

## Reseñas

ABUMALHAM, Montserrat, *El Islam. De religión de los árabes a religión universal*, Editorial Trotta, S.A., /Universidad de Granada, Madrid, 2007.

Los textos relativos a la historia del Islam han tenido un incremento importante en el último lustro. Lo anterior, es verificable al observar los títulos que se presentan en los catálogos de las principales casas editoriales. Este fenómeno no es exclusivo del mundo hispánico, sino que también se ha replicado en el Anglosajón, en el Germano, etc.

No obstante, esta abundancia ha obligado, al lector lego, a hacer una selección más cuidadosa de las lecturas. Esto, porque a mayor cantidad de publicaciones, mayor el riesgo de encontrarse con estudios poco rigurosos, que alimentan la caricatura y que dejan de lado todo esfuerzo por la búsqueda de una objetividad. En este sentido, creemos que el texto en comento se erige como un gran aporte y que ayuda a la comprensión del mundo musulmán mostrándonos su devenir histórico con claridad, indagando en las complejidades de su desarrollo espiritual y cultural.

Lo anterior, ha sido posible gracias al trabajo llevado a cabo por la Dra. Montserrat Abumalham, quien es Profesora Titular del Departamento de Estudios Árabes e Islam de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid. Su conocimiento del mundo musulmán ha permitido la elaboración de una obra concisa y precisa, en donde se han podido concentrar y explicar diversas problemáticas de manera clara y objetiva. Esta intención es afirmada ya en la introducción de su obra cuando nos refiere que “este libro pretende, desde la empatía y la objetividad, ofrecer un análisis y una descripción del islam como una religión que procede de una profunda búsqueda personal y de una experiencia de la presencia de la divinidad, incardinadas ambas en una larga tradición monoteísta compartida por otros pueblos [...]” p. 12. Interesante es observar que no nos encontramos frente a un manual común de historia islámica, si no más bien ante un texto introductorio que se erige casi como un ensayo en donde la autora nos muestra su posición desde un comienzo. Esta se basa en la objetividad y la erudición, que serán el signo manifiesto durante todo el desarrollo del texto, confrontando tesis y visiones historiográficas en torno a diversos problemas.

Más que un manual de historia política, este es un trabajo que se adentra en cuestiones más complejas ya que “el islam, como pensamiento religioso, propone igualmente un modo de conocimiento y de explicación de la realidad que contribuye así mismo a desarrollar un modo de pensamiento, una filosofía [...] La concepción del mundo, del universo, de la realidad de los seres humanos en su

existencia, de Dios y de las relaciones entre los hombres y la divinidad, generan, necesariamente, una forma particular de entender la justicia, el orden, el poder y la gestión de los asuntos[...]” p.13.

El texto en comento se compone de 11 capítulos que incorporan elementos propios de la historia del islam, pero también ingresa en cuestiones ligadas a la islamología. Los capítulos I, II, III, IV, IX y X, son claramente históricos, pero con una visión cercana a la historia cultural. Por tanto, más que centrarse en hechos particulares, la autora privilegia –por sobre todo- la visión de conjunto. Los capítulos V, VI, VII y VIII, abordan cuestiones ligadas a la islamología, fijándose –también- en cuestiones de credo y doctrina. Finalmente, el capítulo XI, se erige como un interesante epílogo en donde la autora reflexiona acerca de la situación actual de los musulmanes en el mundo.

La introducción del texto nos parece más que apropiada, ya que la autora nos presenta en los motivos que la han llevado a preparar este trabajo, así como en las intenciones y objetivos que presenta. Creo que lo anterior se logra con creces a lo largo del texto. Éste comienza con un esbozo histórico del período pre islámico (la *Yahiliyya*), época de ignorancia según los musulmanes, que ella prefiere denominar “época pagana”. Nos parece que, en general, es una excelente síntesis y un mejor esfuerzo de reconstrucción para un período complejo en la historia del Islam. Son pocas las fuentes que poseemos para poder realizar un esbozo completo de aquel momento, sin embargo, nos parece una excelente aproximación, pese a lo sintético de la misma.

El segundo capítulo (Muhammad), el tercero (Los Califas Ortodoxos) y el cuarto (La fragmentación del Islam), nos parecen síntesis muy bien logradas y, sobre todo, claras. Es común encontrarnos con una serie de manuales en donde los datos se transforman en el ramaje que no deja ver el final del bosque. Creo que en este sentido hay una mirada por sobre los datos, privilegiando las coyunturas y los procesos de mediana y larga duración. La aproximación a la figura del profeta del islam es interesantísima, puesto que da cuenta del conocimiento de la autora, pero a la vez es capaz de concentrar, en mismo capítulo, cuestiones establecidas por la historiografía occidental como por la oriental, realizando un esfuerzo- con todas las complejidades que este trae aparejado- por hacer un retrato desprejuiciado y objetivo de Muhammad.

También se da tiempo de pasar revista a algunos discursos que se han repetido hasta la saciedad por la historiografía, incluso por la más reciente, como por ejemplo cuando establece que: “ La investigación occidental, por su parte, ha oscilado con frecuencia entre la consideración de Muhammad como un “profeta pretendido” o la de un “hombre político”. Cualquiera de las dos aproximaciones son erróneas, pues parten de un prejuicio. En primer lugar, el prejuicio, fruto de la convicción dogmática, de que el monoteísmo había culminado su desarrollo con el cristianismo, lo que no dejaba lugar para ninguna revelación que no añadiría nada.

De este modo, muchos comentaristas consideran que el Islam, como también opinaba Juan Damasceno, no era sino una herejía más del cristianismo oriental. En segundo lugar, el prejuicio hacia sus intenciones que aparecen tocadas por una gran ambición personal.” p.40. Por lo anterior, creemos que el análisis hecho en torno a la acción del profeta del islam es, a lo menos, interesante y metódico.

En relación con los capítulos que continúan, es interesante verificar como la autora es capaz de simplificar cuestiones que, a ratos, resultan tremendamente engorrosas hasta para el lector medianamente informado. Las crisis fundacionales del islam, así como el devenir político de los primeros siglos, están, las más de las veces, cubiertas por una niebla que a ratos cuesta remontar. La profesora Abumalhan, logra proponernos un discurso ordenado, centrado en los procesos más que en las factulidades. De esa forma, todo el período fundacional, como la expansión inicial, quedan claramente establecidos. Por otra parte, es interesante el tratamiento que da al proceso de fragmentación del Islam, puesto que este es complejo y en muchos textos aparece como un elemento críptico y desarticulado de los procesos históricos. Aquí, en cambio, la autora realiza un esfuerzo por contextualizar a cada uno de estos grupos. Esto a, nuestro juicio, se encuentra completamente logrado.

Los capítulos que siguen: V (las Fuentes); VI (Pilares del Islam), VII (Creencias y vida) y VIII (La vida espiritual y la mística), ingresan en sesudas cuestiones que se encuentran más cercanas al ámbito de la islamología que a la historia. Es verdad que la autora logra sortear con éxito los problemas que propone el análisis teológico de ciertos problemas, pero por sobre todo es interesante la capacidad de síntesis de cuestiones áridas y complejas, que en muchos textos de la misma naturaleza son apenas esbozados. En el último tiempo se han visto esfuerzos similares a este, como el realizado por John L. Esposito. Por tanto, podemos inscribir el texto de la profesora Abumalham en el ámbito de diálogo o aportes para el conocimiento del otro. En ese sentido son interesantes los paralelos que se establecen en relación al cristianismo.

El capítulo referido a las creencias y vida, nos parece completo y muy bien fundamentado, entregando elementos que fundamentan una serie de prácticas. Especial mención merece el tratamiento de las fiestas y la vida cotidiana. Todo trabajado en forma clara y precisa. Algo similar es lo que se puede observar en relación a la vida espiritual y mística, ingresando con propiedad en los temas ligados a la ascesis y el sufismo. Ambos de compleja explicación para quienes se adentran en este mundo. Sin embargo, nuevamente se resuelve con claridad y precisión, sin embargo aquí también hay erudición. Esto es claro en los desarrollos relacionados con: la persona, el matrimonio, la muerte, las supersticiones, etc. En fin, en todo aquello relacionado con la vida cotidiana.

Para finalizar, los últimos tres capítulos – IX (La reforma contemporánea), X (Panorama actual de los musulmanes en territorios árabes) y XI (Los musulmanes

en el mundo)- nos plantean cuestiones de base histórica pero con una proyección en el tiempo. Todos se refieren a cuestiones contemporáneas en donde más que presentarse problemas puntuales, se hace una reflexión en torno al devenir de las sociedades islámicas en la actualidad. Nos parece, por lo mismo menos, ordenado en relación con los tópicos anteriores, pero también menos reproductivo y con una opinión personal más desarrollada. Creo que los temas políticos contemporáneos adquieren relevancia en la visión de la autora; sobre todo en la panorámica final propuesta en relación a la situación del Magreb y el Mashriq; o en temas como el del islamismo.

En suma, creemos que este texto sobrepasa con creces las pretensiones de un manual y se transforma en un texto completo y complejo, en donde la autora hace gala de su conocimiento presentando una síntesis útil tanto al lector lego como al que se inicia en estas sesudas problemáticas. Por otra parte, pensamos que es un aporte interesante en el fomento del denominado “Diálogo de las Civilizaciones” ya que descansa en la visión tolerante y comprensiva del buen conocedor de la historia islámica.

Diego MELO CARRASCO  
Universidad Adolfo Ibáñez

AL-FÂRÂBÎ, Abû Nasr. *Obras filosóficas y políticas*. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Editorial Trotta y Liberty Fund, Madrid, 2008, 252 págs.

Abû Naşr al-Fârâbî (Transoxiana, ca. 875 d.C. – Damasco, 950 d.C.) destaca en el conjunto del pensamiento islámico por haber naturalizado definitivamente la filosofía en este entorno, siguiendo la estela de al-Kindî; no en vano es llamado *al-mu'allim al-tâni*, el Maestro Segundo (después de Aristóteles).

Aunque la obra más famosa de nuestro autor, *Las opiniones de los habitantes de la ciudad virtuosa*, ya era accesible en castellano desde la publicación de su traducción por Manuel Alonso Alonso en *Al-Andalus*, en los ya lejanos 1961 y 1962, y vuelta a poner en circulación con una presentación de Don Miguel Cruz Hernández en 1985 bajo el título de *La Ciudad Ideal*, sin embargo otros textos importantes para conocer su pensamiento no siempre han estado al alcance de todos los lectores.

Textos claves para dicho quehacer intelectual son los tres que ahora vuelven a ver la luz: el *Libro de la política*, el *Libro de la religión* y los *Artículos de la (ciencia) política*. Dentro de la trayectoria de Rafael Ramón Guerrero, que no cesa en su empeño de darnos a conocer la filosofía árabe y sus textos fundamentales, estas aportaciones a la filosofía política árabe son insoslayables para una comprensión cabal del conjunto del pensamiento político en el mundo del Islam.

Digo que vuelven a ver la luz porque ya la vieron en una edición conjunta de la Editorial Debate y del CSIC en el año 1992, reseñada en el nº 4 (1993) de *Anaquele* por Emilio Tornero, reseña a la que me remito en lo que se refiere a la valoración del loable esfuerzo del traductor para poner a nuestro alcance la obra de al-Fārābī. Se trató entonces de una edición bilingüe, opción acorde con el carácter erudito del móvil que presumiblemente llevó a dicha publicación. Los dieciséis años pasados desde entonces han operado un cambio en los presuntos móviles, que parecen haberse desplazado hacia la alta divulgación, sin quitar por ello nada del rigor de aquella primera edición. En efecto, aunque el grueso del material de entonces se nos vuelve a ofrecer en esta ocasión, la relectura realizada por Rafael Ramón Guerrero es evidente no sólo por la actualización de algunos datos (como, por ejemplo, la información más completa sobre la versión francesa del *Libro de la religión* por Mallet en 1989) y la adecuación de otros (como los referentes al texto árabe y al marco administrativo en el que se gestó la obra), sino por la eliminación de la tipografía griega, así como de alguna que otra cita en esa lengua, y por la simplificación de las transcripciones, ahora huérfanas de las distinciones entre consonantes velarizadas y no velarizadas, y entre la glotal fricativa sorda (h) y la faringal fricativa sorda (ħ); algunas transcripciones se han corregido, y todavía quedan las que esperan su hora. El texto castellano ha recibido algunas mejoras estilísticas. Y si el *Índice de autores* de entonces se ve ahora ampliado en un *Índice onomástico*, las ocho páginas del *Índice analítico*, de nueva planta, aumentan la utilidad de la publicación, como útil respuesta a la propuesta de Emilio Tornero en su reseña de que una ulterior edición incluyera un índice de términos para facilitar la consulta. La otra propuesta, de un glosario, aún no ha visto la hora de su realización.

Las cuarenta páginas de *Introducción* se agrupan en tres apartados que nos facilitan el acceso a los textos aquí traducidos. El primer apartado, sobre islam y política, es necesario para localizar el papel de la praxis y de la teoría políticas en la civilización islámica. El segundo apartado, sobre el autor de las tres obras, es una introducción crítica al entorno en el que aparece, a su vida y a su obra y pensamiento, entendido también como una propuesta para resolver la crisis a la que ya había llegado el proyecto del “Estado islámico”. El tercer apartado, sobre las obras traducidas, expone las vicisitudes de los textos y las ideas raíces de sus contenidos, en particular la metafísica como parte de la política y la necesidad de la religión en la comunidad política.

Centrándonos en los textos mismos, recordemos que el *Libro de la política* es un tratado completo de filosofía, cuyas partes principales son la metafísica y la política. En esto se sigue el mismo esquema que en *Las opiniones*, antes mencionadas, pasando desde la metafísica, por la cosmología y la antropología, hasta la política, necesaria para garantizar la finalidad básica del ser humano, la felicidad, en la que el conocimiento teórico y la acción práctica se dan la mano.

El *Libro de la religión* expone los principios necesarios para establecer una religión virtuosa entendida como sistema de enseñanzas y prácticas que aseguran la vida en comunidad. La religión es necesaria para la comunidad porque pone al alcance de la mayoría mediante la imaginación lo que la filosofía pone al alcance de la elite intelectual mediante la argumentación.

Los *Artículos de la (ciencia) política*, por último, van desgranando aspectos particulares de su pensamiento político.

