

Reseñas

FROCHOSO SÁNCHEZ, Rafael, *El dirham andalusí en el Emirato de Córdoba*, Real Academia de la Historia y Real Academia de Córdoba, Madrid, 2009, 188 pp.

Un detalle que caracteriza a los grandes manuales de numismática andalusí es su gran longevidad, textos, en algunos casos decimonónicos, que no por ello en nuestros días han dejado de tener vigencia. Y nos resulta sorprendente que sobre moneda emiral, por ejemplo, no exista una obra de peso, un manual de cabecera que haya nacido con ánimo de perdurar desde que, en el año 1950, G. C. Miles publicara su corpus sobre moneda andalusí omeya: *The Coinage of the Umayyads of Spain*, obra señera y citada hasta la saciedad pero que, por su veteranía, ya requería una revisión adecuada en base a los numerosos hallazgos que desde entonces se han producido en el solar hispano.

Tanto la citada obra de Miles, como las de Vives, Walkerā son proyectos ambiciosos en su origen y que por ello han dado lugar a textos perdurables en el tiempo. Por ello siguen siendo hoy en día obras de referencia. Alrededor de estos trabajos, de carrocería recia y motor potente, vemos surgir en los últimos años aparentes utilitarios, de elegante diseño que complementan las catalogaciones dejadas por éstos con nuevas variantes, pero que no derrochan la ambición suficiente que hubiéramos deseado. Todo esto viene a colación del libro recientemente publicado por Rafael Frochoso, de título *El dirham andalusí en el Emirato de Córdoba* y coeditado por la Real Academia de la Historia y la Real Academia de Córdoba, un texto que en principio se nos antojaba como aquella obra tantos años esperada, la que tendría que haber puesto al día el mundo de la moneda emiral y sus alrededores tal como nos lo dejó Miles sesenta años atrás, y que nos tememos que haya quedado poco más que en otro catálogo que complementa a éste pero que en absoluto sustituye.

Cierto es que el esfuerzo ha sido considerable, y ciclópea puede considerarse la faena emprendida por Frochoso. A las piezas emirales que Miles cataloga, éste les añade las provenientes del Museo Arqueológico Nacional y el Museo Arqueológico de Córdoba, entre otras colecciones, con lo cual incrementa con creces el número de especímenes hasta ahora referenciados, si bien el trabajo adolece de lagunas que se hubieran solventado de hacerse una revisión bibliográfica más profunda. De hecho se han obviado hallazgos tan importantes como el de Iznájar, Puebla de Cazalla o Arraiolos, entre otros muchos depósitos que por su cuantía e interés son sobradamente conocidos y citados y que aquí inexplicablemente ni siquiera se nombran. También hubiera sido interesante incidir en otros aspectos generales de la moneda emiral, como es el de la circulación monetaria, la falsificación de numerario o abundar algo más, ya que se toca mínimamente, en la problemática de la manipulación de dirhames durante el período emiral.

Se agradecen, en cambio, aspectos que estaban más descuidados en su anterior texto sobre moneda califal, como por ejemplo un mayor recurso a las fuentes

históricas al tratar la evolución de la moneda, aunque el mayor atractivo del trabajo pensamos que se encuentra de nuevo en las tablas. Tomando como modelo las que Codera utilizara en su mítico *Manual de Numismática Árabe-Española*, en ellas se recogen por años todas las variantes y aspectos decorativos de los dirhames de las colecciones públicas y privadas manejadas por el autor, con lo cual aumenta considerablemente las variantes que Miles dejara en el manual arriba citado. Es por esto por lo que esta obra se convierte en una herramienta útil para el estudioso y coleccionista de este tipo de emisiones.

En cuanto a la edición, se agradece enormemente la abundancia, tamaño y calidad de las imágenes, así como el buen gusto en general en el diseño de la misma. Algunas erratas o descuidos tipográficos, siempre corregibles en futuras ediciones, no desmerecen en este aspecto el resultado final de la obra.

Ramón RODRÍGUEZ PÉREZ

MARFIL RUIZ, Pedro, *La Puerta de los Visires de la Mezquita Omeya de Córdoba*, tomo I, texto; tomo II, planos y láminas; editorial Lulu, Carolina del Norte, USA., 2009, ISBN 978-1-4092-7234-2; 375 páginas, 4 planos, 151 ilustraciones.

Esta primavera nos ha sorprendido con un libro singular, un libro muy serio que tanto compete a la Arqueología como a la Historia del arte. Y es que en estos tiempos en que reina la confusión en el más amplio sentido del término congratula y resulta edificante encontrar al arqueólogo, buen conocedor de su profesión, que establece certera y concienzudamente las afinidades y los límites entre las dos disciplinas, manejando el método histórico común a ellas.

El libro, dividido en dos tomos, el primero dedicado al texto y el segundo a los planos y láminas, consta de quince capítulos en los que se desarrolla el más exhaustivo estudio que pudiéramos imaginar sobre la antigua Bab al-Wuzara de la mezquita aljama de los Omeyas de al-Andalus, conocida también por la historiografía como Puerta de San Esteban de la Catedral de Córdoba. En el primer tomo, tras una breve introducción y primer capítulo que nos ponen en contacto con los orígenes de la gran mezquita de Occidente, el autor pasa a explicarnos los objetivos principales de su investigación y la metodología aplicada que no son otros que “el análisis de la información histórica referida a la puerta, tanto la contenida en las fuentes escritas, como en las gráficas; la interpretación de la misma a través de la aplicación de la metodología de estudio propia de la Arqueología y la Historia del Arte Hispanomusulmán, aplicando las técnicas de documentación arqueológica, de análisis artístico y arquitectónico, para poder valorar su importancia dentro de la Arqueología e Historia del Arte en España”. Nos hemos permitido la larga cita pues tal explanación y los párrafos que siguen son la mejor declaración de principios que pudiera hacer un arqueólogo acerca de la investigación de un monumento de semejante trascendencia para la Historia de nuestra Edad Media, y el método científico empleado, analizando todo tipo de fuentes que, en verdad, son complementarias entre sí.

Por otra parte, en los capítulos que siguen, el estudio de las técnicas constructivas, las innovaciones plásticas y los programas ornamentales son tratados en cuanto a sus tipologías y paralelos arquitectónicos, analizando no sólo su evolución sino también su valoración en el contexto historiográfico y artístico para lo cual se apuran exhaustivamente las fuentes escritas e iconográficas con el mayor rigor cronológico e interpretativo. A continuación, empleando la técnica arqueológica de documentación se analiza la estratigrafía muraria de la puerta según el método aplicado por el autor en Córdoba desde 1993, siguiendo a la escuela italiana, especialmente al profesor Parenti. Al agotar la documentación planimétrica y fotográfica de nuestro objeto de estudio, el resultado ha de ser, necesariamente, objetivo. Y esto es lo que logra Pedro Marfil, en su análisis espacial y arqueológico de la estratigrafía muraria exterior e interior de la puerta de los Visires de la Mezquita de Córdoba.

Sin embargo, se estudian tanto los materiales constructivos como su función, definición estructural, conservación, acabado y reutilización de materiales, habida cuenta asimismo de las relaciones estratigráficas de cada unidad con respecto a las demás unidades, de tal modo que, tras el correspondiente análisis formal y descriptivo, se conjugan estructuralmente los resultados obtenidos con el estudio funcional y arquitectónico de cada unidad estratigráfica.

