo que permitiría llegar a otros más concretos y profundos que, tal vez, el autor aborde en futuras publicaciones.

EXPIRACIÓN GARCÍA

SAFI, Omid, *The politics of knowledge in premodern Islam. Negotiating ideology and religious inquiry*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press (Series Islamic Civilization and Muslim networks), 2006, 294 pp.

LANGE, Christian, *Justice, punishment and the Medieval Muslim imagination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 292 pp.

La investigación sobre la vida intelectual y religiosa en época seljūquí (segunda mitad s. V/XI-primera mitad s. VI/XII) atraviesa un buen momento, pues en los últimos años han aparecido varios libros dedicados al estudio de distintos e importantes aspectos. Aparte de los dos reseñados aquí, merece destacarse también el de Daphna Ephrat, *The Sunni 'Ulamā' of 11th-Century Baghdad* [Albany, NY, 2000, reseñado en *Al-Qanṭara*, XXII, 2 (2001), 503-507 por Fernando Rodríguez Mediano], así como el de Hamid Dabashi, *Truth and narrative. The Untimely thoughts of 'Ayn al-Qudāt al-Hamadhani* (Richmond, Surrey, 1999), sin contar las monografías que siguen apareciendo sobre al-Gazālī a un ritmo difícil de seguir, como prueba esta lista incompleta de títulos aparecidos en los últimos ocho años: Frank Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam: die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen* (Leiden, 2000); T.J. Gianotti, *Al-Ghazālī's unspeakable doctrine of the soul. Unveiling the esoteric psychology and eschatology of the Iḥyā'* (Leiden, 2001); Binyamin Abrahamov, *Divine love in Islamic mysticism: the teachings of al-Ghazālī and al-Dabbāgh* (Londres, 2003); Ebrahim Moosa, *Ghazālī and the Poetics of Imagination* (Chapel Hill, 2005).

El libro de Omid Safi se estructura en seis capítulos (1. Deconstructing the Great Saljūq Myth; 2. The Nizām's realm, the Orderly Realm; 3. Saljūq State Apparatuses; 4. The Shifting Politics of al-Ghazālī; 5. Bargaining with Baraka; 6. An Oppositional Sufi: 'Ayn al-Qudāt al-Hamadānī), con un apéndice dedicado a los descendientes de Nizām al-Mulk que trabajaron en la administración seljūquí.

Se suele considerar a al-Gazālī como figura representativa de esa «política del conocimiento» impulsada desde el poder en época selýuquí, una época central en el devenir de las sociedades islámicas, ya que en su transcurso tuvieron lugar desarrollos cruciales como la ofensiva sunní contra las tendencias bāṭiníes (representadas sobre todo por los ismāʿīlīes), el impulso dado a las *madrāsas* como lugares que facilitaban la cooperación entre gobernantes y ulemas y aseguraban a estos últimos unos ingresos, el desarrollo de «instituciones» sufíes (*jānqās*, *zāwīyas*) y el propio proceso de institucionalización del sufismo a través de la cofradía (*ṭarīqa*), así como la implantación del sistema de la concesión territorial (*iqṭāʿ*) de profundas consecuencias tanto para la organización militar como para la vida de las comunidades campesinas. Además, y sobre todo, se impuso la aceptación de que el califa era ante todo una figura simbólica, habiendo pasado el poder efectivo a manos de los sultanes, quienes generalmente eran de origen no árabe. Las «políticas del conocimiento» llevadas a cabo por los selýuquíes turcos —y en el otro extremo del orbe islámico por los almorávides beréberes, con tantos puntos de contacto— no sólo eran necesarias sino urgentes, dado el déficit de legitimidad «islámica» de esas dinastías. Como bien señala Safī, lo importante por ello es tratar los discursos de legitimidad religiosa desarrollados por las nuevas dinastías no como algo «natural», sino como algo que respondía a un contexto y que, por lo tanto, era situacional y sujeto a la contestación. Piensa Omid Safī que ha habido una clara tendencia a aceptar de manera a-crítica lo que él llama el «gran mito selýuquí», consistente en caracterizar el gobierno de dicha dinastía turca a través de elementos como la obediencia al islam sunní, la lealtad al califato abbasí, la promoción del orden social, el patronazgo de los ulemas y los sufíes y la lucha contra la herejía, presentándolos como algo «natural», siendo así que se trata de eso, de un «mito», en el sentido de una historia «sagrada» que es aceptada como verdadera por aquellos que suscriben el mito y lo propagan (p. 130).

Como no podía ser menos, Omid Safī dedica especial atención al sufismo —estamos en la época en que éste despegaba para instalarse con fuerza y de manera extendida y permanente en las sociedades islámicas—, mostrando cómo los selýuquíes no estaban interesados tanto en las enseñanzas místicas de los maestros sufíes como en el poder de la santidad como fenómeno social, es decir, en su poder para legitimar. Hubo figuras como Abū Saʿīd-i Abī l-Jayr y Aḥmad-i ʿĪm que efectivamente ayudaron a la legitimación de los gobernantes, mientras que ʿAyn al-Quḍāt al-Hamaḍānī (ejecutado en el año 525/1131) representa el sufismo de contestación contra el poder establecido. Del éxito de la ideología selýuquí es prueba que sea ésta la única figura de ulema y sufí que se atrevió a criticar dicha ideología. Insiste Omid Safī (una de las críticas que se puede hacer a su estudio es que es a menudo reiterativo) en que el sufismo no debe estudiarse como una experiencia privada con lo Divino y aislada de la vida social, insistencia que parece debida a una tendencia predominante en el estudio del sufismo «oriental» —y tal vez en

los departamentos de Middle Eastern Studies y Religious Studies en las universidades americanas— y que llama la atención de quienes vemos el fenómeno desde la perspectiva del Occidente islámico, pues la historiografía existente (desde la época colonial hasta nuestros días) ha puesto de relieve de manera sistemática la estrecha conexión entre sufismo y política (Omid Safi no parece conocer el estudio de M. Hogga, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam: Gazali et les seljuquides*, Paris: Vrin, 1993).