Si aceptamos la clasificación que María Jesús Viguera hace de los enfoques de la reflexión política islámica en teológicos, jurídicos, literario-moralistas, filosóficos e históricos (en su contribución dentro de la *Historia de la Teoría Política*, Madrid, 1990), la inclusión del enfoque de al-Fārābī en el pensamiento filosófico argumentativo puede hacer comprender el escaso eco práctico alcanzado en el mundo islámico, donde los gobernantes han solido esgrimir legitimaciones teológico-jurídicas del poder que han detentado. Pero si la lengua siempre ha sido compañera del imperio, no ha tenido nunca a este por compañero la argumentación racional.

Entendemos que esta edición cubre las dos finalidades que hemos supuesto, la científica y la divulgativa. Y sólo echamos de menos un mayor número de ediciones, traducciones y estudios que cubran otros enfoques y facetas del pensamiento político islámico, del presente y de la antigüedad. En este sentido nos alegramos y saludamos que la Editorial Trotta añada una jornada de marcha más a su ya prolongado viaje con el que pone al alcance del lector hispano lo más granado de los clásicos y modernos del pensamiento mundial, más allá del occidental, con la esperanza de que este empeño siga agasajándonos con renovadas delicias exquisitas del pensamiento de la humanidad.

Ricardo Felipe ALBERT REYNA  
UCM

AL-FĀRĀBĪ. *L'armonia delle opinioni dei due sapienti il divino Platone e Aristotele*. Introduzione, testo arabo, traduzione e commento di Cecilia Martini Bonadeo. Prefazione di Gerhard Endress. Plus - Pisa University Press, 2008. xvi – 270 pp. ISBN: 8884925479

Una de las vertientes del pensamiento de al-Fārābī (m. 950) es su interés por la filosofía de Platón y de Aristóteles como tal, y por la relación entre el pensamiento de uno y de otro. Al-Fārābī compuso sendos escritos para presentar la filosofía de Platón y de Aristóteles, pero también nos dejó uno en que defiende el carácter complementario de ambos, y rechaza la existencia de diferencias esenciales entre ellos. Este es el opúsculo ahora editado y traducido al italiano por Cecilia Martini.

Del texto existían hasta ahora dos ediciones, una de F. Dieterici (Leiden, 1890) y otra de F.M. Nağğâr (1999), pero ninguna de las dos se construía sobre una base

manuscrita razonable. El texto había sido traducido por Dieterici al alemán (1890), por M. Alonso al español en la revista *Pensamiento* (1969), al francés por Nağğâr y D. Mallet (1999), y al inglés por C.E. Butterworth (2001). Alonso tradujo el título por “Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles”.

La edición de C. Martini se sustenta en un número considerable de manuscritos. Gracias a esta base, el texto se puede reconstruir de manera satisfactoria y facilita la traducción. C. Martini ha enriquecido su edición también con un estudio previo, y con una anotación muy amplia. Sigue una línea de investigación que profundiza en la continuidad entre al-Fârâbî y la escuela alejandrina, de la que conocemos obras de representantes tales como Ammonio (hijo de Hermias, siglo V), David (siglo VI) o Elías (siglo VI), comentaradores de la lógica de Aristóteles. Al-Fârâbî cita aquí y en varias ocasiones a Ammonio.

Moritz Steinschneider (1869) ya llamó la atención sobre la coincidencia entre el título de al-Fârâbî y una obra de Porfirio de Tiro (m. 304): “Acerca de que la posición de Platón y la de Aristóteles son idénticas”, no conservada y de la que tenemos noticia a través del *Suidae Lexicon*, compuesto en nuestro siglo X. Porfirio era sirio, estudió en Atenas con Longino, fue discípulo de Plotino en Roma, y murió allí. Después de Steinschneider, otros investigadores han insistido en esta coincidencia y C. Martini considera las diversas opiniones y comparte la de G. Endress: Al-Fârâbî no tenía por qué conocer el escrito de Porfirio, la idea de la armonía entre los dos sabios era corriente en la escuela de Alejandría (p. 7).

C. Martini conoce muy bien los comentaradores griegos de Aristóteles. Al principio de su escrito, al-Fârâbî define la filosofía como la ciencia de los seres, i.e., entes, en cuanto seres. Esta es la definición aristotélica de la filosofía primera que leemos, por ejemplo, al principio del libro IV de la *Metafísica*, “Hay una ciencia que estudia el ente, i.e., ser, en cuanto ente” (*Met.* 1003a 21), en contraposición a las ciencias particulares. J. Lameer (1994), uno de los autores que ha trabajado al-Fârâbî, piensa que éste nunca habría caído en tal confusión y que esta obra, *Concordia entre los dos sabios*, no es suya.

C. Martini, sin embargo, alude a la tradición de los comentaradores alejandrinos, Ammonio, *In de Interpretatione*, Elia, *In Porphyrii Isagogen*, y David *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen*, los cuales definían ya la filosofía como ciencia de los seres en cuanto seres (pp. 82-83). Está claro que al-Fârâbî pertenece a esta tradición alejandrina, y que conocemos mejor en lo que hace referencia a la lógica y la propedéutica.

La *Concordia entre los dos sabios* es una obra que se presta especialmente para investigar los antecedentes greco-helenísticos en al-Fârâbî, y en concreto, sus conocimientos de Platón y de Aristóteles. Al-Fârâbî conoce bien las obras del segundo, al que además atribuye la *Teología* (un famoso resumen de las *Enéadas*), y de la que cita un extenso pasaje (p. 74). Sin embargo, la *Concordancia* es la obra que más información nos da sobre Platón:

De Platón, al-Fârâbî cita el *Timeo*, sobre cuál es la mejor sustancia para Platón (p. 44), sobre la relación de Platón con el silogismo (p. 48), sobre la creación del mundo (pp. 64-65), sobre las limitaciones del lenguaje (p. 72); la *República*, *Kitâb as-Siyâsa*, sobre el uso del silogismo (pp. 50-51), en la tesis de que la naturaleza vence al hábito (p. 56) y su creencia en la resurrección (p. 76); el *Fedón*, a propósito de la reminiscencia de las ideas (p. 59, p. 62); el *Menón*, también sobre el aprendizaje como reminiscencia (p. 59).

Al-Fârâbî también cita unos diálogos enigmáticos de Platón, un “*Bûyîî* menor”, sobre la sustancia óptima (p. 44), un *Bûlîîfî*, en cuestiones de ética (p. 56), y un *Ablîîyâ*, hablando de la creación (p. 65), y de las formas separadas (p. 69). Pienso que *Bûlîî* aparece como préstamo de *Político* así como *Ablîîyâ* lo es de *Politeia*, o sea, *República*. C. Martini ha examinado las diversas lecturas en los manuscritos consultados y recorrido la bibliografía sobre estas citas. Respetuosa con todas las opiniones no se inclina por ninguna identificación, aunque uno desearía que lo hiciera.

Los méritos del trabajo de C. Martini son notorios: nos facilita una primera edición crítica de la *Concordancia*, una excelente traducción italiana, y una extensa, detallada anotación. Tanto en la anotación como en el estudio preliminar, C. Martini ha sabido combinar su sólida formación en griego y en árabe con una lectura crítica de la bibliografía cada vez mayor, afortunadamente, sobre al-Fârâbî.

Josep PUIG MONTADA  
UCM

CARBALLEIRA DEBASA, Ana María, *Galicia y los gallegos en las fuentes árabes medievales*, Madrid: Cuadernos de Estudios Gallegos, anexo XXXVI, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Xunta de Galicia, Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento», 2007, 251 págs.

Nada más abrir este libro, lo primero que recordamos es la necesidad, intensamente sentida y al fin cumplida, de contar con un estudio de esta categoría en que se localizaran sistemáticamente, se presentaran y se analizaran los pasajes de las fuentes árabes medievales que tratan de este territorio, el de *Yalliqiya*, que fue tan brevemente andalusí pero que compartió la Península con otras entidades históricas medievales, y entre ellas con aquel al-Andalus que marcó la historia peninsular entera, inclusive la de ese extremo noroccidental, a través de varias notorias acciones directas (gallego-andalusíes y andalusíes-gallegas), y sobre todo de empresas, efectos y repercusiones generales de muy diverso tipo.

En tres partes principales se estructura este libro: una introducción (con una base documental sobre los autores y obras consideradas), un capítulo 1, donde se

presentan las informaciones textuales sobre “el territorio y sus habitantes” (aspectos geográficos de Galicia: Galicia y la morfología de la Península Ibérica, con los siguientes epígrafes: concepción de Galicia en las noticias de índole geográfica; núcleos de población; características espaciales y condiciones naturales. Y aspectos etnográficos de Galicia: origen étnico-religioso; rasgos morales y físicos; usos y costumbres); y el capítulo 2: Galicia en la historia política de al-Andalus. Además, unas consideraciones finales, glosario, fuentes y bibliografía, índices.

El autor del prólogo de este libro, Eduardo Pardo de Guevara, director del Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento», subraya el pertinaz descuido que hasta ahora afectaba a la reunión de los datos que los textos árabes ofrecen sobre Galicia, y con acierto indica su razón más profunda, que es precisamente la del propio requerimiento institucional y sociocultural: “*este desinterés puede explicarse, muy posiblemente, a partir de la aceptada pero sólo aparente levedad de la presencia islámica en el cuadrante noroeste peninsular, lo que ha distorsionado muchas de las improntas que aquella dejó y, todavía más, las que pudieron ser sus directas consecuencias*”.

Esta observación tiene muchas enjundias historiográficas, y, desde la experiencia de los estudios arabistas, puede ser complementada con dos consideraciones circunstanciales: una, que lo ocurrido con la tardanza en la recopilación sistemática de datos textuales árabes sobre Galicia no es del todo excepcional (pues ha sucedido también respecto a otros territorios peninsulares, incluso centrales de al-Andalus), y otra que, si bien Galicia ha sido cuna de varios arabistas del siglo XX, éstos han ejercido su trabajo en Madrid o en Granada, dedicados a otros temas, aunque no del todo olvidaran algún aspecto aislado de su tierra.

Este inaugural libro de conjunto, Galicia y los gallegos en las fuentes árabes medievales, ha surgido, pues, de una conjunción afortunada entre los requerimientos de la actual actividad historiadora gallega, tan notable y bien apoyada desde las instituciones gallegas, más el empeño lúcido de una arabista gallega, la Dra. Carballeira Debasa.

Así pues, este libro sobre *Galicia y los gallegos en las fuentes árabes medievales* también es muy significativo historiográficamente, como un hito de la atención gallega actual que se abre al Otro, sin encerrarse en clichés, y que, como otro síntoma confirmado de estas nuevas corrientes despejadas, lleva a publicar la demostrativa colección “Estudios Árabes e Islámicos”, dirigida por Joám Evans Pim y promovida por la Fundación Araganey, de Santiago de Compostela, con tres libros aparecidos hasta ahora, entre ellos el titulado *Entre os outros e nós. Estudos literários e culturais*, que en conjunto es, entre otras aportaciones, una declaración de principios sobre la “tentativa de comprender esse alvoroço de identidades criadas e manipuladas no que estamos inseridos” (como indica Bárbara Kristensen, en la “Introdução” del volumen).

Conociendo el tesón, la sabiduría y la eficacia de Ana M. Carballeira Debas, me parece no sólo predecible sino seguro que ella misma continuará este excelente libro suyo que es, digamos, una base textual bien organizada y comentada de enorme trascendencia y utilidad, paso imprescindible para seguir adentrándose en más consideraciones.

M. J. VIGUERA MOLINS  
UCM

DÁVILA, Joseph Ángelo, *Historia de Xerez de la Frontera*, estudio preliminar, edición anotada e índices de Juan Abellán Pérez, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, “Humaniora 351”, 2008, 298 págs., ilustraciones.

La Academia Scientiarum Fennica, de Helsinki, ha publicado desde 1994 hasta ahora y en su serie “Humaniora” algo más de 80 libros, según aparece en una lista al final de este volumen. Este admirable y pocas veces equiparable conjunto se caracteriza por su diversidad de temas, y los que han aparecido hasta ahora sobre cuestiones araboislámicas, que por tanto podemos calibrar, se distinguen por su calidad y por su interés. Adviértase que entre tales cuestiones araboislámicas figura al-Andalus: *al-Andalus en Finlandia...* Recordemos que la serie está coordinada por los arabistas Heikki Palva y Kaj Öhrnberg, y que podemos captar el rico contexto que sustenta estas publicaciones a través del artículo de este último: “Arab and Islamic studies in Finland”<sup>1</sup>.

Inauguró el bloque, desde los 90 hasta hoy, M. Meouak con su libro sobre el Poder y la Administración *dans l’Espagne umayyade* (1999), y él mismo en 2004 publicó allí sus *Saqaliba, eunuques et esclaves*. En 2005: Helena Hallenberg, *Ibrahim al-Dasuqi*. En 2006, ed. por M. Gammer y D. J. Wasserstein: *Daghestan and the World of Islam*; y ese año también aparecieron otros dos: R. El Hour, *La administración judicial almorávide en al-Andalus*; y J. Abellán, *La ciudad de Jerez de la Frontera y el reino de Granada*. En 2008: V. Prévost, *L’aventure ibāḍīte dans le Sud tunisien* (que reseñamos en este número de *Anaquel*); y en 2009: los estudios sobre topónimos andalusíes *al sur de Granada*, titulado *De la Ragua a Sacratif*, por J.A. Chavarría Vargas y V. Martínez Enamorado (que reseñaremos en un volumen próximo).

Esta *Historia de Xerez de la Frontera* es pues la segunda de las publicaciones que el prolífico medievalista Abellán sitúa en esta colección finlandesa, y está evidentemente conectada con la anterior, su recién citada *La ciudad de Jerez de la Frontera y el reino de Granada*, siendo este Jerez una de las áreas del interés de este investigador. Se trata de una historia local que el presbítero J. A. Dávila escribió, en la segunda mitad del siglo XVIII, para narrar “los hechos de armas en

---

<sup>1</sup> N.G.HOLM (ed.), *Teaching Islam in Finland*, Abo, 1993, 21-28.

los que habían participado los jerezanos, centrados en las relaciones con el Islam peninsular, lo que permite calificar su obra como una auténtica Historia Medieval o de la Reconquista...” (estudio preliminar, p. 12). Arranca desde la conquista de Jerez por Alfonso X, por primera vez, en 1253, y continúa con episodios sobre todo bélicos hasta principios del siglo XVI.

La obra posee interés histórico y mucho más historiográfico, y es importante que podamos acceder a ella a través de sus bien realizadas edición e introducción.

M. J. VIGUERA MOLINS  
UCM

GARCÍA ARIAS, Xosé Luis, *Arabismos nel dominio llingüístico ástur*, Academia de la Llingua Asturiana, Uviéu, 2006.