Con claridad se observa que el estudio de las características arquitectónicas de la Puerta de los Visires se detiene, principalmente, en dos aspectos: a) la estructura original del siglo VIII; b) las transformaciones experimentadas a través de su historia. No obstante, el trabajo no se limita al estudio historiográfico y los respectivos trabajos de campo para el análisis estratigráfico interior y exterior de la portada sino que se ocupa, por otro lado, finalmente, en los cuatro últimos capítulos, de su diseño arquitectónico y su programa decorativo. Ello posibilita que alcancemos una visión diacrónica de la Puerta de los Visires y su evolución estructural de manera que obtengamos desde este punto de vista poliédrico, que se apoya rigurosamente en el análisis formal de paralelos estilísticos, un cabal conocimiento histórico de la antigua Bab al-Wuzara, singular portada de excepcional trascendencia para la arquitectura medieval en España, y definitorio elemento de la fachada del gran monumento de la arquitectura universal, patrimonio de la humanidad.

Tras deshacer el entuerto de su denominación cristiana como Puerta de San Esteban, la que en origen, se llama Puerta de San Sebastián por el Hospital de dicha advocación que se sitúa enfrente, Pedro Marfil concluye después de su detenido y apurado análisis, que la puerta pasó por tres grandes fases, a partir de su primitiva función como “puerta de las mujeres” de la aljama omeya mientras que en el gobierno del emir Abd al-Rahmán II su intención será crear “un elemento arquitectónico de carácter monumental y simbólico”, que quedará reflejado también en la famosa inscripción de Muhammad I, transformando aquella función femenina en función ministerial como Puerta de los Visires, por la cual se convertiría en acceso privado del emir y sus ministros durante el siglo IX. Así pues, la puerta de la fachada occidental del oratorio de Abd al-Rahmán I en la gran mezquita de Córdoba fue construida en el 786, renovada por Abd al-Rahmán II en el 833, y finalmente, consolidada y decorada por Muhammad I en 855-856 de nuestra era.

El análisis de estratigrafía muraria ha permitido determinar una precisa información acerca de los elementos seguros del siglo VIII que quedan aún en la portada actual tanto al interior como al exterior, así como del guardapolvo que corona la portada y la cornisa almenada del interior producto de la mencionada transformación de Abd al-Rahmán II, que concluirá con la posterior intervención de Muhammad I, quien cambia, al exterior, el arco de descarga, introduciendo un friso decorativo superior de arcos ciegos y la decoración de las ventanas que flanquean el arco que, a nivel de diseño, significará un modelo para el futuro arco califal cordobés, de tan extraordinario desarrollo en la arquitectura del Islam de Occidente.

Por consiguiente, el estudio de arqueología muraria y el análisis espacial y compositivo permiten delimitar conjuntos decorativos contemporáneos que precisan el alcance de cada intervención realizada en la conocida puerta, de tal modo que, en una primera fase, los elementos decorativos más antiguos, consistentes en dos merlones escalonados que flanquean el vano de acceso, pertenecen a la “puerta de las mujeres” de tiempos de Abd al-Rahmán I, constatándose que la decoración se labró directamente sobre los sillares después de colocados. Asimismo, corresponden también a esta fase las celosías que cubren las ventanas, de influencia clásica y oriental en cuya decoración vegetal destacan, principalmente, las hojas de acanto, sin olvidar tampoco la hoja de palma.

En la segunda fase, la transformación de la “puerta de las mujeres” en “Puerta de los Visires”, con motivo de las reformas efectuadas en el oratorio por Abd al-Rahmán II, queda reflejada en el guardapolvo que corona la fachada, cobrando pleno sentido su renovación con la intervención restauradora y decorativa del emir Muhammad I en 855-856, como reza la citada inscripción. Fruto extraordinario de esta labor de reformas decorativas será la ornamentación de las dovelas del arco de descarga exterior, en la que podemos ver la voluntad de enlazar la antigua tradición omeya del califato de Damasco con la dinastía omeya trasplantada en al-Andalus. Al elegir el tema, el escultor, gran conocedor del repertorio ornamental omeya, escoge los motivos de mayor simbolismo y da preferencia a los motivos clasicistas creados en la época del califa al-Walid, haciendo alarde de su maestría al presentarnos un elemento vegetal distinto en cada pseudo-rollo, dentro de estos *intermediaries*, según la denominación de Oleg Grabar, es decir, en otras palabras, *the mediation of ornament*, que expresa visualmente un “modo ornamental” y significa, al mismo tiempo, la transfiguración definitiva de las formas de la naturaleza que quedan liberadas de las contingencias de tiempo y lugar, en cuya transfiguración y metamorfosis lo expresivo es expresado por lo inexpressivo porque expresar algo directamente implicaría crear una realidad permanente, inaceptable según la concepción islámica de la vida, no obstante, el ornamento, al ofrecerse con múltiples sentidos, representa un intermediario visual universal, dispuesto a emocionar a espectadores de pueblos y culturas diferentes.

Según Pedro Marfil, esta fase de reformas decorativas del siglo IX demuestran la existencia de una continuidad entre el lenguaje visual creado a partir del califato omeya de al-Walid y el mundo de formas artísticas de la nueva capital de la dinastía omeya en Occidente, pudiéndose constatar claramente la intencionalidad en la

elección de los temas, cuyos tableros con roleos de hoja de parra o vid y palmera representan la esencia de la creación artística emiral.

Así pues, la obra que nos ocupa trasciende el puro análisis arqueológico para introducirnos en lo que, definitivamente, es la historia del arte, lo cual induce a cierta reflexión sobre los objetivos y el destino de ambas disciplinas en la actualidad. En efecto, aun cuando la Historia del arte y la Arqueología medieval tienen hoy día perfectamente delimitados sus respectivos campos no por ello pueden ignorarse mutuamente por más que algunos arqueólogos opinen que no se trata de disciplinas complementarias pues, en definitiva, ambas están al servicio de la Historia con mayúsculas. Finalmente, en suma, el texto que nos ocupa, enriquecido con 4 planos y 151 ilustraciones, consiste en un trabajo ejemplar y modélico de Arqueología de la Arquitectura, que desde ahora se convertirá en una referencia constante para cualquier estudioso de la mezquita aljama de Córdoba.

Rafael CÓMEZ

ESPINAR MORENO, Antonio, *Bienes habices del Reino de Granada. Las alquerías de las Gabias*; Academia Scientiarum Fennica, serie Humaniora; Helsinki, 2009; 224 páginas. (ISBN: 978-951-41-1037-5; ISSN: 1239-6982).

Las relaciones de los bienes habices que han llegado hasta nosotros han sido una fuente de información y documentación magnífica para poder estudiar y analizar aspectos de todo tipo –económicos, sociales, materiales, religiosos, etc.- de los últimos años de la presencia islámica en nuestras tierras, así como del reparto de tierras e inmuebles llevado a cabo por los conquistadores cristianos.

Es esta la razón de que el tema ya fuera del interés de arabistas y medievalistas, como Almagro Cárdenas, en el siglo XIX, persistiendo el mismo en la primera mitad del siglo XX, con Francisco Trujillo, o Isidro de las Cagigas, y continuando en la segunda mitad del pasado siglo con los estudios de Seco de Lucena, Villanueva Rico, García Guzmán y los del autor que nos ocupa, Espinar Moreno; esta estela académica, afortunadamente, ha continuado en este siglo actual de la mano de Ana Carballeira, García Sanjuan, Martínez Ruiz y Alfonso Carmona. Valga esta lista incompleta para valorar la aparición de un nuevo libro sobre bienes habices.

El autor, Antonio Espinar Moreno, que nos tenía acostumbrados últimamente a los estudios de arqueología y de materiales y sistema constructivos, vuelve a retomar el tema de su Tesis Doctoral, de 1980, si mal no recuerdo, y nos ofrece un impecable – y me atrevería a decir que hasta didáctico por su claridad- estudio y análisis de los bienes habices de la zona de las Gabias, en Granada, libro que es heredero, aunque ampliado, de uno que de temática parecida sobre la alquería de Híjar, escribió en colectivo con Abellán Pérez y García Guzmán en el año 2007.