Omid Safi dedica varias páginas a mostrar la extensión e importancia del sistema de control y vigilancia puesto en marcha por los seljuquíes tanto sobre el ejército como en general sobre sus súbditos. Nizām al-Mulk, el famoso visir que tuvo un papel fundamental en la implementación de medidas de todo tipo destinadas a dotar de una base firme al gobierno seljuquí, insistió en que el sultán debía ejercer un control directo sobre los jueces, delegados directos suyos que suplían el desconocimiento que gobernantes de reciente conversión al islam como los seljuquíes tenían acerca de la *šarī'a*. La propia figura del visir alcanza un gran poder como mediador entre el califa y el sultán, pero también entre el poder militar y el mundo del saber. De Nizām al-Mulk se llegará a decir que, gracias a su competencia, el reino alcanzó las alturas celestiales del 'Illiyīn.

La relación entre este mundo y el Otro constituye el eje central del libro de Christian Lange, pero lo que le interesa no es el cielo, sino el infierno. Tras una primera parte dividida en dos capítulos en los que se estudian las «políticas del castigo» en época seljuquí (instituciones y tipos de penas), la segunda parte —también dividida en dos capítulos— desarrolla una de las principales tesis del autor, a saber, que en el imaginario musulmán existe un *continuum* entre la Otra vida y ésta. Tal concepción se traduce en el caso de las penas legales en el hecho de que los castigos impuestos en esta vida por el gobernante y sus representantes son percibidos por quienes los sufren, los contemplan o los aplican como una extensión de los castigos infligidos por Dios a los condenados a residir en el infierno, ya sea temporalmente o por la eternidad. El proceso ocurre también naturalmente a la inversa. Geertz ya dijo, nos recuerda Lange, que las ideas religiosas pueden dar lugar a ciertas formas de acción social y al mismo tiempo estar determinadas por su contexto social. El caso de los batiníes quemados durante el pogromo de 494/1101 (p. 147) ilustra a la perfección este proceso, precisamente porque la resistencia a utilizar el castigo de la hoguera por parte del hombre siempre ha sido fuerte en el Islam, al tratarse de una forma de punición reservada a la Divinidad. Esta correspondencia entre el mundo del más allá y éste, así como las implicaciones que conlleva, son analizadas a partir de un exhaustivo tratamiento de las fuentes y de la literatura secundaria, constituyendo su lectura un apasionante viaje a ese infierno que tan próximo resultaba en lo espacial, en lo temporal y en la acción.

La tercera y última parte del libro de Lange —cuyos dos capítulos versan sobre el concepto de *ḥadd* (sanción ordenada por la Divinidad) y de *ta'zīr*

(castigo dejado al libre albedrío de la autoridad sancionadora)— nos adentra en lo que la aplicación de estas penas legales de distinto tipo tiene que decirnos acerca de la diferenciación entre la esfera de lo público y de lo privado en una sociedad islámica como la seḷyūquí. Los esfuerzos de los juristas por salvaguardar la esfera de lo privado de la intromisión de la violencia del gobernante son analizados de forma certera e incisiva, no sólo en el ámbito del *ta'zīr*, sino del *ḥadd*. Recomendando especialmente la lectura del detallado estudio de cómo los ḥanafíes redujeron dicha esfera, afirmando que no cabía en ella el ejercicio de la analogía (*qiyās*) —término éste a cuyos distintos niveles de significado dedica el autor páginas de impecable argumentación—, escogiéndose como caso que ilumina estas posturas el castigo de la sodomía y el debate acerca de la posibilidad de ser asimilado al de la fornicación (*zinā*). En el ámbito del *ta'zīr*, el paseo infamante o *tašhīr*, al que no se había prestado la atención debida, cobra en la pluma de Lange (quien ya había publicado un artículo al respecto en la revista *Islamic Law and Society*) la centralidad debida.

A lo largo de estas tres partes son muchos otros los temas que se tratan al estar inevitablemente entrecruzados con las cuestiones centrales ya señaladas: la integridad del cuerpo de los individuos frente al uso de la violencia —legítima e ilegítima— de los gobernantes, las variadas formas en las que el pueblo —tanto las élites como el vulgo— reaccionaba ante el sufrimiento causado por el castigo y qué conceptos de la justicia se pueden rastrear en las prácticas y reacciones estudiadas. Me ha parecido especialmente interesante el tratamiento de los ritos públicos de la violencia, tan poco estudiados en el mundo islámico y tan decisivos, sin embargo, para comprender mejor la pretensión de poder absoluto de los gobernantes. Lange no puede por menos que citar la expresiva frase de Foucault: «[t]he public execution did not re-establish justice; it reactivated power» (p. 9).

Una característica que ambos libros tienen en común (Lange —quien no deja de señalar sus discrepancias con Safi— afirma que el libro de su predecesor «would seem a perfect partner in dialogue» con su propio libro) es la capacidad de aunar un firme dominio de las fuentes con un marco interpretativo derivado de disciplinas como las ciencias sociales, políticas o religiosas. Y gracias a este enfoque, las cuestiones formuladas trascienden el ámbito temporal y espacial elegido por los autores para estudiarlas, aunque cobran valor precisamente por haber sido localizadas en una sociedad concreta.

MARIBEL FIERRO