La obra de García Arias, la primera que conocemos dedicada al estudio sistemático de los términos de origen árabe que aparecen en la forma de romance documentada en el área astur-leonesa, representa una importante aportación a los estudios de gramática histórica y ofrece un panorama general de la penetración de arabismos en esta zona lingüística en la que, como dice el autor en su introducción, “podría pensarse, a priori, que... la influencia árabe habría sido nula en todos los aspectos, incluido el lingüístico”.

La base documental que el autor emplea en su trabajo es amplia y rigurosa, y tiene como elemento más importante y valioso los archivos civiles y eclesiásticos de toda la región, estudiados detalladamente y publicados en numerosos artículos que se citan en la bibliografía.

El libro consta de siete capítulos precedidos de una breve presentación y seguidos de la bibliografía (en la que se incluyen las siglas y las abreviaturas empleadas) y de un listado completo de todos los términos citados, no sólo los arabismos propiamente dichos en uso en el área astur-leonesa, sino también de sus formas afines en otras lenguas peninsulares, los étimos originales árabes, las formas andalusíes de éstos, las palabras latinas que ocasionalmente se citan en las discusiones sobre la etimología de los vocablos, etc. etc.

El primer capítulo, «Arabismos n’asturianu», es un estudio breve (páginas 9 a 46) en el que se trata la cuestión de manera sencilla y esquemática, se citan tanto las formas coincidentes como las diferenciadas respecto a otras lenguas peninsulares y se estudian de manera más detallada unos 80 arabismos de uso común. El capítulo se concluye con unas “Consideraciones finales acerca de los arabismos en asturiano” en las que se recogen los fenómenos lingüísticos observables en la asimilación de los términos árabes a la forma romance asturiana y las diferencias respecto a esos mismos fenómenos en castellano. Observa también el autor, y se

dice sorprendido por ello, cómo algunos arabismos bien arraigados en otras zonas peninsulares –como ‘almirez’, ‘acequia’ o ‘zagal’– no han penetrado en el área astur. En la lista aparecen los términos ‘almiar’ y ‘narria’, citados como arabismos sin ninguna justificación.

Los capítulos siguientes podría decirse que son añadidos al primero, sugeridos por la aparición de diversas obras de lexicografía dedicadas a la adopción de términos árabes por los romances peninsulares. En el Capítulo II se hace referencia a la aparición del *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance* (Federico Corriente, 1999), y se discuten algunas de las etimologías propuestas en el mismo y se hacen puntualizaciones o aportaciones respecto a varios términos de claro o supuesto origen árabe. Este Capítulo tiene una especie de coda en el Capítulo VII (“Amestadura a les «Adiciones y Correcciones» del *Diccionario de Arabismos* de Federico Corriente”) en el que se recogen seis palabras que, en las citadas «Adiciones» aparecidas en la segunda edición del *Diccionario* (2003), presentan alguna modificación en su propuesta etimológica y se discute ésta a la vista de la documentación asturiana que se aporta.

El brevísimo Capítulo III (“Arabismos aisllaos”) está escrito en romance asturianu –bable, si se prefiere– y contiene la discusión de nueve términos de real, supuesto o negado origen árabe.

El Capítulo IV (“Los arabismos según Dolores Oliver”), escrito también en asturianu, es el más extenso del libro (páginas 73-167) y contiene una discusión amplia, ordenada y sistemática de los términos recogidos en el artículo de Dolores Oliver, “Los arabismos en la documentación del Reino de León (siglos IX (sic)-XII)”, proponiendo una etimología no árabe para algunos de ellos (§ 1.), discutiendo otros (§ 2.), puntualizando los no documentados en Asturias ni en León (§ 3.) o aportando nueva y, en general, amplísima información sobre los sí documentados aunque muchos de ellos, según se indica, no tengan un uso vivo en la lengua actual (§ 4.).

El también extenso Capítulo V (“Más arabismos del dominio ástur”), páginas 167-235), escrito en asturianu, no es más que un elenco de términos ordenados alfabéticamente y cuya etimología se discute con aportación de amplia documentación.

El breve pero especialmente interesante Capítulo VI (“Pautes na adautación del arabismu medieval y delles consideraciones so la presencia nel dominio ástur”) es de contenido metodológico y en él se estudian, como el título anuncia, las pautas de adaptación de los arabismos al romance astur-leonés. En cuanto al voalismo se trata la de las vocales tónicas y átonas en diferentes entornos fónicos, la influencia de la *yod* o de la *wāw* en contacto con ‘a’, y los fenómenos de epéntesis, metátesis o generalización. Y en cuanto a las consonantes, se estudian de manera pormenorizada los fenómenos de sonorización de las oclusivas, la adaptación de las aspiradas y sibilantes (enfáticas o de articulación débil), y de otros fonemas sin

equivalente en lenguas neolatinas como la *'ayn* o la *hamza*, así como de algunos grupos consonánticos de aparición frecuente. El Capítulo concluye con unas observaciones sobre la influencia –forma, intensidad, antigüedad y permanencia– del árabe en la forma de romance astur-leonés.

Dos apéndices, dedicado el primero de ellos a “Bibliografía, sigles y abreviatures” y constituido el segundo por una “Lista de pallabres” completan este trabajo que supone un esfuerzo importante y una aportación de enorme interés a los estudios lexicográficos de los romances peninsulares.

Entre las muchas dificultades que presenta la edición de un trabajo como éste, una nada desdeñable la representa la de la transcripción de términos de origen árabe, difícil de superar cuando se citan diversos materiales que no utilizan el mismo sistema. En ocasiones se trata de obviar el problema que esto plantea aclarando esas diferencias, indicando la diferente transcripción usada por los distintos autores. Por ejemplo J (Corriente) y Ý (Oliver) para la ج [Por cierto que para la ش se indica que Oliver usa la J como transcripción (página 244, § 11.), lo que con toda seguridad es un error]. Otros errores, la mayoría tipográficos, también aparecen diseminados por toda la obra junto con una mala interpretación, más vistosa que grave, por ejemplo, cuando se dice, refiriéndose al término ‘aldea’ (página 108, s.v.): “Trátase d’un claru arabismo non exactamente *ad.d.ay’a* (sic) ‘granxa’ (Oliver 180), sinón AL-D.A Y’A (sic), común al gall., cast. ...”. Se trata, como bien puede deducirse de un diferente sistema de transcripción, con asimilación o no de la consonante solar al artículo (y con un error en ambas transcripciones de la *'ayn* que deben ser *aḏḏay’a* según el sistema de Dolores Oliver, y AL-ḌAY’A según el de Federico Corriente). En ambas transcripciones se observa también lo que es común en toda la obra: la aparición del punto diacrítico no bajo el grafema, sino tras él. Esto, que ocurre también en la transcripción de la ج (*h*. en lugar de *ḥ*), resulta molesto a la vista y crea alguna confusión, pues la ‘ele’ geminada se transcribe –al menos ocasionalmente– por «-l.l-» con un punto de separación de las consonantes (como se usa en catalán en mismo caso), no diacrítico.

Estas pequeñas deficiencias no quitan mérito a un trabajo de gran interés, que aporta una enorme cantidad de material inédito, extraordinariamente significativo y de no fácil consulta, y que constituye, como hemos dicho anteriormente, un importante avance en los estudios lexicográficos de los romances peninsulares.

Francisco RUIZ GIRELA  
UCM

GARROT GARROT, José Luis y MARTOS QUESADA, Juan (eds.), *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*. Ibersaf Editores. Madrid, 2008. 382 págs.

La figura de Ibn Jaldún ha recibido, en los últimos años, al conmemorarse los 600 años de su muerte, una atención expositiva y editorial de gran envergadura como lo atestiguan la gran *exposición Ibn Jaldún. El mediterráneo en el siglo XIV: Auge y declive de los imperios* (Sevilla 2006) y su secuela *Ibn Jaldún. Entre Al-Andalus y Egipto* (El Cairo, 2008), con sus respectivos catálogos.

Sin embargo al margen de las grandes manifestaciones se han llevado a cabo iniciativas, mucho más modestas pero de indudable interés, como el Symposium *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, de los que los editores, profesores de la universidad Complutense de Madrid, fueron los organizadores y que tuvo lugar en Madrid con la colaboración de citada universidad y el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid en octubre del 2006 y cuya publicación ha asumido Ibersaf Editores.

En él se publican veinte y siete textos salidos de las plumas de una amplia muestra de profesores e investigadores españoles y egipcios con representantes de diversas universidades españolas en una cuidada edición que incluye ocho láminas de imágenes en color.

Si algo caracteriza a esta obra es justo eso, su variedad. Escapando de cualquier enfoque concreto o corsé temático los organizadores dejaron abierta la puerta para que todos los interesados pudieran analizar y aportar trabajos sobre la figura de Ibn Jaldún desde cualquier perspectiva o enfoque, histórica, filosófica, geográfica, arqueológica, literaria, conceptual, historiográfica, etc. De esta manera y a pesar de la lógica diferencia metodológica el resultado es una muestra de la influencia y el eco que la figura de Ibn Jaldún ha tenido, y tiene, en nuestros días.

Manteniendo el criterio de las intervenciones realizadas durante el Simposio los textos siguen un relativo orden cronológico, desde unas valoraciones generales hasta sus efectos más modernos.

En un primer bloque, tras la presentación de Juan Martos, se encuentran textos que revisan la figura de Ibn Jaldún y sus influencias en los pensadores y autores españoles, así “Ibn Jaldún: entre el saber y el poder”, “Ibn Jaldún y sus lectores”, “Recepción de Ibn Jaldún en la historiografía española”, “Rafael Altamira y Abenjaldún”, “El filósofo Ortega y lo árabe”, “Ibn Jaldún y Ortega y Gasset” e “Ibn Jaldún: entre Ortega y García Gómez”.

En un segundo aparecen estudios más centrados en un enfoque histórico como “Donde se gestó la *Muqaddima*. Una primera visita arqueológica al lugar de *Qal’at Bani Salama*”, “Manuscritos de Ibn Jaldún”, “El hermano pequeño: Yahya B. Jaldún”, “Ibn Jaldún e Ibn al-Jattib”, “Una aproximación al mundo de Ibn Jaldún: precursor medieval de la historia de las civilizaciones”, “Historia y acontecimiento en Ibn Jaldún. *Al-Muqadimmah* o el espectador de lo contemporáneo”, “Una

valoración de la obra de Ibn Jaldún”, “Historia y casualidad”, “Ibn Jaldún y sus contemporáneos cristianos: un ensayo de historiografía comparada”, “Geografía y cartografía en la obra de Ibn Jaldún”, “Notas sobre recepción fuentística en el *Kitab Al-Ibar* de Ibn Haldún: el caso del *Kitab Ya'qub Ibn Yusuf Al-Naggar*”, “Ibn Khaldun y la teología”, “La teología dialéctica (Kalam) en el occidente islámico a través de la Muqaddima y de la biografía de Ibn Jaldún”, “Filosofía y Sufismo en Ibn Jaldún”, “La relación de Ibn Jaldún con el poder político: valores actitudes y praxis”, “Ibn Jaldún frente a las ciencias esotéricas” y “Ibn Jaldún y la poesía estrófica de al-Andalus”.

En un tercer y último grupo se encuentran estudios relacionado con la vigencia del pensamiento de Ibn Jaldún en la actualidad. Así “La teoría del conflicto social en Ibn Jaldún: el caso del Líbano contemporáneo”, “Mahathirismo jalduniano. Malasia como nuevo al-Andalus” e “Historia y ficción: La figura de Ibn Jaldún en la visión de un novelista marroquí actual”.

Como puede apreciarse la diversidad en las aproximaciones a la figura de Ibn Jaldún es la característica de esta interesante edición que constituye un magnífico complemento para conocer la figura y la obra del autor de la Muqaddima.

Diego MELO CARRASCO  
Universidad Adolfo Ibáñez

GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio, *Rumbo al renacimiento. Ciencia y tecnología en al-Andalus*, edición de Corporación tecnológica de Andalucía, Sevilla, 2007, 208 pp. Depósito legal: SE-6873-07

Este librito, concebido como objeto de divulgación y obsequio por parte de la organización editora, pretende ser el primero de una colección en la que se recoja la historia de la ciencia y la tecnología del pasado como parte del progreso andaluz.

La finalidad es ambiciosa en sí misma y, en ese sentido, es de lamentar que parezca dirigirse a un ámbito restringido, tanto en lo que se refiere al panorama científico y tecnológico de una única región, como en la posible divulgación de la serie que se anuncia.

En sí mismo, el libro de González Ferrín, dividido en trece capitulillos, ofrece un amplio panorama de la labor científica y del desarrollo tecnológico de al-Andalus, con la amenidad conveniente para un texto de las características y con la elegancia en el estilo y la seriedad en los contenidos a la que su autor nos tiene acostumbrados.

El aspecto divulgativo ha eliminado totalmente las citas a pie de página y la bibliografía de referencia. Aunque ello quede justificado en razón de la finalidad de la colección, si se desea hacer divulgación que sea útil y productiva, no está de más

introducir, si quiera brevemente, obras de referencia por si algún lector curioso e insatisfecho desea ir más allá. Así mismo, las notas al pie, si no son agobiantes permiten aclarar algunas cosas o remitir a obras que, sin ser especializadas, completan lo afirmado en el texto.

A cambio de esas ausencias, el texto se ha editado con una encuadernación coqueta, en un excelente papel, con unas ilustraciones en las cabeceras de los capítulos muy cuidadas y con un diseño general de la disposición del texto y de las llamadas habituales de muy buen gusto. Aparece, por tanto, este librito como una pequeña joya de contenido y formato. Ojalá sea efectivamente el inicio de una colección y es de esperar que alcance un espacio algo mayor de aquel al que parece destinado.

Montserrat ABUMALHAM  
UCM

HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y PEÑA MARTÍN, Salvador (coords.), *El Corán ayer y hoy: Perspectivas actuales sobre el Islam. Estudios en honor al profesor Julio Cortés*. Ed. Berenice, Córdoba, 2008. 571 páginas. ISBN 978-84-96756-45-8.

Recoge este trabajo 31 artículos de diferente extensión y entidad dedicados por sus autores, especialistas en campos muy diversos del arabismo, al profesor Julio Cortés, figura eminente que ha realizado una labor extraordinaria con una humildad que la hace aún más valiosa.