Hay un dato que nos sorprende y que nos resistimos a ignorarlo; nos referimos al hecho de que haya sido publicado por una editorial finlandesa arropada por la Academia de Ciencias de Finlandia y por la Sociedad Finlandesa de Ciencias y Letras; este dato no tendría más interés ni curiosidad, sino fuera por el hecho de que

con este, son ya seis los libros de estudiosos y arabistas españoles que se publican en este mismo sitio desde el año 2004 (M. Meouak, Rachid al-Hour, Juan Abellán, J.A. Dávila, J.A. Chavarría y Virgilio Martínez Enamorado). En la presentación del libro de Chavarría y Martínez Enamorado el año pasado en la Embajada de Finlandia en Madrid, me atreví a preguntar por este nexo arabismo español-Finlandia, pero nadie supo darme una explicación más o menos coherente.

Volviendo al libro que nos ocupa, su estructura capitular, volvemos a repetir, es clara y lógica. Dividido en cinco Apartados bastante equilibrados, los dos primeros se refieren a aspectos generales, para dar paso a los tres últimos, en donde se analizan los bienes habices de Gabia la Grande, Gabia la Chica e Híjar. En el primer Capítulo se detallan cómo eran los habices, así como su origen, teorías sobre los mismos y estado en que se encontraban en el reino nazarí. El segundo Capítulo, de sabor más histórico-geográfico, analiza los aspectos de las poblaciones y municipios de las Gabias, como marco previo para el estudio de los habices de cada una de ellas. El tercer capítulo analiza y presenta los habices de Gabia la Grande, a partir de la relación hecha por la corona cristiana en 1501, a fin de saber cómo estaban distribuidos los mismos. El Capítulo cuarto se ocupa de los bienes de Gabia la Chica, desde 1502 a 1572. Y, por último, el quinto Capítulo está dedicado a los habices de la alquería de Híjar, partiendo de la relación hecha en el año 1502.

El libro se complementa con una serie de índices y una Bibliografía, de un centenar de obras, que queda un tanto desvirtuada por la aparición de obras excesivamente generalistas, como las de R. Mantran, Sánchez Albornoz, R. Quirós o Lafuente Alcántara, de casi nulo aporte al tema que nos ocupa, así como por la manía del autor de incluir en la misma una excesiva parte de su producción bibliográfica: se llega a contar hasta cuarenta publicaciones del autor en la lista, algunas de difícil encaje con el tema.

En conclusión, sea bienvenida una nueva obra sobre el inagotable tema de los habices que, sin duda, será de una gran utilidad para conocer, no sólo la sociedad del reino nazarí, sino también el tránsito de la Granada islámica a la España de los Reyes Católicos.

Juan MARTOS QUESADA

FONTAINE, Jean, *Le roman tunisien a 100 ans 1906-2006*. Arabesques Edition. Tunis 2009.

Jean Fontaine (1936) tiene una larga trayectoria en lo que se refiere a estancias de estudios en países árabes, conocimiento de sus literaturas, publicaciones en general (más de veinte) y publicaciones relacionadas con la literatura tunecina contemporánea. Entre estas últimas hay que destacar dos, por estar íntimamente relacionadas con la obra que se reseña, y que son: *Le roman tunisien de langue arabe 1956-2001*, publicado en 2002, y *Le roman tunisien de langue française*, publicado en 2004.

En la obra que se trata a continuación, el autor inicia su trabajo con una breve reflexión sobre la posibilidad de ordenar el contenido de su obra por escuelas, por

periodos, siguiendo un orden cronológico o estableciendo un orden alfabético. Finalmente se decanta por esta última opción, la de ofrecer al lector una relación alfabética de los autores más importantes del periodo mencionado, que abarca el siglo. Asegura, asimismo, que ha presentado una relación que incluye el 50% de los autores existentes en Túnez en ese largo plazo, con un total de algo menos de 600 obras resumidas, unas 384 en árabe y 206 en francés.

Después de la introducción y como paso previo al trabajo, Jean Fontaine despliega una relación de obras, en árabe y en francés, ordenadas por años. Dentro de cada apartado anual, organiza un listado alfabético de autores con las obras y años de las ediciones manejadas.

Jean Fontaine plantea su relación de autores como un complemento informativo de los datos presentados en las dos obras mencionadas con anterioridad. Por este motivo, lo que vamos a encontrar en esta obra es lo siguiente: un índice alfabético de autores en el que cada uno de ellos se considera un apartado donde Jean Fontaine presenta un breve resumen de una, dos o tres novelas de los autores mencionados. No hay nada más. Es ésta una obra organizada en exclusiva como un diccionario. No se tratan autores, escuelas, corrientes, influencias, conclusiones, etc., algo que señala el autor al final de la breve introducción, pues define su obra como un “instrumento de trabajo” o como un “repertorio”. Por ello puede resultar un tanto frustrante y pobre el resultado.

No obstante, puede aportar algo de utilidad si se utiliza exclusivamente como una obra de consulta de novelas con las limitaciones que se han señalado, aunque a mí me resulta algo dudoso el sentido que puede tener una obra tan limitada.

Parece que la intención del autor ha sido la de facilitar el acceso a unos datos que, a veces, resultan difíciles de conseguir. Pero, a mi parecer, resulta un tanto caótico el orden propuesto, ya que, en la relación de autores, exclusivamente alfabética, no figura ningún dato de tipo temporal. Y si el lector decide acudir a completar datos al listado anual, debe recorrer todos los años hasta dar con lo que busca, lo que supone una pérdida de tiempo.

Milagros NUIN MONREAL

SOUTO, Juan A. *La Mezquita Aljama de Córdoba: de cómo Alandalús se hizo edificio*. Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, 2009, 120 pp. ISBN 978-84-95736-45-1.

El hilo conductor que sirve para estructurar y plantear el desarrollo de este libro es el proceso constructivo de la Mezquita Aljama de Córdoba; pero no sólo en el hecho físico de la construcción del edificio más emblemático de la presencia del Islam en la Península Ibérica, sino también extrapolado a un plano político en el que los gobernantes Omeyas de al-Andalus, tomando el lejano modelo de sus antepasados de Siria, buscan legitimar su poder político usurpado por el Califato abbasí de Bagdad.

La construcción de la Aljama cordobesa, y su evolución en los añadidos y ampliaciones posteriores a ‘Abd al-Rahmān I, muestra el proceso evolutivo no sólo del edificio sino que, en palabras del propio autor, es “la mejor representación arquitectónica del Estado omeya andalusí, la creación y evolución de este edificio ilustran perfectamente las del Estado omeya de Alandalús”.

Texto, éste de Juan A. Souto, destinado a un público potencialmente muy extenso, debido a que el tema expuesto se trata de tal manera que resulta, en un conjunto unitario y coherente, sencillo, eficaz y riguroso; esquivando la simplicidad ramplona de una forma que resulta de agradecer.

Antes de entrar de lleno en la Mezquita Aljama de Córdoba, el presente libro comienza con una clara definición de ciertos conceptos básicos para entender el Islam, la mezquita como edificio neurálgico del Islam y centro neurálgico de las comunidades musulmanas; conceptos todos ellos esenciales y conocidos, pero no por ello prescindibles.

Además, este libro se complementa con una bibliografía absolutamente clave y esencialmente breve, motivada por las evidentes razones de espacio y la ingente cantidad de trabajos publicados sobre la Mezquita de Córdoba. La brevedad de esta bibliografía se compensa por la calidad e importancia de todos los títulos señalados, y que a su vez remiten a la bibliografía anterior sobre la materia.

Una interesante y evocadora lectura apta tanto para quien se acerca por primera vez a la Mezquita Aljama de Córdoba y al arte del califato andaluz; como para el conocedor del arte hispanomusulmán, ya que le permite volver a disfrutar del “espejo y modelo de la arquitectura del Islam Occidental”.

Juan María PÉREZ DE PAZOS

IBN WATHĪMA, Abū Rifā‘a ‘Umara, *Bad’ al-jalq wa-qīṣaṣ al-anbiyā’*, “El inicio de la creación e historias de los profetas”, traducción de Raad Salam Naaman. Madrid – El Cairo: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2009. 264 p.

En las azoras del primer periodo mequí, el tema del fin del mundo y del juicio final surge con fuerza, y repetidamente. El mundo se hundirá, resucitarán los muertos y serán llamados a juicio. Mahoma ha sido enviado para advertir a los hombres y prepararlos para el juicio final, pero muchos no siguen sus advertencias. Puede que no den fe a sus palabras porque no tiene pruebas, de que él es un enviado, y de que Dios castiga si no se respeta a su enviado.

Ahora bien antes que él hubo otros enviados y el texto coránico así lo reconoce. Algunos de estos profetas son conocidos en la Biblia, otros no, como Ṣāliḥ, Hūd, Shu‘ayb. El pueblo de ‘Ād se rió de Hūd, y desapareció tras una tempestad interminable. El pueblo de Thāmūd no hizo caso a Ṣāliḥ, mataron a la camella, y el pueblo fue aniquilado por un terremoto, un rayo, un grito. El pueblo de Madyān no escuchó a Shu‘ayb, y fue castigado igual. Las historias bíblicas de Noé, de Moisés, de Lot son también conocidas. “Castigamos a cada pueblo por su pecado. Contra unos

enviamos una tempestad de arena. A otros les sorprendió el grito. A otros hicimos que la tierra los tragara. A otros los anegamos” (29.40, traducción de Julio Cortés).

Quizá el más sorprendente de estos profetas es al-Khiḍr. En las aleyas 18. 65-82, Moisés se encuentra, a la orilla de un río, a “uno de Nuestros siervos a quien habíamos hecho objeto de una misericordia venida de Nosotros y enseñado una ciencia de Nosotros (18. 65). Este siervo no es nombrado, y la tradición islámica le llama al-Khiḍr.

Al-Khiḍr tiene una ciencia diferente de la que poseía Moisés, y este le pide que se la transmita. Al-Khiḍr le responde “No podrás tener paciencia conmigo” (18. 67) pero Moisés insiste en seguirle y no preguntar si al-Khiḍr no se lo sugiere.

Moisés y al-Khiḍr suben a una nave, y este hace un boquete en ella, que se hunde con sus pasajeros. Moisés protesta pero al-Khiḍr le recuerda que no tiene paciencia. Luego al-Khiḍr encuentra un muchacho por el camino y lo mata. Moisés se pone a gritar ante el crimen de un inocente, pero al-Khiḍr le recuerda que no tiene paciencia. Llegan a una ciudad que les niega la hospitalidad. A pesar de ello, al-Khiḍr reconstruye una pared que amenazaba caerse. Moisés protesta: “habrías podido percibir un salario por eso” (18. 77).

Al-Khiḍr le explica finalmente por qué ha hecho unas cosas que a primera vista eran malas, pero que en el fondo son buenas. Hundió la nave para que sus honrados propietarios no fueran apresados por un rey que se apoderaba de todo. Mató al joven mal encaminado, para evitar que hicieran infelices a sus padres buenos creyentes, y “quisimos que su Señor les diera a cambio uno más puro”. Levantó el muro porque debajo de él se ocultaba un tesoro que pertenecía a dos muchachos honestos huérfanos.

Es difícil encontrar precedentes a la historia al-Khiḍr. En su estudio reciente, Roberto Tottoli distingue entre quienes ven un origen griego o hebreo a la historia¹. I. Friedländer apuntaba en 1913 a un origen griego, al semidiós marino Glauco². D. Sidersky, en 1933, señaló una historia de la Aggadá como posible fuente³.

En todo caso, la figura de al-Khiḍr floreció en la literatura popular⁴. En el arte ha dejado su huella⁵. Aún más, ha seducido a los sufíes⁶. Las razones son evidentes: él posee una ciencia distinta de la razón. Él bebió el agua de la vida, y es fuente de vida, es “eterna juventud”. A veces los místicos se encontraban con él en sus viajes, les inspiraba, los salvaba del peligro, o incluso les vestía de la capa, *khirqā*, como hizo con Ibn ‘Arabī. En 601/1204 salió de Meca hacia Bagdad, y llegó finalmente a

¹ I profeti biblici nella tradizione islamica, (Brescia: Paideia, 1999), p. 63 nota.

² Die Chadhirlegende und der Alexanderroman: Eine sagengeschichtliche und literarhistorische Untersuchung, (Leipzig: Teubner, 1913), p. 108.

³ Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans la vie des prophètes. Paris: Paul Geuthner, 1933.

⁴ Haim Schwarzbaum, Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature, Waldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1982.

⁵ A. K. Coomaraswamy, “Khwājā Khadir and the Fountain of Life, in the Tradition of Persian and Mughal Art”, Studies in Comparative Religion, Vol. 4, No. 4 (Autumn, 1970).

⁶ Patrick Franke, *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. Beirut-Stuttgart 2000.

Mosul, donde conoció a ‘Abdallâh Ibn Jâmi’, que había sido investido por al-Khidr, y “él mismo me invistió (con la khirqa) en el mismo lugar”⁷.

He señalado pues unas dimensiones de los profetas en el Corán, no exclusivas, pero sí fundamentales. Una, los profetas que advirtieron a sus pueblos del error confirman la veracidad de la profecía de Mahoma. Dos, los profetas completan el mensaje de Mahoma. Tres, los profetas forman el imaginario religioso.

Las referencias a la vida de los profetas son escasas en el Corán, en complemento, son abundantes en las tradiciones⁸. Finalmente, dieron lugar a su especie literaria propia, las historias de los profetas: *Qışaş al-Anbiyâ*⁹. También Ibn ‘Arabî, antes citado, dio su visión sufí en una obra llamada *Fușûş al-ḥikam*¹⁰ que tiene 27 capítulos, dedicados cada uno a un profeta.

Estudiar las historias de los profetas es parte del estudio del Islam. El investigador se enfrenta a la tarea de descubrir los orígenes y rastrear los recorridos de estas historias. El primer autor de una historia de profetas fue Wahb Ibn Munabbih, que moriría no más tarde de 737. Le siguen Ishâq ibn Bishr (m. 823) y ‘Umâra Ibn Wathîma (m. 902). A partir del siglo IV/X, las historias de los profetas más conocidas son las siguientes, ordenadas cronológicamente:

Ṭabarî, Ibn Jarîr al- (838?-923): *Târîkh al-rusul wa-al-mulûk*. Selecciones de su historia conteniendo *Qışaş al-anbiyâ*; ed. Jamâl Badrân. El Cairo : al-Dâr al-Mișriya al-Lubnânîya, 1994.

Tha‘labî, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrâhîm al- (m. 1035): *Kitâb Qışaş al-anbiyâ’ al-musammâ bi-al-‘Arâ’is*. Wa-bi-ḥâmishi-hi mukhtâşar *Rawḍ al-rayâhîn fî manâqib al-şâlihîn* / li-l-Yâfi‘î. El Cairo : al-Maktaba al-‘Alâmîya, 1929. Quizá sea la historia de los profetas más difundida, y las reediciones son continuas.