Los coordinadores presentan los artículos ordenados en seis ejes temáticos y los preceden de una concisa e ilustrativa introducción que aclara y justifica, hasta donde ellos resulta posible, la pertinencia de los artículos seleccionados y su relación con el tema general del libro, aunque a veces dicha relación sea tan distante y sutil que sólo con criterios sumamente amplios y benevolentes pueda aceptarse. Esto no afecta, obviamente, a la calidad de esos artículos escasa o algo artificiosamente relacionados con el Libro Sagrado de los musulmanes, y aunque la pretensión de que ofrezcan alguna perspectiva actual sobre el Islam resulte difícilmente aceptable, pueden tener un interés intrínseco y una gran calidad que el lector interesado podrá valorar.

Las características de este tipo de trabajos exigen la mención de todos los artículos en él incluidos y la descripción de su contenido. Y la extensión natural de una reseña obliga, como fácilmente podrá entenderse, a que estas descripciones sean sumamente breves y esquemáticas, sin posibilidad de que contengan los comentarios y puntualizaciones que algunos de los artículos reseñados requerirían.

El primero de los ejes temáticos, titulado «CORÁN, CONOCIMIENTO Y RAZÓN» constituye, según se afirma en la introducción, un primer acercamiento al

hecho coránico por medio de la construcción de una epistemología y una cosmología islámicas.

Rafael RAMÓN GUERRERO (“Corán y viaje: el viaje del musulmán hacia la verdad”) nos ofrece una interpretación amena y sugestiva del Corán y de sus enseñanzas como “viaje hacia la verdad”, puesto de manifiesto, según nos dice, desde la primera azora coránica con la mención a “la vía recta” por la que el creyente ruega que se le dirija. El camino a recorrer es el camino del conocimiento y se convierte en camino de salvación. Su argumentación utiliza menciones coránicas y opiniones de filósofos como Avicena e Ibn ‘Arabī.

Ingrid BEJARANO ESCANILLA (“El conocimiento del mundo; sobre las citas del Corán en *al-Mu‘rib* de Abū Ḥamid al-Garnāṭī (s. XII)”)), analiza el contenido de la obra del erudito granadino y expone de manera ágil cómo los fenómenos éste que observa, las maravillas que describe o las realidades que constata –lugares míticos como la caverna de los Siete Durmientes (azora XVIII), fenómenos naturales como el soplo de los vientos, generación de criaturas como el caballo árabe, o cuestiones como la configuración del mundo o la astronomía– quedan explicadas, justificadas o recogidas en el Libro Sagrado.

Emilio TORNERO (“Alcance y límites de la razón práctica en el sistema *zāhirī* de Ibn Ḥazm) expone en su artículo de manera clara y precisa el pensamiento religioso de Ibn Ḥazm y el papel que en su doctrina desempeña la razón. El mandato divino no sólo es creador, sino que constituye la ética a su arbitrio sin que ésta precise ni requiera de otras justificaciones, incluidas las que ofrece la razón que sólo es aplicable fuera de los espacios que la Revelación ocupa. Sin embargo, y en contra de lo que en principio podría creerse, el autor afirma y justifica convincentemente que la doctrina *zāhirī* pudo haber constituido un instrumento de liberación frente a los alfaquíes puesto que dejaba abiertas infinitas posibilidades al uso de la razón y que ésa fue la causa de que fuera rápidamente sofocada por el *mālikismo* que dominaba el Islam andalusí.

Josep PUIG MONTADA (“Necesidad y posibilidad en Averroes”), hace un recorrido por la filosofía islámica y estudia el tratamiento de los conceptos de necesidad y posibilidad por parte de diversos filósofos: Avicena, Alfarabi y sobre todo Averroes, cuyas ideas compara con las de Aristóteles. Las ideas expuestas en este artículo, profundo y erudito, son susceptibles de aplicarse al hecho religioso del que el Corán es exponente, aunque la relación no se hace explícita en él.

Carlos A. SEGOVIA (“En torno a las fuentes (extra)coránicas de la ontología de Ibn ‘Arabī y al uso de los nombres divinos *al-Ŷāmi*’ y *al-Bāqī* en las *Futūḥāt*”) trata en su artículo de señalar las fuentes griegas en las que pueden encontrarse elementos que ayudan a la correcta captación del sentido de dos de los epítetos aplicados a Allāh –los de *al-Ŷāmi*’ y *al-Bāqī*– recogidos por Ibn al-‘Arabī en un capítulo de su obra *Futūḥāt al-makkiyya*.

El segundo eje temático trata de «CORÁN, POLÍTICA Y LEGITIMIDAD» y contiene, como el anterior, cinco artículos.

Montserrat ABUMALHAM (“Algunas reflexiones en torno a la legitimidad del poder en el Islam”) trata en el suyo, de manera amplia y pormenorizada, de la relación entre religión y poder dentro del Islam para concluir que, a pesar de la idea generalizada de que ambos aspectos son inseparables en ese credo religioso, lo cierto es que el poder, o más exactamente el ejercicio legítimo del mismo, no es más que un accidente sobrevenido en el devenir histórico y no exactamente a la religión en sí, sino a la comunidad de fieles que la practica.

El artículo de M<sup>a</sup> Antonia MARTÍNEZ NÚÑEZ (“El Corán en los textos epigráficos andalusíes”) es de contenido arqueológico y se limita a enumerar las inscripciones con citas coránicas que aparecen en monumentos andaluces. Su inclusión en este apartado, y aun en el conjunto del libro, no se hace sin cierta violencia, por no decir gratuidad.

Xavier BALLESTÍN NAVARRO (“El cojín de ámbar y la historia de David: justicia y autoridad en el occidente musulmán en las postrimerías del siglo X”) pretende ilustrar cómo la autoridad del soberano encuentra en el Islam unos límites claros y precisos en los preceptos religiosos, y lo hace basándose en el incidente que tuvo lugar entre el omeya al-Ḥakam al-Mustanṣir y el idrisí Ḥasan b. Qannūn a propósito de una pieza de ámbar gris moldeada en forma de cojín que éste poseía y que aquél deseaba. La argumentación, algo especiosa, resulta más curiosa que convincente.

Miguel Ángel MANZANO RODRÍGUEZ (“El sultán y el Corán: notas sobre algunas referencias en la historiografía magrebí bajomedieval) trata de la dedicación del sultán benimerín Abū I-Ḥasan a la escritura del texto coránico, algo en lo que llegó a alcanzar niveles de excelencia y que constituía, para él y para sus súbditos, la manifestación de su profunda piedad. La mención de esta afición o, quizá mejor, ejercicio piadoso sirve al autor para describir las líneas fundamentales de la formación intelectual en al-Magrib el periodo bajomedieval.

Mohamed MEOUAK (“Poder político y onomástica árabe: títulos y *alqāb* de los *mulūk al-ṭawāʾif* («reyes de taifas») en los textos árabes”) trata de establecer, de manera amena y con gran aporte de bibliografía, las motivaciones y el sentido del empleo de títulos honoríficos por parte de los reyes de taifas estudiando la estructura y los elementos constituyentes de los mismos. Y deduce del empleo de tales títulos –y con no poca exageración– que esos reyes eran conscientes de sus responsabilidades en materia de gobierno y de política, y que el mantenimiento de las nociones de poder público se mantuvo gracias a ello tras la desaparición del poder omeya.

El tercer eje temático se titula «CORÁN, DERECHO Y COMPORTAMIENTO» y es, como puede intuirse, de contenido religioso-moral o religioso-jurídico.

Juan MARTOS QUESADA (“El Corán como base del *iṭihād* (razonamiento individual)”) desarrolla en su artículo la idea de que la práctica del *iṭihād*, que él define como “razonamiento individual” (entiéndase “para establecer normas jurídicas que no aparecen formuladas en el Corán ni en el *Ḥadīṭ*”), tiene su base legitimadora en el propio Libro Sagrado, y lo hace de manera clara y convincente con las citas pertinentes y una bibliografía más bien sucinta.

Maribel FIERRO (“En manos de fieles e infieles: normas relativas a cómo tratar los ejemplares escritos del Corán”) trata de cómo deben tratarse los ejemplares del Corán, tanto por parte de fieles musulmanes como por personas que no profesan el Islam, a partir de un pasaje de la novela *Sweetness in the Belly* de Camila Giba, publicada en Canadá en 2005. El tema se trata con amplitud y un alto grado de “cientifismo”, establecido éste por la proporción entre texto y notas como sugería aquella curiosa teoría valorativa de los trabajos académicos.

Manuel MARÍN (“Corán XXIV, 60 y XXXIII, 33: sobre el *tabarruḥ* de las mujeres”). La autora trata de manera a la vez ágil y profunda el tema de lo que podríamos llamar «la exhibición pública de los encantos» por parte de la mujer, bien que el término ‘público’ tiene un sentido tan restringido –o tan amplio, según se entienda– que exige considerar como tal a todo lo que sobrepase el ámbito de la familia en su sentido más estricto y limitado. Y por ‘exhibición’ hay que entender meramente ‘dejar que se vea’. El artículo pone de relieve con seriedad y de forma amena el fundamento religioso, con base coránica, de algunos criterios sociales sobre la honestidad femenina vigentes en el ámbito cultural islámico aunque no en todas partes con el mismo grado de exigencia.

María ARCAS CAMPOY (“De prescripción coránica a materia jurídica: el derecho sucesorio en el *Muwaṭṭa’*”) desarrolla el tema del derecho sucesorio en los primeros tiempo del Islam y muestra cómo las normas recogidas sobre este importante tema en el Corán se fueron ampliando y matizando con la introducción de elementos preislámicos, normas recogidas en el *Ḥadīṭ*, y decisiones personales de los primeros califas, y que así quedó recogido en la obra de Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭa’*, cuando ya habían transcurrido casi dos siglos desde que se iniciara la Revelación coránica.

Delfina SERRANO RUANO (“El Corán como fuente de legislación islámica: Abū Bakr ibn al-‘Arabī y su obra *Aḥkām al-Qur’ān*”). En este artículo, extenso y algo tedioso, con el que concluye el apartado, la autora presenta y valora la figura y la obra del jurista sevillano Abū Bakr ibn al-‘Arabī (s. XI-XII de la era común), empezando por trazar su biografía de manera pormenorizada y acabando con el estudio de la obra citada en el título del artículo. Concluye dando un ejemplo del comentario que hace el autor a la primera aleya de la azora XXIV –en la que se trata del castigo que hay que infligir a la fornicadora y al fornicador– que muestra cómo eran tratados estos temas por la jurisprudencia islámica.

El sugestivo título del eje temático IV –«CORÁN Y VISIÓN DEL MUNDO»– tiene una respuesta sólo parcial en el contenido de los cinco artículos de que consta.

Ovidi CARBONELL I CORTÉS (“Los inicios de la alteridad coránica: aproximación a la caracterización ideológica del Otro en los primeros periodos mecanos”). En este extenso y denso artículo el autor trata de analizar la representación de la alteridad en el mensaje coránico por medio del estudio de las estructuras del texto. Esa alteridad la estudia teniendo en cuenta la cronología de la revelación y diversos elementos temáticos, con especial atención a la idea de la “asociación”, esto es la negación más o menos explícita de la unicidad divina. Con la utilización de cuadros y representaciones esquemáticas se pretende ofrecer una visión más clara de los resultados.

Muhammad ABDEL HALEEM (“El mito del «versículo de la espada»”) denuncia la interpretación malintencionada de la llamada «aleya de la espada» (la 5 de la azora IX; “versículo” en la terminología usada en el artículo, procedente de la traducción del original inglés realizada por Salvador Peña Martín) negando con pruebas claras y una argumentación impecable –histórica e ideológica– la idea de la abrogación, por medio de esta aleya, de la 256 de la azora II que establece que «no cabe coacción en religión».

Iris HOFMAN VANNUS (“Muḥammad, Salmān al-Fārisī, los siete Infiernos y el Cielo”) recoge un pasaje en el que se hace una descripción del infierno extraída de un manuscrito mudéjar del siglo XV que, según la autora, constituye “una clave para entender la enseñanza religiosa de los mudéjares en España” (p. 344), afirmación que resulta un tanto abusiva, más cuando se afirma que esa doctrina pretendía nada menos que “crear una sociedad estable y manejable para los gobernantes y los gobernados” (p. 351). No obstante, el texto recogido posee un extraordinario interés tanto desde el punto de vista religioso como sociológico y cultural.

Salvador PEÑA MARTÍN (“Los dos patrones coránicos de la poesía árabe: Elegía a la muerte de su padre, de Abū al-‘Alā’ al-Ma‘arrī”) comenta un poema de al-Ma‘arrī atendiendo a lo que llama “los dos patrones coránicos” (la producción del texto y la recepción del mismo, según explica). En cuanto a la producción, destaca los elementos coránicos que se recogen en el poema, y estudia la recepción del mismo en al-Andalus a través del comentario del andalusí del s. XII Ibn al-Sīd. De todo ello deduce que el poema “se constituye como un discurso secundario del Corán por los elementos objetivos de éste que recoge” (?).

Mahmud SOBH (“Rābi‘a de Basora y Teresa de Ávila”) traza en su artículo un paralelismo entre los dos personajes a través de sus vidas y, sobre todo, de los idearios religiosos que se manifiestan en sus respectivas producciones literarias, en las que encuentra curiosas y notables semejanzas a pesar de la distancia cronológica (Rābi‘a, siglo VIII / Teresa, siglo XVI), geográfica y cultural que las separa.

Otros cinco artículos, forman el conjunto suficientemente coherente que constituye el V eje temática, titulado «LENGUA Y TEXTO DEL CORÁN».

Mikel DE EPALZA (“Los *maḡyūs* («magos»): un hápax coránico (XII, 17), entre lo étnico y lo jurídico, hasta su utilización”) estudia el sentido del término *maḡyūs* cuando se utiliza para designar a determinadas poblaciones con las que los árabes entraron en contacto en la Península Ibérica, ya porque estuviesen asentados en ella, como es el caso de los vascones, o porque llegasen procedentes de tierras lejanas, como ocurrió con vikingos o normandos. Y concluye que se trata de un término con clara connotación religiosa (no étnica ni cultural) aunque sin preocupación por las creencias, sino por los efectos jurídicos y fiscales que implicaban.

José RAMÍREZ DEL RÍO (“La aleya robada por el diablo: un versículo coránico perdido, y encontrado en al-Andalus”) recoge en su artículo un texto de al-Faraḡī en el que se afirma que un musulmán *tābiʿ* (esto es, de la generación siguiente a la del Profeta del Islam) que llegó a al-Andalus con las tropas invasoras y acabó muriendo en Carcasona, transmitió un *ḡadīl* en el que se dice que “una aleya del libro de Dios la robó el diablo”. El hecho va más allá de lo puramente anecdótico pues le permite conjeturar la existencia en al-Andalus de una corriente *muʿtazilī* (defensores del Corán creado) que encontraría apoyo a su doctrina en este hecho.