Ṭarafî, Abû ‘Abd Allâh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muṭarrif al-Kinânî al- (997-1062) : *Qışaş al-anbiyâ*; ḥaḡḡaḡa-hu wa-sharaḡa-hu wa-qaddama la-hu Roberto Tottoli. Berlín : Schwarz, 2003.

Kisâ‘î, Abû ‘Abd al-Raḥmân Muḥammad ibn ‘Abd Allâh, al- (s. XI) : *Qışaş al-anbiyâ’*. *Vita prophetarum, auctore Muḥammed ben ‘Abdallah al-Kisai, ex codibus qui in Monaco, Bonna, Lugd. Batav., Lipsia et Gothana asservantur*. Edidit Isaac Eisenberg. Lugduni-Batavorum: E.J. Brill, 1922-23.

Kisâ‘î, Abû ‘Abd al-Raḥmân Muḥammad ibn ‘Abd Allâh, al-. *Qışaş wa-mawâlid al-anbiyâ’*, ed. Khâlîd Shibl. Beirut : Dâr al-Kutub al-‘Ilmiya, 2004.

Bûshanjî, al-Hayşam ibn Muḥammad, al- (s. XI): *Qışaş al-Qur‘ân al-karîm*. Ammán, 2006.

Nisâbûrî, Abû Ishâq Aḥmad bn. Muḥammad b. Ibrâhîm al- (s. XI): *Qışaş al-anbiyâ’ : al-musammâ ‘Arâ’is al-maḡâlis*. Beirut : Dâr al-Kutub al-‘Ilmiya, 1994.

⁷ *Al-Futūḥât al-Makkîya*, (Bûlâq,1329/ 1911), v. 1, p. 187.

⁸ Los comentarios coránicos se interesan más por la historia, menos por el personaje, cf. Muḥammad Ibn Jarîr aṭ-Ṭabarî, *Jâmi’ al-Bayân fîn ta’wîl al-Qur‘ân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyya, 1992), v. 8, p. 255-269.

⁹ Sobre este género, cf. T. Nagel, *Die qışaş al-anbiyâ. Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn, 1967.

¹⁰ Ed. Abû al-‘Alâ’ ‘Affî, Cairo, 1946; ed. Nawâf al-Jarraḡ, Beirut: Dâr Şâdir, 2005. Traducción Abderamán Mohamed Maanán, *Los engarces de la sabiduría*, Madrid: Hiperión, 1991; inglesa de R. Austin, *The Bezels of Wisdom*, 1980.

Râwandî, Sa'îd ibn Hibat Allâh Quṭb al-Dîn, al- (m. 1178): *Qiṣaṣ al-anbiyâ*, ed. Ghulâmriḍâ 'Irfâniyân al-Yazdî. Beirut : Mu'assasat al-Mufid, 1989.

Ibn Kathîr, Hâfiḍ Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn 'Umar, (ca. 1301-1373): *Qiṣaṣ al-Anbiyâ*. Beirut : Dâr Nûbilîs. 2005.

Jazâ'irî, Ni'mat Allâh ibn 'Abd Allâh, (1640 or 41-1701): *Qiṣaṣ al-anbiyâ*, ed. Muḥsin 'Aqîl. Beirut: Dâr al-Balâgha, 1991.

La obra, que fue objeto de la tesis doctoral del Dr. Raad S. Naaman, pertenece a las más antiguas del grupo pues su autor, Abû Rifâ'a 'Umara Ibn Wathîma ibn Mûsâ ibn al-Fûrat ibn al-Azhar al-Ghany, debió de morir en 289/901. Ahora bien, y tal como Tottoli señala, puede que el autor fuera no 'Umâra, sino su padre, Wathîma, muerto en 851¹¹, y sería aún más antigua. La obra fue estudiada por Raif Georges Khoury, *Les légendes prophétiques dans l' Islam depuis le Ier juqu' au IIIe siècle de l'Hégire d'après le manuscrit d'Abû Rifâ'a 'Umâra b. Wathîma al-Fârisî: Kitâb Bad' al-khalq wa-qiṣaṣ al-anbiyâ*¹², avec édition critique du texte, Wiesbaden 1978. Codices Arabici Antiqui 3.

Me llamó la atención la importancia que Abû Rifâ'a presta a la historia de al-Khiḍr (pp. 26-47), con la que empieza la traducción española de su obra ya que falta el primer capítulo en el único manuscrito conservado.

Remitiendo al profeta con ayuda de las correspondientes tradiciones, Abû Rifâ'a nos informa del nacimiento de al-Khiḍr en una cueva, adonde se dirigió su madre Luba, mujer del rey 'Âmîl, cuando sintió los dolores del parto. Luba dio a luz, y a su lado encontró una bolsa con mil dinares y una tablilla para escribir. Luba escribió en ella la ascendencia del niño, dejó el dinero, y abandonó la cueva y al niño, siguiendo el mandato divino. El arcángel Gabriel recogió el niño y confió su cuidado a dos ángeles. Uno de ellos cogió una cabra de un rebaño para que lo amamantase, y así lo hizo, como si fuera su cría. Cuando el pastor dueño del rebaño descubrió al niño, su padre lo adoptó.

El niño creció, fue a la escuela y escribía con la letra más hermosa jamás vista. Así conoció a su padre el rey 'Âmîl. Este había buscado a su hijo en vano. Una vez convocó un concurso para distinguir al mejor calígrafo y al-Khiḍr tenía la caligrafía más hermosa. Entonces el padre adoptivo muestra a 'Âmîl la tabla genealógica y este encuentra al hijo desaparecido.

Abû Rifâ'a cuenta luego cómo al-Khiḍr compuso una historia de Abraham y Enoc, a ruegos de su padre, cómo se casó y él y su mujer abandonaron el palacio y vivían como ascetas. Al-Khiḍr, sin embargo, buscó aún más el ascetismo y renunció a su mujer, para irse a vivir solitario en las montañas.

Cuando murió el rey 'Âmîl, al-Khiḍr renunció al trono a favor de su suegro, Rûm Ibn Rûm. Este se convirtió en un mal rey y al-Khiḍr impotente, abandonó sus dominios. En medio de un páramo, el arcángel Gabriel le tranquilizó: "Dios, ensalzado sea, te manda que conviertas en tu hogar los valles, desiertos, mares y montañas, y que tu alimento sea la hierba de los valles". No sólo esto, algo mucho

¹¹ I profeti biblici, p. 175.

¹² Bibliotheca Apostolica Vaticana, Borghese, Arab 165.

más importante: Dios le concedió la gracia de vivir hasta el fin de los días. Al-Khiḍr se convirtió así en el espíritu de la vida.

Son unas historias llenas de símbolos. Yo no conocía la historia del descubrimiento de su padre a través de la caligrafía. Padre e hijo se reencuentran a través de la belleza de la escritura. Finalmente, la historia de la disolución de al-Khiḍr, que deja su naturaleza humana, y se convierte en vida es fascinante. Con su trabajo, el Dr. Raad Salam Naaman nos ha acercado, mediante la traducción, al mundo de al-Khiḍr y de los profetas bíblicos. Celebrando y agradeciendo su aportación, nos atrevemos a pedirle que continúe con este trabajo y profundice en el mismo.

Josep PUIG MONTADA

VIDAL CASTRO, Francisco (ed. y coord...), *Jaén en época de los nazaries (al-Andalus, s. XIII-XV)*; Editorial Zumaque; Alcalá la Real, 2010; 364 páginas (ISBN: 978-84-937217-2-5; Depósito Legal: J-923-2009).