Juan Pedro MONFERRER SALA (“*Hūrun ʿīn*, una vez más”) trata en este interesante artículo de los posibles orígenes del término *ḡūrī* (español ‘hurí’) y de la procedencia cultural del mismo. Enumera las diversas propuestas que se han hecho a lo largo del tiempo, discute con profundidad y competencia los términos emparentados en pahlaví, siríaco y diversas variedades de arameo, y recoge algunas interpretaciones de diversas épocas. Propone finalmente una nueva posibilidad de interpretación del término, pero no de tipo lingüístico sino “con una relación que puede ser calificada como cultural” (p. 439) partiendo del himno *De Paradiso* de Efrén Sirio, y concluye que “la recompensa islámica de las huríes pudo haber llegado a la tradición islámica a través de un desarrollo binario como...: vides > ríos-árboles/uvvas > *hūr*”, y ello a pesar de que páginas atrás ha recogido –parece que aceptándola– la cita de F. Corriente: “big-eyed houris had to become white grapes in dauntless verbal acrobatics” (p. 433).

Soha ABBOUD-HAGGAR (“Las variedades lingüísticas dialectales de las tribus árabes en el Corán según el *Itqān fī ʿulūm al-Qurʿān* de al-Suyūṡī”) recoge en su breve artículo algunos términos coránicos que, según testimonios de diversos autores transmisores de hadices, tienen su origen en formas dialectales de diversas tribus árabes.

Salvador PEÑA MARTÍN (“«Y le enseñó a Adán todos los nombres»: los humanistas musulmanes medievales y los idiomas extranjeros”) trata de probar que el humanismo –uno de cuyos rasgos inherentes específicos es, según dice, el cosmopolitismo– floreció en época medieval en la cultura islámica. Los sabios musulmanes de esa época, aunque se limitaban a estudiar la lengua árabe, hacen

suyos “los principios universalistas del humanismo islámico”, paradoja (calificada de “aparente”) que el autor pretende haber explicado en su artículo.

El VI y último de los ejes temáticos trata de «EL CORÁN: EJEMPLARES Y PALIMPSESTOS» y contiene seis artículos con notables diferencias en su extensión y en su interés.

Joaquín LOMBA (“Estética y Corán”) reflexiona de manera docta y amena –con citas coránicas, de varios autores árabes medievales (al-Ŷurŷānī, Ibn Ḥazm, Ibn Jaldūn, Ibn ‘Arabī y otros) y algunos autores modernos (Hossein Nasr y Alessandro Baussani, además de Burckhardt, citado a continuación)– sobre el sentido de la belleza y sus manifestaciones en el texto coránico, y recoge las palabras de Titus Burckhardt según el cual “el arte plástico del Islam es en cierto modo el reflejo de la palabra del Corán”.

Concepción CASTILLO CASTILLO (“Manuscritos coránicos en Granada”) hace una descripción externa de cuatro ejemplares del Corán que se conservan en Granada.

José Miguel PUERTA VÍLCHEZ (“El Corán como objeto artístico: orígenes de la caligrafía sacra en el Islam”) recoge noticias sobre la escritura del Corán y la introducción de puntos diacríticos y de marcas vocálicas en los primeros tiempos del Islam, con ejemplos de diversos tipos de escritura orientales y andaluses.

Virgilio MARTÍNEZ ENAMORADO (“La azora XCII (*sūrat al-ijlās*) como argumento arqueológico: su divulgación en al-Andalus”) analiza de manera algo tediosa la utilización del texto de la azora CXII en monumentos, epitafios, monedas y objetos de adorno en distintas épocas, haciendo curiosas afirmaciones –como que “su inclusión entre las últimas azoras coránicas, que sepamos, no ha sido explicada” (p. 513), o dando por sabido el sentido del término *šamad*, el hápax con el que acaba la azora (p. 516)– y extrayendo conclusiones más bien gratuitas, como la “intencionalidad prioritariamente *propagandística*” (cursiva del autor del artículo) en la utilización de esta azora por parte de los omeyyas.

Luis Miguel PÉREZ CAÑADA (“El Corán y la ciencia: lecturas de Emilio García Gómez”) realiza un estudio de corte traductológico a partir de la versión que Emilio García Gómez hace del término *al-‘ilm* en su traducción de la novela *Los días*, de Taha Husayn, así como de la traducción de los pasajes coránicos que aparecen en dicha obra. El ejemplo que ofrece a propósito de la azora XXII (pp. 544-45) es particularmente significativo y muestra cómo la traducción literal (y aparentemente sin sentido) es necesaria (y queda explicada) para mantener el clima de la situación en la que se produce la cita.

Juan Pablo ARIAS (“Traducir el sermón islámico (*juṭba*) con Julio Cortés como modelo”) hace en este artículo con el que se cierra la sección y se concluye el libro un interesante ensayo de traducción de una *juṭba* pronunciada en Jartum en 1992, en el que analiza diferentes aspectos como la traducción de términos-clave, de

nombres propios y de jaculatorias, y pone de relieve la necesidad de prestar especial atención al ritmo y a la cadencia de las frases en una pieza literaria destinada a ser escuchada, no leída.

Francisco RUIZ GIRELA  
UCM

IBN RABĀḤ, Abū Tammām Ibn Rabāḥ de Calatrava, *El cálamo del poeta*, edición bilingüe, traducción y estudio de Teresa Garulo, Poesía Hiperión, Madrid, 164 páginas, 2008.

El libro es una interesante aportación de Teresa Garulo al estudio de la poesía andalusí del siglo XI, campo en el que ha destacado por sus numerosas y fundamentales publicaciones. En esta nueva aportación, la autora ofrece el estudio de la obra de un poeta poco conocido pero relevante por la calidad de sus versos.

Abū Tammām Gālib Ibn Rabāḥ de Calatrava, que llevaba por apodo el oficio que debía desempeñar, al-Ḥayyām o *barbero / sanadero*, es de origen desconocido, probablemente humilde ya que tenía que desempeñar un oficio modesto para vivir. No conocemos las fechas de su nacimiento y muerte y de su vida existen escasos datos. Parece probable que viviese entre la época de las Taifas y la de los almorávides y su producción se situaría entre los años 1075 y 1110, según concluye la Dra. Garulo en su estudio preliminar a esta traducción bilingüe.

Una de las particularidades de este poeta es que los versos que se le conocen figuran en otras antologías en fragmentos en forma de poemas cortos compuestos de entre dos a diez versos. Para recoger por primera vez lo que se podría llamar “el diwan” de Ibn Rabāḥ, y para luego editarlo y traducirlo, Teresa Garulo rastreó sus poemas en las fuentes literarias andalusíes y los agrupó en este libro. Su principal venero ha sido *al-Dajira fi maḥāsin ahl al-ḡazira* de Abū l-Ḥasan Alī Ibn Bassām al-Santarīnī, la fuente más antigua y la más extensa en cuanto a la cantidad de versos del poeta estudiado -base de las posteriores obras que han recogido algún dato sobre él-, de *al-Mugrib fi ḥulā al-Magrib* y de *Rāyāt al-mubarrizzīn wa ḡāyāt al-mumayyazīn* de Alī b. Mūsa Ibn Sa’īd al-Magribī, de *Masālik al-abṣār* de al-‘Umarī y de *Nafḥ al-ṭīb* de al-Maqqarī.

Como en su antología, Ibn Bassām ordenó los poemas de Ibn Rabāḥ por géneros poéticos, la Dra. Garulo supone que el antólogo debió escoger solamente los versos que le interesaban para ilustrar los capítulos temáticos y los incluyó en su libro sin apenas proporcionar detalles sobre la vida del poeta, como ya se ha dicho. Estos versos son en su mayoría panegíricos, aunque los más originales son los poemas descriptivos, incluidos en el apartado titulado en *al-Dajira* “Descripciones diversas”. Ahí hallamos fragmentos en los que Ibn Rabāḥ describe jardines, acequias y norias, el “cálamo” y las lámparas de las mezquitas, odres de vino y aves

de diversos tipos y también mujeres, éstas minuciosa y sensualmente descritas: boca, ojos, lunares, pechos, dedos teñidos de alheña e incluso la capacidad que tienen sus protagonistas para suscitar cólera, tristeza y desencanto como le provocaron al propio poeta el desdén y la frialdad de su amada.

Parte de esta descripción merece un comentario especial de la traductora en su estudio preliminar: las aves que sobrevuelan los versos de Abū Tammām –halcones, cigüeñas, jilgueros y grajas– eran las que abundaban en la zona donde vivía el poeta o en los parajes que frecuentaba, según deduce Teresa Garulo. Otra conclusión interesante es que la estatua de mujer con niño descrita por Ibn Rabāḥ (en el poema 29) es la misma a la que se refiere al-Ḥimyārī en su crónica *al-Rawḍ al-mi'ṭār*, conocida por los sevillanos, procedente, probablemente, de las ruinas de Itálica. Finalmente, los últimos versos de Ibn Rabāḥ que figuran *al-Dajīra* de Ibn Bassām están incluidos en el capítulo sobre el género sapiencial y son versos que hablan de la frustración en la vida.

La profesora Garulo ha incluido en su libro los 57 poemas cortos de Ibn Rabāḥ conocidos gracias a las diversas fuentes mencionadas y ha señalado en nota la procedencia de cada poema. Éstos están titulados como lo hiciera Ibn Bassām en *al-Dajīra* y, cuando faltaban los títulos, ella los ha añadido. Ahora bien, no ha ordenado los poemas de la misma manera que lo hizo Ibn Bassām sino que ha optado por el orden alfabético de las rimas, sistema clásico de los diwanes árabes, y, según ella asegura, esta manera “tiene la ventaja de que, si apareciesen poemas de Abū Tammām al-Ḥayyām en obras hasta ahora perdidas o desconocidas e inaccesibles para mí, sería fácil comprobar si faltan en este libro”.

Como la estructura de la obra de Ibn Bassām constituye, en sí misma, una valiosa fuente de información, la Dra. Garulo se ha cuidado de incluir, en un apéndice, la secuencia de los poemas Ibn Rabāḥ establecida por el antólogo y acompañó cada poema con el número que le corresponde en su libro.

Lo cierto es que publicar estos versos en una versión bilingüe es muy de agradecer tanto a la editora-traductora como a la editorial misma. La traductora es consciente de que, por muy buena que sea la traducción, que lo es, la lectura de versos en su versión original proporciona un disfrute especial a quien los pueda saborear. La publicación de la versión original, perfectamente vocalizada y clara, hace del libro una fuente para todo tipo de estudiosos que no son de habla castellana, empezando por los especialistas árabes y, finalmente, como docente, ha percibido el valor del material bilingüe para la enseñanza de la literatura andalusí. En cuanto a la editorial, debe agradecerse el esfuerzo y el riesgo que asume al poner en circulación una versión bilingüe que ojalá tenga tantos lectores como el empeño merece.

Soha ABBOUD-HAGGAR  
UCM

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *Pretensiones Occidentales, Carencias árabes*. Cantarabia & Visión Libros, 2008.

Este insigne arabista, en su conocimiento hondo y respetuoso por el mundo árabe, se esfuerza por ofrecer a su voz un matiz cercano, un diálogo con su lector –en espíritu–, que le ayuda a esclarecer este mundo desconocido –para la gran mayoría.

Porque recurrir a lo que se piensa y se escribe en el mundo árabe, es decir, estudiar las culturas desde *dentro* en su aspecto literario, social e histórico –aún sabiendo el sufrimiento y el gozo que generan– es la garantía de dar al término intelectual un sentido profundo y respetado: sus análisis tocan la raíz del problema y el acontecimiento puntual –al hilo de la actualidad–, y leídos, pensados, *reflexionados*, tiempo después, poseen carácter premonitorio.

Varias y graves preocupaciones conforman el pensamiento de Martínez Montávez, que van concatenadas, engarzadas, alambicadas: La larga crisis del mundo árabe contemporáneo, en su fragmentación e indecisión, en su dolor y frustración, agravada por la política neo-colonial que se ejerce contra este mundo: “si en el tránsito del siglo XIX al XX se produjo la expansión colonialista, en el tránsito del XX al XXI se está produciendo la expansión neocolonialista, que quizá sería más acertado llamar neo-imperialista”.

En esa “presunta superioridad de Occidente”, todas las potencias han querido colonizar las dos orillas del Mediterráneo, “un gran pasillo”, puesto que a lo largo de estos últimos siglos: “el Occidente cristiano ha sido el agresor y el Oriente árabe islámico uno de sus agredidos, posiblemente el que lo ha sido de manera más alteradora y revulsiva”. Y llama nuestra atención, también, ante esa disyuntiva por vertebrar la orilla norte del Mediterráneo sin preocuparse por vertebrar su orilla sur.

El arabista –conmocionado desde hace tiempo– advierte de las repercusiones desastrosas de esa política, al mismo tiempo que se duele por el gran drama humano del pueblo palestino: “Se sigue sin reconocer la gran porción no sólo de error, sino también de delito, que hubo precisamente en la fundación del Estado de Israel”, puesto que se trató de erigir un monumento de memoria sobre un escombros de olvido: Palestina (*El poema es Filistín*).

Porque, “¿se puede liquidar totalmente a un pueblo y a una idea?” “¿En nombre de qué?” Y mientras los puentes –alcántaras– que muchos intelectuales e investigadores han erigido se están erosionando y arruinando, se va afianzando la conjunción americano israelí, “que muchos árabes llaman con gracia Isramérica o Amerrail”. Y con indignación señala, ahora: “Todo ello, con la inexplicable falta de decidida respuesta internacional (que en otras circunstancias similares, sin embargo, se ha producido, y muy rápida y contundente), con la miserable actitud comprensiva de EEUU, y con la vergonzosa pusilanimidad y humillante silencio de los regímenes árabes”.

Sí, *Iraq... y Palestina, ¿y Siria? y ...*: “Solamente los muy cándidos de espíritu, los muy limpios de pensamiento, y los muy puros de corazón -¿cuántos existirán todavía?- pueden seguir creyendo que lo que sucede en cualquier lugar del Maxreq afecta sólo a ese lugar y no se inserta en la apretada trama de toda la región, que lo que allí ocurre no responde a un plan neo-colonial expansionista estadounidense, y que EEUU e Israel no están absolutamente de acuerdo y actúan de manera conjunta, complementaria y realmente única, en la ejecución de ese plan”.

Y ante “tanto despotismo interior como despotismo exterior”, los pueblos son las únicas víctimas de tanto desatino, de tanta impiedad. “Pero el engreimiento y la soberbia que les ciegan, les traicionan también. Sólo así se explica que el general Franks considere que Iraq ‘es tan sólo un trozo de queso que cortará con su afilado cuchillo”’.

Y entre tanto engaño, entre tanta agresión, económica, geoestratégica y política, ¿cómo no va a ser otro de sus desvelos el terrorismo?: “Ocupación y resistencia constituyen también hechos paralelos e indestructiblemente entrelazados”. Pero el arabista también se había pronunciado ante los atentados del *11 S*: “los autores y responsables de estos atentados no han cometido sólo una acción bárbara, sino también un no menos bárbaro error. Y si se dicen musulmanes, peor aún, doblemente peor”. Porque monopolizan falazmente el Islam: originariamente salvaguardia, paz, la condición humana equilibrada en función del absoluto en el alma como en la sociedad. Pero, por qué no se habla de otras modalidades existentes, de otras variantes, “no menos aterradoras: por ejemplo, el terrorismo institucional, el de Estado, el del ejército”.

Para el autor, el respeto humano, el auténtico diálogo, la profunda cultura, la erradicación de las injusticias sociales serían la solución a los desafíos universales. Su pericia, su intuición, su fino análisis -zahorí de la verdad- y, sobre todo, su valentía, lejos de todo estereotipo y zalemas convenidas, han logrado que toda una generación de arabistas e investigadores necesiten escuchar su voz, porque la serenidad, la intachable trayectoria del autor, dignifican a la humanidad y porque cuando en el campo investigador se yergue la dignidad, el titánico desafío del derecho a la calma, a la paz, a la objetividad, a la reflexión y al estudio, tenemos todos que felicitarnos por poder contar -*a pie de calle*- con tal ejemplo magistral.

Leonor MERINO  
UAM

OLIVER PÉREZ, Dolores, *El Cantar del Mío Cid: génesis y autoría árabe*, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2008, 410 págs., ISBN 978-84-934026-7-9.

Un profesor universitario, a lo largo del año, lee, consulta, hojea y repasa muchos libros, pero pocos son aquellos que acaban clavándose en el asiento y dándote la sensación de que estás leyendo algo importante, algo fundamental en tu campo de conocimiento que te obligará a replantearte muchas ideas preconcebidas de otra forma. Son libros que se leen, no sólo con atención, sino incluso también con devoción. El libro de Dolores Oliver es uno de estos. La teoría que defiende la profesora de la Universidad de Valladolid es, como mínimo, valiente: plantear una autoría árabe al *Cantar del Mío Cid*, uno de los iconos de nuestra literatura en romance, uno de los referentes del espíritu esencialista europeo y cristiano que recorre nuestra historia patria, en fin, uno de los muchos tabúes que aún conservamos, es, desde luego, una investigación con coraje de lectura obligada, tanto a arabistas, como a hispanistas y medievalistas.

Quizás todo se deba a la controvertida figura que fue el mismo Cid, pues nuestro Rodrigo Díaz de Vivar luchó, efectivamente contra ejércitos árabes, los almorávides, pero también contra ejércitos cristianos, situándose unas veces al lado de los reyes de taifas musulmanes de al-Andalus y otras veces en contra. Y al igual que estos soberanos árabes de los reinos de taifas, él también quería ser un señor con su propio territorio, con su propio dominio, oportunidad que se le presenta en Valencia, en el 1094, cuando, aprovechándose de las disputas internas de sus gobernantes árabes – disputas en las que se entremezcló activamente- acaba por proclamarse señor de Valencia y protector de este reino, tomando como modelo a los héroes de la antigua épica árabe, por lo que le ordena al poeta al-Waqqasī que le haga un poema laudatorio a su medida, que le congraciara con la población musulmana de Valencia y le hiciera ganarse su admiración y respeto. Este poema oral es el que fue “traducido” a la lengua romance, en forma escrita, en el siglo siguiente, una de cuyas copias es la que nos ha llegado hasta nosotros.

Una de las dos grandes aportaciones de libro de la profesora Oliver es la cascada de datos argumentados que explicarían muchas de las irregularidades en la estructura, de expresiones incomprensibles o de situaciones incoherentes que aparecen en el Poema del Mío Cid, y que encuentran su explicación si tenemos en cuenta su génesis árabe, su paralelismo con otros poemas épicos de naturaleza árabe. La otra gran aportación es su decidida inclinación a poner nombre al autor del poema oral del Mío Cid, el gran poeta y sabio polifacético andalusí, de una rica personalidad, Abū-l-Walīd al-Waqqasī al que los cronistas cristianos y musulmanes de describen como uno de los hombres más inteligentes y sabios de su época, y que ayudó al Cid a crear una auténtica corte literaria en la ciudad de Valencia.

La obra se divide en nueve capítulos con títulos tan sugestivos como “El Cid del Cantar desde la historiografía árabe”, “Una nueva interpretación de la batalla de Alcocer” o “Teorías sobre la génesis y autoría del Cantar”, aunque lo que más llama la atención en la indización del libro es su división en cuatro grandes partes que coinciden con los cuatro grandes periodos cronológicos de la investigación de la profesora Oliver sobre este tema, que abarca desde el año 1983 hasta el 2006, dando una impresión, una imagen que ejemplifica una labor continuada de documentación e investigación a lo largo de la vida académica e intelectual de la autora, que no deja nunca de actualizar y revisar el fruto de sus investigaciones, actitud honesta y honrada cada vez más difícil de encontrar.

En conclusión, nos encontramos ante una obra histórica y a tener en cuenta en la explicación de los orígenes de nuestra literatura española, que vuelve a poner de relieve la gran importancia e influencia que tuvo la cultura andalusí en nuestro país.

Juan MARTOS QUESADA  
UCM

PEÑA MARTÍN, Salvador, *Corán, palabra y verdad. Ibn al-Sīd y el humanismo en al-Andalus*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2007. 506 páginas. ISBN 978-84-00-08530-8.

La primera vez que me acerqué a este libro, con poca curiosidad por cuanto su asunto parecía ser excéntrico a mi esfera de intereses más inmediatos, no pude sospechar que me cautivaría. Lo que estaba pensado para ser una lectura rápida y superficial se convirtió en una meditación leída a lo largo de casi un año. Y no sólo por mis circunstancias personales, que de por sí ya imponen un ritmo ralentizado a cualquier empresa en la que me embarque, sino muy principalmente porque intentaba asimilar algo de una savia que, a todas luces, y sin dejar de estar viva, ha debido de necesitar más de una temporada para alcanzar su actual grado de densidad y madurez.

Si nos atenemos a la denotación del título y del subtítulo de la obra podemos pensar que nos encontramos ante un ‘simple’ estudio de cómo, para Ibn al-Sīd, la palabra coránica como receptáculo de la verdad conforma un saber que nosotros podríamos calificar de humanista. Y, es cierto, el libro de Salvador Peña trata esta cuestión de un modo penetrante. Pero es mucho más que esto. Y es que el título engañoso de esta obra magistral no le hace justicia a su carácter casi enciclopédico en lo que se refiere a los fundamentos de las ciencias hermenéuticas clásicas en la cultura árabe islámica. En la mejor tradición de la filología, entendida como interpretación de una cultura a través de la explicación de sus textos en los términos

de otra cultura, nuestro autor desentraña las tramas omnipresentes de la cultura árabe islámica, como la polaridad entre los planos de la expresión y del contenido (entendiendo contenido como una realidad de la cual hay un correlato cognitivo perfecto; estamos en el mundo del optimismo gnoseológico: el conocimiento perfecto es posible); o como la polaridad entre la ‘raíz’ y la ‘rama’, con los consiguientes recursos a la derivación desde la raíz y a la restitución desde la rama en todos los campos de dicha cultura.

Por esas solas claves interpretativas ya valdría la pena utilizar este libro como introducción avanzada a la cultura árabe islámica o, por lo menos, a sus aspectos hermenéuticos, que abarcan tanto el discurso teológico-filosófico, como el jurídico-ético, como el lingüístico y el literario; es decir, los discursos de las ciencias humanas, sin que podamos excluir a priori la pertinencia del mismo enfoque en el campo de las ciencias naturales (si se nos permite proyectar esta dicotomía modernista sobre las tablas del mundo árabe islámico tradicional).

El libro avanza a lo largo de cuatro partes, como cuatro enfoques con planos cada vez más cortos, desde las generalidades de las ciencias de la palabra en la civilización árabo-islámica y la biobibliografía de Ibn al-Sīd, pasando por un amplio estudio sobre la apariencia y la verdad en dicha civilización, y sobre el acceso a la verdad a través de la lengua árabe, hasta la concreción de la obra de Ibn al-Sīd en este marco, con la referencia concreta a al-Andalus.

El asunto principal del libro es un conjunto de reflexiones en torno a la verdad a partir del lenguaje; es decir, va indagando en los ajustes y desajustes mutuos entre la lógica y la gramática. Para ello se propone la labor de los filólogos árabes medievales como modelo y fuente de ideas para la hermenéutica práctica, pero transvasándolos a nuestro sistema contemporáneo de ideas sobre la interpretación desde su marco original del humanismo islámico medieval, donde humanismo significa, para Salvador Peña, ‘un impulso a indagar en la verdad, valiéndose de las armas de la razón humana, en la que se confía plenamente, y a partir de unos conocimientos muy desarrollados en el terreno de la filología aplicada a textos clásicos’ (pág. 366).

Nuestro autor describe y reflexiona sobre aspectos importantes del substrato común a las ciencias árabo-islámicas de la palabra en relación con otros campos del saber y con la sociedad en que se cultivaron, estudio que lleva a cabo a partir de un corpus limitado (el de un solo sabio, si bien con escritos amplios y variados), analizando y ubicando las ideas y resultados de Ibn al-Sīd y explicitando el estado de la filología árabe en su sociedad.

Examina, pues, lo que sabemos sobre Ibn al-Sīd y sobre los estudios lingüísticos y filológicos en el Islam medieval, y concretamente los estudios de éste, de sus predecesores, contemporáneos y seguidores más destacados sobre el lenguaje figurado, sobre todo en el Corán, situando sus conclusiones en el marco de sus fundamentos teóricos y metodológicos. Y, así, muestra sus visiones y hallazgos

sobre la lengua árabe, el lenguaje humano y la intervención de Dios a través del Corán. Un lenguaje que, para Salvador Peña, Ibn al-Sīd busca desacralizar y racionalizar, primando la razón de un modo que califica de ilustrado.

Al relacionar constantemente lo islámico con lo no islámico consigue hacernos ver en una luz esclarecedora que también el Islam es un humanismo, no sólo en potencia, sino de hecho y de derecho. Pero también rompe una lanza por la contextualización, pues sin una reflexión previa sobre los materiales textuales de la filología se corre el riesgo de despreciar lo que no se comprende o lo que no coincide con el interés inmediato del investigador; denuncia valiente de quien demuestra a cada paso la gran profundidad de su reflexión sobre los textos y los contextos.

En resumen, se trata de una obra de referencia obligada en el campo de la filología árabe, por lo menos para el estudio de los cimientos del pensamiento hermenéutico, a la que no consigo hacer justicia plena con una simple reseña, ya que sus múltiples aspectos y utilidades se me niegan a encerrarse en unas pocas líneas maestras. Obra, probablemente, de la capacidad y la ocasión envidiables de dedicarse a estas cuestiones de los fundamentos intelectuales de la cultura árabe islámica.

Ricardo-Felipe ALBERT REYNA  
UCM

PREVOST, Virginie, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle). Effervescence d'une région méconnue*, Tuusula y Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, "Humaniora 350", 2008, 479 págs., ilustraciones.

El título refleja claramente el espacio y el tiempo que este libro estudia, centrándose en cuestiones de ese territorio del Sur tunecino, su historia durante esos seis siglos, y economía, sobre todo acerca del comercio y sus rutas.

Al-Andalus resultó implicado en varios aspectos de la historia que este libro estudia, y por eso lo menciona en relación con varios acontecimientos compartidos, como los que protagonizaron los Rustumíes, los Jizrūn, los Zīríes, los Banū Gāniya... además de todo lo que supuso la conexión del espacio andalusí-magrebí, sobre todo en tiempos almohades, que abarcaron territorios más extensos hacia el Este. Para múltiples cuestiones no estaría de más tener en cuenta los seis volúmenes dedicados a al-Andalus en la *Historia de España Menéndez Pidal*.

La autora ha realizado un evidente esfuerzo de información, como es encomiable. Es un libro cuidadosamente documentado, con un seguimiento cuantioso de fuentes y publicaciones, por eso sorprende no encontrar en su rica bibliografía referencias a los considerables análisis historiográficos de R. Rubinacci, "Orientamenti nelle ricerche degli ibaditi nell'Africa settentrionale", *Atti*

*I congresso internazionale di studi nord-africani*, Cagliari, 1965, 217-223; de S. Z. 'Abd al-Ma'ayid, "Hâmiš 'alâ mašadir târj al-ibâdiyya fî l-Magrib", *I Congreso de Historia del Magreb árabe*, Túnez, 1979, 51-91; y de O. Ould Braham, "Lecture des 24 textes berbères médiévaux extraits d'une chronique ibadite par T. Lewicki", *Littérature orale arabo-berbère*, 18 (1987), 87-125, por ejemplo, además de *Al-Risāla al-šāfiya fî ba'd tawārj ahl wādī Mīzāb* de Muḥammad Aṭfayyaš, trad., introd. y notas por P. Cuperly, *Aperçus sur l'histoire de l'ibadisme au Mzab*, París, 1971.

No comprendo, en relación con la bibliografía del libro ahora reseñado, la ausencia de obras generales tan apreciables como: M. Gaid, *Les Ibadites*, vol. 6 de su serie sobre *Les Berbères dans l'histoire*, Argel, 1990-1996; el "Diccionario de los hombres ilustres Ibadíes" publicado por varios autores en Beirut, 2000, en 2 vols.; incluso podría haberse mencionado de 'A. Y. Mu'ammār, su libro de más de 600 páginas: *al-Ibâdiyya fî mawkib al-tārj*, El Cairo, 1979.