A estas alturas podemos decir que hay proyectos de investigación cuyos frutos (congresos, publicaciones) son meros artificios eufemísticos destinados más a justificar la financiación recibida que a aportar algo al campo investigado. Pero, a veces, hay que reconocer y saludar con alegría que hay proyectos que cumplen sus objetivos con honestidad y acaban ofreciendo unos productos y unas conclusiones muy válidas para futuros estudiosos y que hacen avanzar las líneas de investigación de toda un área. Y este es el caso del libro que nos ocupa, resultado de la primera fase de un proyecto que, desde el 2004, viene llevando a cabo el Grupo de Investigación “*Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas*” (HUM-761), cuya cabeza visible es su coordinador Francisco Vidal, activo y prolífico profesor de la Universidad de Jaén, que cada vez se va perfilando más como uno de los arabistas españoles con más peso en la vida académica.

Tal y como señala Lorena Muñoz en una reseña de este libro publicada en la revista *El Legado Andalusi* (nº 40, 2009, pág. 80), no en vano todos los autores que han hecho posible que este trabajo vea la luz han nacido en Jaén, lo que ayuda mucho a que el elemento motivador (esencial en cualquier trabajo) esté garantizado. El profesor José Rodríguez Molina, alude también a este hecho en su Prólogo, al afirmar que, casi todos los autores han nacido en la franja de frontera que existió entre las tierras del reino de Jaén y el reino nazarí de Granada, siendo todos ellos excelentes conocedores de la documentación archivística y el patrimonio medieval de la zona.

Pasemos pues, revista a los cinco coautores de esta obra, pues merece la pena conocer, no sólo sus nombres, sino también sus líneas de investigación. Paco Vidal, nacido en Cambil, no sólo coordinador de la obra, sino también autor de los capítulos segundo (dedicado al estudio de la importancia de Jaén en el nacimiento del reino nazarí) y tercero (en donde trata el aspecto fronterizo de las tierras giennenses), es, hoy por hoy, autor de referencia y uno de los mayores estudiosos del Jaén islámico en todos sus aspectos, no sólo históricos, sino también sociales, culturales, jurídicos, o económicos. Antonio Olmo, oriundo de Campillo de Arenas,

responsable de los capítulos cuarto (referido a la geografía y población del Jaén nazarí) y noveno (dedicado al análisis del patrimonio literario heredado de estas tierras de Jaén durante los siglos XIII-XV), fija sus coordenadas investigadoras en la zona de Sierra Mágina y en la huella romana, siendo autor del excelente y erudito libro –casi de culto, nos atreveríamos a decir- *Las subbéticas de Jaén y Granada. Evolución territorial. De los antecedentes romanos a la conquista cristiana* (Jaén, 2001). Juan Antonio López Cordero, de Pegalajar, autor de los capítulos cinco (sobre el territorio castellano de Jaén en época nazarí), siete (acerca del patrimonio cultural material y arqueológico islámico de esta época) y ocho (también sobre patrimonio cultural, pero desde el punto de vista folclórico y popular), es una autoridad en la historia de su pueblo natal, Pegalajar, y en el tema de las fortificaciones medievales. Antonio Ortega, de Baeza, autor del capítulo sexto, sobre el patrimonio islámico en toda la provincia de Jaén, se ha hecho especialista en el estudio de la herencia cultural islámica giennense como polo turístico, su uso sostenible e interpretación del mismo. Y, por último, Juan del Arco, de Jaén capital, que ha elaborado el capítulo uno, dedicado al estudio de los fondos documentales medievales existentes en la provincia de Jaén, es un experto en archivística histórica y en la factura de los escribanos y escribanías.

Respecto a los objetivos del libro, a nuestro juicio son cuatro los más destacados y relevantes: en primer lugar, la reivindicación de la importancia de Jaén en el origen del reino nazarí; en segundo lugar, la puesta de relieve del hecho de que las tierras giennenses de estos siglos son tierras de los dos bandos, tanto cristianas como musulmanas; en tercer lugar, el rechazo del tópico histórico de identificar al reino nazarí exclusivamente con Granada, cuando, en realidad, sus tierras eran suma de varias provincias andaluzas; y, por último, en cuarto lugar, la revisión de la vida de fronteras y una nueva visión de las mismas, más allá de las coordenadas militares y guerreras a las que, habitualmente, se las considera unidas.

En cuanto a su contenido, además del cariñoso Prólogo del historiador José Rodríguez Molina y de la obligada Introducción del coordinador, la obra se divide en nueve capítulos, repartidos en dos Partes: la primera dedicada a la Documentación, Historia y análisis del Territorio y la segunda dedicada al Patrimonio Cultural. En el capítulo uno se estudian los fondos documentales y archivísticos medievales de Jaén; en el dos, se analiza el papel de Jaén en el nacimiento del reino nazarí granadino; en el tercero, los límites territoriales cambiantes y la consideración fronteriza de las tierras giennenses; el cuarto y el quinto se hacen cargo del estudio territorial, geográfico y poblacional de la zona, uno de la parte islámica y otro de la parte cristiana. Ya en la segunda Parte, en donde se consideran los aspectos culturales y el patrimonio material medieval, el capítulo sexto es un estudio general e introductorio del legado histórico-cultural islámico de toda la provincia de Jaén, siendo estudiado más en particular el referido a la época nazarí en los capítulos séptimo (en sus aspectos más materiales y arqueológicos: mezquitas, urbanismo, etc.) y octavo (con especial incidencia en el patrimonio tradicional y gastronómico); por último, el capítulo noveno cierra la obra con la recopilación y análisis de las producciones literarias a que dio lugar la

historia medieval de Jaén durante estos siglos, haciéndose hincapié en la proliferación de romances de todo tipo.

Es de destacar, y se agradece, la pulcra edición de la obra llevada a cabo por la editorial alcalaína Zumaque, lo que ayuda mucho a la lectura y disfrute de la misma, cuya Colección Historia (de la que este libro es el número cinco) está coordinada por Rafael Ceballos y el activo e incansable responsable del área Cultural del Ayuntamiento de Alcalá la Real, Paco Toro.

Por último, no quiero dejar pasar la oportunidad de comentar la perla de la extensa, generosa y prolija nota 2 de la Introducción, dedicada a la ya vieja y provinciana –y, por ello clásica y eterna– polémica del gentilicio de Jaén entre “jaenés”, “jaenero”, “jiennense” y “giennense”; viví con pasión dicha polémica en mi época de juventud, en donde, finalmente, todos decidimos hacer de nuestra capa un sayo, decantándome, personalmente, por el adjetivo “giennense” (con “g”), como el Instituto de Estudios, tal y como se habrá apreciado en la lectura de esta reseña.

En suma, nos encontramos ante una obra clarificadora, rigurosa, documentada y de síntesis de una época del Jaén medieval, con novedosas aportaciones, cuya lectura se hace necesaria entre los estudiosos del tema, a la vez que se garantiza, sin duda, que llegará al gran público, por su interés, y a las instituciones giennenses por su utilidad como referencia del patrimonio histórico-cultural de una de las etapas más activas y peculiares de las tierras de Jaén.

Juan MARTOS QUESADA

GÓMEZ GARCÍA, Luz, *Diccionario de Islam e islamismo*; editorial Espasa Calpe, Madrid, 2009; 412 páginas; ISBN: 978-84-670-3089-1; Depósito Legal: Na.1.349-2009.

Los diccionarios temáticos, en cualquier disciplina, son una herramienta de trabajo de primera necesidad, tanto para los profesores, como para los estudiantes, profesionales, investigadores o, sencillamente, gente interesada en la materia; siempre es de agradecer la definición justa y puntual de un término, el salir de dudas acerca de un dato concreto o la ampliación de información con la sugerencia de otros enlaces.