Tampoco me explico la falta de varias publicaciones concretas, entre ellas: W. Schwartz, *Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika: der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams* (Wiesbaden, 1983); A. Ben Tanfous, "L'architecture ibadite", *Ifriqiya: treize siècles d'art et d'architecture en Tunisie*, Aix-en-Provence, 2000, 279-291; M. Gouga, "Les communautés ibadites au Maghreb: réflexions sur leurs rapports au pouvoir, à la sexualité et à la mort", *Peuples méditerranéens*, 34 (1986), 49-63; de 'A. M. Julayfât, falta sobre todo su libro en árabe con título paralelo en inglés: *North African ibadis studies in their social and educational institutions*, Ammán, 1982; y el artículo de T. Bierschenk, "Religion and political structure: remarks on Ibadism in Oman and the Mzab, Algeria", *Studia Islamica*, 68 (1989), 107-127, y otras publicaciones.

Seguramente, y por todo esto, lo que echamos de menos en este, por muchas razones, excelente libro ahora reseñado es una exposición de sus criterios bibliográficos, además de un análisis historiográfico más amplio que el dedicado en el cap. VI a los geógrafos de los siglos X y XI, y en el cap. X a las "dernières descriptions géographiques" (atención: el Kitāb al-istibšār no es anónimo, sino del secretario almohade Ibn 'Abd Rabbihi, lo cual condiciona más aún sus informaciones, bien expuestas por Virginie Prevost en sus págs. 291-303).

Y es que la misma amplitud de las fuentes y de la bibliografía del libro ahora reseñado dan la impresión previa de que no habría lagunas al respecto, impresión que también abonan sus "ajouts à la bibliographie", con añadidos de "ouvrages publiés avant 2002 (non utilisés)" (p. 453) y de "ouvrages publiés à partir 2002 (non utilisés)" (págs. 454-455), en la cual por cierto Virginie Prevost incluye referencia a 17 importantes artículos suyos aparecidos entre 2004-2008, más uno en prensa, todo lo cual contribuye también a confirmar su calidad y empeño en estos temas.

Todo lo que esta autora ha publicado resulta una contribución valiosa sobre aspectos del Magreb medieval, y este libro suyo: *L'aventure ibāḍite dans le Sud*

*tunisien (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)* queda incorporado desde ahora a la serie fundamental de la docena de principales libros clave sobre tiempos y espacios concretos de aquella historia.

M. J. VIGUERA MOLINS  
UCM

SAMSÓ, Julio, *Astrometeorología y astrología medievales*, Col.lecció Homenatges, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2008, ISBN 978-84-475-3258-2.

Con ocasión del vigésimo quinto aniversario de su obtención de la cátedra de Lengua y Literatura Árabe de la Universidad de Barcelona, coincidente con su llegada a los sesenta y cinco años, un grupo de profesores amigos y alumnos del profesor Julio Samsó ha decidido, con excelente criterio, publicar una antología de algunos de sus más relevantes artículos relacionados con la astrometeorología y la astrología medievales. De su reconocimiento intelectual y del cariño que se le tiene son buena muestra la Nota Preliminar (firmada por los profesores Calvo, Comes, Forcada, Puig y Rius) y el Prólogo de Juan Vernet, que abren el contenido de esta obra

Y no es para menos; el profesor Julio Samsó, no sólo ha continuado la magnífica labor científica y de investigación sobre la ciencia árabe y andalusí que hace décadas lleva realizando la Escuela de Barcelona, sino que ha puesto los trabajos de ésta a la altura de las investigaciones europeas y americanas, engarzando y colaborando con los principales estudiosos contemporáneos de la ciencia árabe (Kennedy, Goldstein, King, Saliba, Rashed, Sabra, etc.), dando a conocer la labor intelectual del arabismo español en este campo fuera de nuestras fronteras – labor difícil dada nuestra peculiar y unamuniana idiosincrasia recelosa de lo que se hace y se piensa fuera-, siendo la mejor prueba de ello la decisión de sacar a la luz la revista *Suhayl*, editada en Barcelona, pero escrita en inglés con el fin de facilitar su influencia y conocimiento internacional. La actividad intelectual, investigadora y didáctica de Julio Samsó a lo largo de su vida queda de manifiesto en las páginas que el libro dedica a recoger de forma exhaustiva –cosa que se agradece– los casi doscientos libros y artículos que ha escrito desde 1965 hasta hoy, retrato de una trayectoria intelectual y académica coherente con una línea de investigación difícil, algo que hoy en día es cada vez más complicado de encontrar.

La antología de artículos, cuya presentación en forma de facsímil ha permitido respetar el tipo de impresión en el que fueron compuestos originalmente (así, los que somos proclives a la nostalgia hemos podido volver a disfrutar de la peculiar tipografía de la revista *Al-Andalus*), se compone de catorce trabajos encabezados por un artículo publicado en el año 1973 en *Revista de Libros*, de carácter

generalista, en donde, de forma didáctica y divulgativa vuelve a tratar el tema de la relación entre Islam y ciencia y que, en repetidas ocasiones, hemos recomendado su lectura a nuestros alumnos.

A continuación, sigue un Apartado que, bajo el título de “Libros de *anwā*’ y astrometeorología”, recopila seis artículos relacionados con esta ciencia tan árabe, en donde analiza la influencia de Ptolomeo en este tipo de literatura científica, al tiempo que estudia los calendarios agrícolas andalusíes, en particular el denominado Calendario de Córdoba.

El último Apartado, con el título de “Astrología”, recoge siete trabajos, escritos a partir de los años ochenta, cuyo contenido central es el análisis de los horóscopos realizados por astrólogos musulmanes, haciendo especial hincapié en el estudio de esta práctica en al-Andalus y sus relaciones con las obras de Alfonso X y Ramón Llull. Nos permitimos destacar el *corpus* de trabajos que componen este Apartado, pues pone de manifiesto la importancia que la ciencia astrológica tuvo en la España musulmana, labor que debemos al profesor Julio Samsó.

En conclusión, una obra importante para todos aquellos que nos dedicamos al estudio y a la enseñanza de la ciencia árabe –y en general para los arabistas y medievalistas-, ya que nos ha permitido poder volver a tener a nuestro alcance artículos importantes, en su forma original, de Julio Samsó que eran a estas alturas difíciles de conseguir.

Juan MARTOS QUESADA  
UCM

SOYER, François, *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal. King Manuel I and the End of Religious Tolerance (1496-7)*, Leyde, Brill, 2007, 325 p.

Le livre étudie l’édit pris par le roi de Portugal, Dom Manuel, en 1496, simultanément contre les juifs et les musulmans de son royaume, les obligeant à la conversion ou à l’exil, mesure qui, contrairement à celles des Rois Catholiques dans l’Espagne voisine, était restée peu étudiée jusqu’à présent, et qui présente, par rapport à celles-ci, une double originalité. La première est son antériorité, au moins pour ce qui concerne les musulmans, puisque ceux-ci ne seront visés, en Castille, qu’en 1502, plus tard encore en Navarre et dans la Couronne d’Aragon. La seconde est, selon l’auteur, qu’au Portugal les juifs furent contraints de rester et de se convertir, et les musulmans de s’en aller, tandis que l’inverse se produisit en Espagne.

Le premier chapitre présente les minorités juive et musulmane dans le Portugal médiéval. L’auteur dépend là des travaux antérieurs, importants et solides pour ce

qui concerne les juifs<sup>1</sup>, plus rares et légers sur les musulmans, au moins jusqu'aux ouvrages tout récents de Filomena Barros<sup>2</sup>. Certaines affirmations concernant la permanence des musulmans dans le sud portugais après la conquête chrétienne, ou leur conversion en masse, restent ainsi sujettes à discussion. De même on peut trouver un peu trop favorable au Portugal la comparaison avec la situation des deux minorités dans le reste de la péninsule, et rappeler que la Castille, pas plus que le Portugal, n'a pas connu de mouvement populaire anti-musulman avant l'extrême fin du XVe siècle.

Le deuxième chapitre est consacré aux conséquences portugaises du problème des judéo-convertis en Castille: l'arrivée dans le royaume lusitanien des juifs (ou crypto-juifs) fuyant la montée de la persécution dans les états orientaux de la péninsule, avec l'instauration de l'Inquisition, puis l'édit d'expulsion-conversion pris contre les juifs par les Rois Catholiques en 1492. L'auteur rappelle l'existence d'une forme d'inquisition contre toute forme d'hérésie dès le XIIIe s. au Portugal, mais celle-ci est évidemment distincte de la Nouvelle Inquisition instaurée à partir de 1480 en Castille et Aragon et que le Portugal ne connaîtra qu'en 1536, spécifiquement dirigée à l'origine contre les mauvais convertis d'origine juive. Le problème de l'apostasie des judéo convertis ne se pose pas avant 1480 au Portugal où il y a peu de juifs convertis, en l'absence des mouvements populaires anti-juifs ayant déclenché les conversions massives en Castille et Aragon, malgré la venue de certains d'entre eux après les événements de 1391. L'arrivée en grand nombre au Portugal des conversos de Castille commence dès l'instauration de la nouvelle Inquisition dans ce royaume en 1480, et suscite l'opposition des autorités locales, ainsi à Lisbonne et Porto. Le roi João II (régnant de 1481 à 1495) se rallie à cette position, interdisant l'entrée des conversos de Castille et favorisant le départ de ceux déjà présents. Après le décret des Rois Catholiques ordonnant, en 1492, la conversion ou le départ des juifs de Castille et d'Aragon, un nombre indéterminable d'entre eux se réfugièrent au Portugal. Le souverain portugais leur fit payer un droit d'entrée élevé, de l'ordre de 3.000 maravedis (ou 8 cruzados portugais) chacun. Malheureusement on ne dispose que de totaux partiels pour les sommes ainsi récoltées. Un petit nombre seulement de ces réfugiés furent autorisés à s'établir dans les villes, la majorité d'entre eux étant parqués dans des camps. Les épidémies qui y firent rage furent un motif supplémentaire pour les villes portugaises

---

<sup>1</sup> M. J. Pimenta Ferro TAVARES, *Os judeus em Portugal no século XV*, 2 vol., Lisbonne, 1982-84. On est surpris de ne pas voir figurer dans la bibliographie l'autre grand ouvrage de la même auteur sur le sujet: *Os judeus em Portugal no século XIV*, Lisbonne, 1972, 2 e éd. 1979.

<sup>2</sup> M. F. Lopes de BARROS, *A Comuna muçulmana de Lisboa (sécs. XIV-XV)*, Lisbonne, 1998, et surtout: *Tempos e Espaços de Mouros. A minoria muçulmana no Reino português (sécs. XII-XV)*, Lisbonne, 2007.

d'interdire l'entrée des juifs castillans, position à laquelle João II se rallia après s'y être opposé.

Le chiffre traditionnellement indiqué de 600 familles autorisées à s'établir finalement au Portugal ne peut être vérifié, et la croissance en résultant des communautés juives du royaume ne se laisse pas mesurer. On a souvent exagéré l'influence démographique des juifs réfugiés de Castille en 1492, par confusion avec celle des conversos arrivés, de manière continue, entre 1492 et 1536.

Les 600 familles ne représentaient qu'une minorité des juifs réfugiés, et la majorité ne connut qu'un délai de 6 ou 8 mois, selon les sources, pour émigrer à nouveau. Bien qu'on leur ait permis de s'embarquer pour le Nord de l'Afrique, ils subirent sur les navires les exactions des gens de mer et des pirates, et les pires avanies de la part des garnisons portugaises d'Arzila et Tanger et des populations musulmanes. L'auteur insiste sur l'interprétation de l'attitude de João II, qui aurait favorisé le départ le plus rapide possible du plus grand nombre, en ne gardant que ceux qui se convertiraient.

Un nombre inconnu d'entre eux furent réduits en esclavage par le roi: ceux restés au Portugal après le délai de 6 ou de 8 mois et ne pouvant payer une taxe de 8 florins, ou enfants séparés de leurs parents et déportés sur l'île de São Tomé pour être élevés comme des chrétiens, mais dont beaucoup périrent. Des premiers certains purent être rachetés par les juifs portugais, mais beaucoup d'obscurité demeure sur les deux cas.

Certains se convertirent et retournèrent en Castille, plutôt que d'être réduits en esclavage, faute de pouvoir payer la taxe ou le prix de l'embarquement pour l'Afrique du Nord. Ce retour des juifs fugitifs est également attesté en Aragon et en Catalogne ou depuis la Sicile.

La conclusion du chapitre, outre les souffrances endurées par les réfugiés de Castille, est d'une part que l'impact de l'émigration de 1492 sur le Portugal a été surestimé, et d'autre part que la politique de João II a été de favoriser le départ du plus grand nombre possible de réfugiés hors de son royaume.

Le troisième chapitre étudie les changements provoqués par la mort de João II et l'avènement de Manuel I.

Les dernières années de João II sont marquées par une tension luso-castillane résultant notamment du désir du portugais de faire reconnaître son fils bâtard, D. Jorge, comme son héritier, tandis que reste plongée dans l'obscurité, faute de documentation conservée, la situation des juifs au Portugal. L'affirmation du voyageur allemand Münzer, selon qui João II aurait donné aux juifs deux ans, jusqu'à la fin 1496, pour quitter le royaume, n'est en aucune manière vérifiée.

Le testament de João II, en septembre 1495, reconnaît finalement son cousin, D. Manuel, duc de Béja, comme son successeur, et le roi décède, le 25 octobre, à l'âge de 40 ans, peut-être empoisonné. Les craintes d'une guerre civile ne se matérialisent pas et D. Manuel, établit rapidement son autorité. L'avènement de celui-ci

représente une victoire des Rois Catholiques, qui escomptent bénéficier de la faiblesse de leur nouveau voisin.

Un des premiers actes du roi, mettant en garde les villes contre des violences envers les juifs, ne reflète que la crainte de tels actes dans le contexte d'une succession de pouvoir. La réunion des Cortes à Montemor-o-Novo (octobre 1495-mars 1496) témoigne des ambitions de D. Manuel, aussi bien dans la reprise de l'expansion militaire au Maroc que la poursuite de l'exploration de la route maritime vers l'Inde, malgré les mises en garde de ses conseillers, l'une et l'autre se rejoignant dans la perspective d'une vaste croisade contre l'Islam. En avril 1496, D. Manuel réalise la réconciliation avec le clan des Bragance, durement châtiés par son prédécesseur, sans tolérer pourtant de critiques contre ce dernier.

La pierre angulaire de la politique d'expansion ultramarine de D. Manuel réside dans un accord diplomatique avec les Rois Catholiques, qui suppose lui-même un mariage princier. Les accords pour le mariage de D. Manuel avec Isabelle, fille de Ferdinand et Isabelle, précédemment mariée à Afonso, fils prématurément décédé de João II, conclus en novembre 1496, ne comportent pas, contrairement à ce qui est souvent affirmé, de clause stipulant l'expulsion des juifs ou des conversos hors du Portugal. L'engagement de D. Manuel sur ce point fut peut-être oral, ou l'objet d'un document distinct, que l'on n'a jamais rencontré, la seule affirmation claire sur ce point provenant de l'ambassadeur vénitien, Marino Sanuto. Cependant F. Soyer conclut ce chapitre en écrivant que l'expulsion des juifs fut le prix payé par D. Manuel pour son mariage.

Le chapitre 4 intitulé: «La “conversion générale” des juifs et le renouvellement du “problème converso”», montre le passage de l'expulsion des juifs à leur conversion forcée.

Le texte original de l'édit d'expulsion n'étant pas conservé, on n'en connaît avec certitude ni le lieu, ni la date (peut-être Muge, 4 décembre 1496). Le document, transmis dans la compilation juridique intitulée *Ordenações Manuelinas* (imprimées en 1513-1521) concerne les deux minorités, juive et musulmane<sup>3</sup>. Il ne donne de justification à l'expulsion que pour les juifs (induire de nombreux chrétiens à quitter le droit chemin de la sainte foi catholique), et fixe pour les uns et les autres le terme de la fin octobre 1497, passé lequel tous ceux trouvés dans le royaume seraient passibles de mort et de confiscations de leurs biens, cette dernière peine s'appliquant également à qui les cacherait. Le 5 décembre 1496, des lettres (alvarás) adressées aux municipalités les informent de la mesure et les mettent en garde contre des attaques contre les juifs durant le délai fixé. Le 15 décembre un nouveau texte stipule que les juifs convertis pourront racheter au même prix les biens vendus par eux.

---

<sup>3</sup> L'auteur n'en donne qu'une traduction anglaise, non le texte portugais, accessible dans d'autres publications.

On ne peut savoir avec certitude quand D. Manuel décida de contraindre les juifs à se convertir, plutôt que de laisser partir. D'une part des lettres de la fin 1496 et du début 1497 prescrivent de ne laisser partir les juifs qu'avec une autorisation royale, mais d'autre part on voit, au même moment, le roi réquisitionner des bateaux pour les transporter.

Le roi confisque non seulement les biens immeubles appartenant aux communautés juives, notamment les synagogues, mais également les livres. L'auteur voit là une indication de sa volonté de contraindre les juifs à la conversion. Plus tard des convertis trouvés en possession de livres hébraïques seront lourdement punis. Certains de ces livres arriveront cependant jusque à l'empire ottoman. Les témoignages divergent sur le sort des livres restés au Portugal, s'ils furent brûlés au non. Certains furent certainement incinérés, mais d'autres, vendus par la Couronne, parvinrent jusqu'en Inde.

Mais la mesure la plus rigoureuse contre les juifs consiste dans le sort fait aux enfants de moins de 14 ans, séparés de leurs parents, et répartis dans le royaume pour être instruits dans la foi chrétienne. Malgré les justifications théologiques évidemment trouvées, cela émut certains contemporains, même parmi les chrétiens, ecclésiastiques et conseillers royaux. Le but du souverain était clairement de contraindre les parents au baptême. Mais il y a peu d'exemples d'enfants restitués à leurs parents un fois ceux-ci convertis. Une ancienne loi permettait aussi de dépouiller les parents de leurs biens au motif qu'un de leurs enfants était baptisé. Certaines sources portent l'âge jusqu'auquel les enfants furent séparés de leurs parents jusqu'à 20 et 25 ans.

Une partie des juifs refusant néanmoins de se convertir, le roi eut recours à certaines mesures plus douces, comme de décréter le pardon de tous les crimes commis avant la conversion, mais également d'une grande rigueur. Les juifs venus à Lisbonne dans l'attente d'un embarquement furent parqués dans l'espace d'un palais et du terrain adjacent<sup>4</sup>, privés de manière délibérée de nourriture et de boisson, avant d'être conduits à une église pour recevoir le baptême. De nombreuses autres villes furent le lieu de semblables conversions forcées. Mais les dates n'en sont pas claires.

Des communautés juives sont attestés au XVIe s. dans les places portugaises du Maroc, Ceuta, Alcácer-Seguir, Tanger et Arzila, sans que l'on sache si elles remontent à 1497. Un document montre des juifs emprisonnés et torturés en 1499 à Arzila.

Des chroniques juives parlent de «suicides en masse» de juifs refusant de céder à la persécution, sans donner les noms ou le nombre de ces martyrs.

---

<sup>4</sup> Palais dit des *Estaus*, ultérieurement siège de l'Inquisition et aujourd'hui du théâtre de D. Maria II, en bordure de la place du Rossio.

Selon l'auteur, seul un petit nombre a pu quitter le Portugal, immédiatement après la promulgation du décret d'expulsion.

Un certain nombre de conversos castillans continuaient à résider au Portugal. Un édit du 14 novembre 1496 leur enjoignit de quitter le pays avant la fin août de l'année suivante. Mais il ne marqua pas la fin de la question. Au printemps 1497, une lettre de la princesse Isabelle, peut-être manipulée par ses parents, signifia son refus de venir consacrer son mariage, jusqu'à ce que tous les "hérétiques" soient expulsés du royaume. En août, D. Manuel s'engagea à nouveau à expulser les conversos castillans jusqu'à la fin septembre.

En conclusion, il n'est pas exagéré de parler d'une conversion forcée à une échelle jamais vue jusque là, l'Europe ayant connu auparavant plutôt de simples expulsions. Mais D. Manuel ne se faisait pas d'illusions sur la sincérité de ces conversions, accordant un délai de 20 ans avant qu'elle ne soit examinée.

Le chapitre 5 se penche sur l'expulsion des musulmans, "la persécution oubliée".

L'expulsion de la minorité musulmane du Portugal a été le plus souvent oubliée, éclipsée par celle des juifs, faute pour partie de source musulmane à son sujet. Elle est difficile à comprendre, puisqu'en 1496 les musulmans restaient tolérés dans les autres royaumes de la péninsule, et qu'aucune provocation ne peut l'expliquer.

Pour certains historiens portugais, il n'y eut pas en fait d'expulsion, et l'édit de D. Manuel ne fut qu'une façon de saisir les biens des communautés et d'extorquer de l'argent aux musulmans du royaume. La saisie des mosquées et des cimetières est bien attestée, et quelques mourois apparaissent encore dans les documents après 1496. Sans doute s'agit-il d'individus privilégiés pour les services rendus, tels Mafamade<sup>5</sup> Láparo, le dernier "chapelain" (capelão, pour faqih) des musulmans de Lisbonne, encore attesté sous ce nom en 1507. D. Manuel aurait même accordé, en 1502, à ces résidus de la minorité musulmane le privilège de ne pas porter de vêtement distinctif.

Mais en contraste, les preuves abondent du départ en 1497 de la majorité des musulmans. Ceux-ci reçurent une lettre du roi les autorisant à vendre leurs biens, et l'on a des attestations de ces ventes dans les différentes régions où ils étaient présents (Lisbonne, l'Alentejo et l'Algarve). Certains, en petit nombre, revinrent après être partis, les cas de deux familles étant attestés.

Le sort des juifs et des musulmans du Portugal est clairement différencié: on parle de «la conversion des juifs» et de «l'expulsion des musulmans» du royaume. On trouvera un peu rapide la comparaison avec la situation en Castille et Aragon «où toutes les communautés musulmanes furent forcées de se convertir au

---

<sup>5</sup> L'auteur écrit «Muhammad» Láparo, dans un souci, peut-être excessif, de donner toujours la forme arabe classique des noms musulmans. Signaler l'équivalence de la forme portugaise, et sans doute arabe vulgaire, avec la forme classique est une chose, remplacer systématiquement la première par la seconde en est une autre, plus discutable.

christianisme durant la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle». Certes, mais on ne peut oublier non plus l'émigration, légale ou clandestine<sup>6</sup>. Dire que peu de musulmans portugais se convertirent au christianisme en s'appuyant que sur le fait que les mouriscos portugais du XVI<sup>e</sup> s. n'étaient pas indigènes mais originaires du Maghreb (esclaves ou immigrés alimentaires), ou que l'Inquisition portugaise du XVI<sup>e</sup> s. n'a que relativement peu traité d'affaires concernant des musulmans convertis, néglige la possibilité d'une intégration silencieuse, résultant d'une acculturation en marche depuis plusieurs siècles, dans un milieu très majoritairement chrétien, ce qui n'était pas le cas, par exemple, pour les morisques grenadins relevant de la Castille, ou pour les valenciens, majoritaires dans leurs localités.

Malgré quelques indices en ce sens, il est difficile de parler du développement d'un sentiment anti-musulman dans la population portugaise médiévale. Les musulmans du Portugal étaient sans doute trop peu nombreux pour susciter la crainte d'un danger potentiel.

Il est difficile de dater la prise de décision concernant l'expulsion des musulmans, non nécessairement simultanée de celle touchant les juifs, mais antérieure au 31 décembre 1496.

Concernant la destination des expulsés, l'auteur pense que l'augmentation des unités d'imposition touchant les morerías de l'Estrémadure castillane dans la dernière décennie du XV<sup>e</sup> s. constitue un indice qu'elles aient constitué des lieux de refuge, étant donné la proximité avec le Portugal, et les Rois Catholiques ayant déclaré en 1497 permettre l'installation dans leurs royaumes des musulmans portugais. D'autres indices montrent la destination que l'on attendrait vers l'Afrique du Nord. Une seule référence, tardive, existe d'un expulsé, parti pour le Maroc et revenu «pour ne pas pouvoir vivre là-bas», en se faisant chrétien.

F. Soyer réfute l'idée selon laquelle l'expulsion des musulmans du Portugal aurait été imposée par les Rois Catholiques dans le cadre du mariage avec la princesse Isabelle. Elle entre plutôt dans la perspective qu'avait D. Manuel d'une vaste croisade contre l'Islam menée à partir d'un Maroc, où se heurtaient les ambitions castillano-aragonaises et portugaises. Par sa décision, D. Manuel aurait cherché à se concilier les bonnes grâces papales en sa faveur, par un sacrifice

---

<sup>6</sup> L'édit des Rois Catholiques de février 1502 laissait aux mudéjars castillans la possibilité d'une émigration légale, s'il faisait supposer une volonté de séparer les enfants mineurs de leurs parents, donc de faire obstacle à cette émigration, également restreinte par l'obligation de la sortie par les ports cantabriques et l'interdiction du départ vers l'Afrique du Nord (M. A. LADERO QUESADA, «Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media», dans id., *Los Mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Universidad de Granada, 1989, p. 11-132. J.-P. MOLÉNAT, «Hornachos fin XV<sup>e</sup>-début XVI<sup>e</sup> siècles. Des mudéjars aux morisques», *En la España Medieval*, 31 -2008-, P. 161-176).

économi­camente mineur. L'idée messianique qu'il se faisait de son règne peut y avoir également contribué.

Malgré les énigmes qu'elle continue de poser, il est clair pour F. Soyer que l'expulsion des musulmans a bien eu lieu, vers l'Espagne et le Maghreb, et que la seule explication crédible que l'on puisse en donner réside dans la volonté royale d'expansion en Afrique du Nord, expansion qui, comme sait, se solda finalement par un échec. En conclusion, la fin de la tolérance religieuse au Portugal fut marquée en 1496 par trois expulsions distinctes: celle de conversos castillans en novembre, puis celles des juifs et des musulmans en décembre. En fait les juifs furent contraints à la conversion dans leur écrasante majorité, et seuls les musulmans et les conversos furent effectivement expulsés.

L'auteur s'élève contre la vision généralement répandue selon laquelle la motivation de D. Manuel résidait dans le "rêve" d'une unification des royaumes de la péninsule, et insiste au contraire sur la volonté d'expansion outre-mer, englobant une croisade pour conquérir le Maroc et l'ouverture d'une route maritime vers l'Inde.

En conclusion, un ouvrage qui fait la lumière sur un tournant important et mal connu de l'histoire du Portugal.

Jean-Pierre MOLENAT  
C.N.R.S.-I.R.H.T (Paris)

WATERFIELD, Robin, *El Profeta, Vida y época de Kahlil Gibran*, Editorial Complutense, Biografías, Madrid, 2000, 391 pp. ISBN 84-89784-89-2.

Traducida del inglés con pulcritud por Mercedes Lucini, esta obra apareció en 1998, publicada por The Penguin Press Allen Lane, pero llega a nuestra revista, en la versión española editada por la Editorial Complutense, con un retraso de nueve años.

Waterfield, conoedor de la obra de Yubran, a quien ha dedicado diversas publicaciones, presenta la vida de este autor libanés, trasplantado a Estados Unidos y promotor de la renovación estilística y literaria de la Literatura árabe contemporánea, de manera novelada y con cierta amenidad.

Intenta no sólo hacer un retrato del biografiado, sino ofrecer un paisaje más amplio en el que se describen los universos de la inmigración norteamericana de finales del siglo XIX y comienzos del XX, así como los lugares de origen de los inmigrados, sus hábitos, costumbres y valores y la relación, no siempre fluida, con el entorno anglosajón. Aparecen las dificultades de adaptación y las transformaciones que se producen en las mentalidades de los recién llegados, su apego a los orígenes y su adquisición de nuevas claves culturales y vitales.

La obra, que dice inspirarse fundamentalmente en una documentación presentada con ambiciones de exhaustividad y construirse, de alguna manera, contra la biografía también novelada, escrita por Mijail Nai'ima, amigo y compañero de Yubran, sin embargo no aporta grandes novedades acerca del conocimiento que tenemos de la personalidad, los avatares y la creación literaria de Yubran.

En este sentido, no pasa de ser un libro que, con amenidad discreta, puede ser leído por cualquier lector, informándole acerca de los avatares de una vida cuya importancia no deja de ser menor, comparada con los aportes literarios y el influjo inmenso que ejerció en su momento en la renovación literaria de lengua árabe.

No cabe dudar de la recopilación de materiales adecuados y del conocimiento de la vida y obra de Yubran por parte de Waterfield, quizá por ello resulta ya chocante, desde la misma portada del libro, que reproduce la versión que aparece en el original inglés de esa forma peculiar, por no decir anómala, de transcribir Khalil, Jalil en la forma española, proponiendo una lectura Kahlil, que no se corresponde en absoluto con ningún nombre árabe conocido y desde luego no con el del autor. Menos objeciones se pueden hacer a la variante Gibran o Yubran que no dejan de responder a las características de la ortografía inglesa y española o a las peculiaridades de vocalización del árabe.

Por lo demás, la obra se ha editado con corrección y la traducción es fluida y agradable de leer.

Montserrat ABUMALHAM  
UCM