Lamentablemente, en España, en el área de conocimiento de la civilización árabe e islámica, la evidente escasez de este tipo de obras es palpable y no se corresponde con la tradición y antigüedad centenaria de estos estudios en la Universidad. Ya había problemas con la elaboración de diccionarios de lengua árabe-español o español-árabe (el primero elaborado en el anterior siglo por un español data de finales de los ochenta) cómo no iba a haberlos con los diccionarios o enciclopedias temáticas sobre el Islam.

Hay que esperar hasta 1952 para que el padre F. M^a Pareja escribiera su magnífica *Islamología*, para que los arabistas e islamólogos españoles tuviéramos, en lengua española, una obra eficaz de consulta, en donde su índice temático y terminológico serviría como improvisado diccionario de civilización arabo-islámica. Y de ahí, esperar cuarenta años más (con la agradecida edición en los años sesenta

de la nueva edición de la *Encyclopédie de l'Islam*, en sus versiones francesa e inglesa) hasta finales de los años noventa y primera década de este siglo en que, junto a traducciones de diccionarios de especialistas franceses e ingleses como Y. Thoraval (*Diccionario de civilización musulmana*, Planeta, Barcelona, 1996), G.D. Newby (*Breve Enciclopedia del Islam*, Alianza Editorial, Madrid, 2004) o el de la Encyclopaedia Universalis de la editorial Albin-Michel (*Diccionario del islam: religión y civilización*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2007), aparecen obras de este tipo firmadas por autores españoles, como F. Maíllo y su *Vocabulario de historia árabe e islámica* (Akal, Madrid, 1996) o E. Galindo con su *Enciclopedia del Islam* (Darek-Nyumba, Madrid, 2004).

Era indudable que hacía falta una obra como la que reseñamos que, en un acierto editorial, ha sabido entramar en su título Islam e islamismo, en una sabia combinación de lo que se debe saber sobre el Islam y lo que se debe saber sobre su aspecto más actual y mediático, el islamismo, pero dejando muy claro en su Preámbulo que Islam e islamismo no son en absoluto términos identitarios, ni siquiera asimilables, con unas connotaciones y características muy diferentes.

El Diccionario que reseñamos es, hoy por hoy, una obra esencial e indispensable para entender y para participar en el debate actual sobre todo lo que acontece en el mundo islámico, que cumple más que de sobra sus objetivos de actualidad (véase términos como “afganos árabes”, “feminismo” o “islamofobia”), de paliar el vacío bibliográfico al que hacíamos mención al principio, de colmar las necesidades de información puntual que ha despertado el interés por todo lo islámico en nuestra sociedad en los últimos tiempos y, sobre todo, de acabar con cierta ambigüedad interesada o uso vacilante de términos y conceptos, fruto en gran medida de la manera de actuar de los medios de información.

Tal y como se define en sus primeras páginas, este Diccionario es “una obra de análisis político-civilizacional que ofrece elementos de información y reflexión para el debate en curso en el seno de la sociedad de la información sobre el “choque/diálogo de civilizaciones”, el protagonismo de las agendas islamistas –la terrorista y la integrada en el sistema– y las perspectivas políticas y civilizaciones del Islam en un mundo globalizado”.

Se agradece la claridad de la tipografía, la inserción de la palabra árabe junto al término definido cuando ha lugar, el uso de los términos españoles ¿(por qué utilizar “zakat” o “fatwa” cuando en castellano existe “azaque” y “fetua”?), los enlaces hacia otros términos para ampliar la información, los términos novedosos, la detallada y actual bibliografía, los cuatro utilísimos índices (una obra de estas características pierde mucho sin un cuidado especial de la indización), los prácticos esquemas que acompañan al libro (el de las ramificaciones de la chía es un ejemplo), incluida la cronología, y las citas documentales sobre el término en cuestión al final de la entrada de cada palabra, en ocasiones acertadísima y en otras (las menos) traída un poco por los pelos; quizás se echa de menos una mayor mención a nombres propios que brillan por sí solos tanto en el campo islámico como en el islamista; ya sabemos que no era éste el objetivo de la obra, pero no estaría de mal pensarlo para próximas ediciones (que seguro las habrá).

En suma, una obra fundamental y muy útil, a la que nos atrevemos a calificar de imprescindible y esencial, que no debe faltar en la mesa de trabajo de todos aquellos que se dedican a escribir, hablar, analizar, enseñar o estudiar el Islam y el islamismo.

Juan MARTOS QUESADA

VV.AA., *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, edición Ana Echevarría Arsuaga, CSIC, Madrid, 2008.

El libro, publicado en la colección “Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus”, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, es una valiosa aportación a los estudios mudéjares que se basa, esencialmente, sobre el estudio de biografías de musulmanes mudéjares, documentadas en los archivos cristianos. Es, como dice Ana Echevarría, la coordinadora, en su introducción, una prolongación de los numerosos estudios realizados desde el CSIC sobre los personajes que vivieron en las diversas épocas de al-Andalus.

Componen el libro 14 artículos divididos en cuatro secciones. La primera se titula “Ulemas y reconquista: entre la permanencia y la emigración” y contiene dos artículos que tratan de diversos personajes: el primero, firmado por Linda Jones, estudia la obra *al-Iḥāta* de Ibn al-Ḥatib, de la que extrae la información relativa a los ulemas mudéjares que emigraron de sus tierras a Granada. La autora ha identificado cinco biografías (las de al-Riqūṭī de Murcia, de Aḥmad b. ‘Abdallah Muḥammad b. ‘Amira al-Maḥzumī, de Ibn al-Ġannan, de Ibrahim b. Abi l-‘Aṣī al-Tanūhī y de Ġa‘far b. Sīdī Būna al-Ḥazrā’ī) las relata y analiza extrayendo las conclusiones sociales relativas a las circunstancias de su emigración. Alfonso Carmona, en el segundo artículo, se ha ocupado de personajes que vivieron en la época de transición de andalusíes a mudéjares como Ibn Hud al-Mutawakkil, Ibn al-Murābī e Ibn Ḥaṭṭāb y de otros como Abū l-‘Abbās al-Mursī e Ibn al-Abbār, que abandonaron la Península Ibérica.

La segunda sección, “La dinámica del poder y las comunidades mudéjares”, comprende tres artículos que abordan otras tantas situaciones: la primera es la de las élites mudéjares en el reino de Portugal, investigado por Filomena Lopes de Barros, un tema siempre bienvenido por la escasez de noticias sobre este antiguo territorio andalusí; la siguiente, mediante unos documentos datados en 1304, arroja nueva luz sobre la poderosa figura de *Sahib al-Ahkam*, que ostentó cierto poder en la Huesca mudéjar; y, finalmente, el tercer trabajo se refiere a la situación de los mudéjares bajo el señorío de la Orden Militar del Hospital entre los siglos XII y XV, cuya conclusión es que los mudéjares afectados vivieron una situación similar a la de los demás mudéjares afincados en las tierras de otras órdenes o en tierras de realengo.

La tercera sección se dedica a la situación de las familias mudéjares. Ana Echevarría, por medio de documentación cristiana, estudia el caso de la familia Caro-Alfageme de Ávila, personas importantes en la aljama, bien documentadas, entre los años 1303 y 1450. Otra de las familias estudiadas, también relevante en su ambiente, es la de los Xupió de Valencia, estudiada por Manuel Ruzafa en una

documentación que arranca del año 1362 y concluye en el año 1463. El caso del matrimonio de Muḥammad Baḥṭān y su esposa Umm al-Faṭḥ al-Šalyānī de Granada, resulta menos relevante a causa de la documentación existente. Los datos conservados en lengua árabe en la Biblioteca del Hospital Real de Granada, que se extienden entre los años 1448 y 1496, sirven para extraer algunas conclusiones interesantes sobre la segunda mitad del siglo XV.

La tercera sección contiene tres aportaciones que estudian a los alfaquíes de época mudéjar. La primera, a los de Granada durante el breve período del mudejarismo granadino que, según Ángel Galán, su autor, deberíamos circunscribir entre los años 1485 y 1520; es un estudio concienzudo que muestra, entre otras cosas, la dificultad que entraña aportar novedades sobre lo mucho ya publicado acerca de Granada y sus mudéjares, sobre todo desde los amplísimos estudios de Ladero Quesada. Maribel Calero, en otro de los trabajos de esta obra, sigue precisando la figura del alfaquí-cadí, Muḥammad al-Ġayyār, de la localidad de Cútar, en Comares, gracias a nuevas aportaciones. Debe destacarse, también, un estudio de Jean-Pierre Molenat sobre la figura del alfaquí (o alfaquíes), que, al parecer, desempeñó un papel importante en la emisión de una sentencia relativa a un caso de herencias entre moros de Extremadura en 1496.

Finalmente, en una sección titulada “mediadores culturales y transmisores del saber”, Roser Salicrú estudia figuras mudéjares como Faraig y Alí de Bellvís, Galip Ripoll y Ali Xupió, que actuaron como embajadores de la corona de Aragón ante los reyes de Granada e, incluso, ante reinos musulmanes norteafricanos. Gerard Wieggers estudia los escasos elementos biográficos que se encuentran en los escritos mudéjares anticristianos y antijudíos. Recalca este investigador que toda o casi toda la literatura aljamiada (en caracteres árabes o latinos) consiste en traducciones de escritos relacionados con la religión y que las versiones en lengua árabe, atribuidos a la época mudéjar, son copias de tratados árabes llegados a al-Andalus o escritos allí en épocas anteriores. No podía faltar, como cierre de esta última sección, el estudio sobre el Mancebo de Arévalo, un morisco del que existe mucha obra conocida pero de cuya biografía apenas se sabe nada y, como concluye Luis Bernabé Pons, autor del estudio, se sigue careciendo de datos para desvelar con certeza su misterio.

El libro termina con una interesante lista de fuentes árabes, gran parte de ellas utilizadas en los diversos estudios. Sobre las fuentes cristianas y los estudios de referencias utilizados, el libro cuenta con lo publicado en cada uno de los estudios muchos de los cuales llevan apéndices documentales que se agradecen.

Soha ABBOUD

Ould Mohamed-Baba, Ahmad-Salem, *Refranero y fraseología ḥassānī. Recopilación, explicación, estudio gramatical y glosario*. Serie: Estudios Árabes e Islámicos. Subserie: Estudios de Dialectología Árabe. Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo. Zaragoza 2008, 272 páginas. ISBN: 978-84-95736-09-3.

Por fin, tras numerosos trabajos monográficos dedicados a diferentes aspectos del dialecto *ḥassāniyya* y dispersos por revistas especializadas, el autor nos ofrece un estudio minucioso, preciso y completo de este importante dialecto beduino del Sáhara y Mauritania, aunque presente también en zonas de Senegal, Mali y Argelia. Con todo, no se trata de un estudio convencional ya que el corpus elegido para desarrollar el análisis de datos es el refranero del pueblo *ḥassānī*. La forma en la que el autor ha conseguido de nuevo engranar dialectología y paremiología, ambas en perfecta armonía y complementándose la una a la otra, me parece una de las facetas más importantes de este volumen y es sin duda alguna una de las varias habilidades que definen el dilatado currículum del profesor Ould Mohamed-Baba.

Los refraneros, sean de la lengua que sean, no son obras fáciles de abordar, pues en ellos convergen diferentes niveles y factores sociolingüísticos que dificultan sobremanera su análisis. Por un lado, un refrán siempre tiende a emplear un enunciado breve, casi críptico, en un nivel popular o popularizado y por lo general de forma anónima. Por otro, los refraneros sobreviven gracias a un complejo proceso de transmisión oral que pretende abarcar y conservar toda la sabiduría de un pueblo, de ahí que tiendan a emplear un estadio lingüístico sino arcaico al menos conservador, reflejando formas y usos que en ocasiones incluso han desaparecido del habla común. Además de estas características generales, propias de la paremiología, en esta obra se añade la labor dialectológica, pues ha sido el autor el encargado de recopilar, gracias a la ayuda de informantes, y estudiar hasta 1399 refranes empleados y transmitidos por los *Biḍān* durante generaciones.

La obra está dividida en cinco grandes bloques generales: 1. Breve introducción sobre la historia de los hablantes y ubicación del territorio donde se emplea el *ḥassāniyya*. 2. Un completísimo y meticuloso estudio del dialecto reflejado en el refranero, dividido en fonología, morfología, sintaxis y léxico. 3. Transcripción, traducción y explicación (a pie de página) del refranero. 4. Un glosario ordenado por raíces y 5. Una bibliografía bastante completa.

A pesar de que los hablantes conservan cierto grado de unidad en su dialecto, en el *ḥassāniyya* pueden reconocerse hasta tres zonas subdialectales: *ahl al-gʿabla*, *ahl aš-šarg* y, por supuesto, *ahl aš-šahra*. Dada la naturaleza antológica, popular y conservadora del refranero, los datos recopilados y estudiados son de carácter general y sirven para dibujar un cuadro bastante preciso de la naturaleza de este dialecto beduino del grupo magrebí.

En el estudio fonológico se analizan vocales, diptongos, consonantes, estructuras silábicas y naturaleza del acento. En lo que se refiere a las vocales breves, tienden hacia un sistema binario, aunque no de forma total, ya que, aunque sea de forma muy reducida, los tres timbres vocálicos pueden conservar su valor funcional. Las tres vocales largas destacan por su alto grado de conservación, si

bien se reducen a final de palabra, sólo /ā/ cuenta con tres alófonos y se conservan las tres oposiciones mínimas distintivas entre timbres. En cuanto a los diptongos, aunque pueda darse monoptongación, lo normal es que se conserven. El estudio de las consonantes es muy preciso y exhaustivo, pues fenómenos como la conservación de las interdentales o el cambio de /q/ por /g/ (salvo en los préstamos del árabe clásico) ayudan a identificar este dialecto como beduino y de tipo antiguo. Destacan además el cambio de /f/ por /v/, la presencia de fonemas extraños al árabe antiguo (/ñ/, /tʃ/, /dʒ/ y /z/) y en algunos grupos sociales el paso de /q/ a /g/ y a la inversa de /g/ a /q/. En el dialecto *ḥassāniyya* se reconocen hasta siete tipos de sílabas: la más llamativa en contexto dialectal es /Cv/ en oposición a la esperada y también presente en este dialecto /CCv/, junto con otras como /Cv̄/, /CvC/, /Cv̄C/, /CvCC/ e incluso /Cv̄CC/. El acento, como era de esperar, carece de valor fonológico y se rige siguiendo las pautas de los dialectos magrebíes.

En lo que se refiere a la morfología nominal, se han identificado en este refranero un esquema unilítero, once bilíteros y hasta diecisiete esquemas trilíteros, cinco cuadrilíteros, y veinticuatro esquemas en los que encajan distintos berberismos. Para el diminutivo se emplea el esquema 12ay3 típico de los dialectos magrebíes. El nombre diferencia entre género masculino y femenino y en número distingue singular, dual (en un estado similar al del árabe clásico) y plural (interno, externo, especiales y por supuesto colectivos). Los nombres se determinan por medio del artículo o el empleo de la *iḍafa*, destacando el uso de la de tipo sintético, como en clásico. No existe marca para la indeterminación. El superlativo sigue el esquema árabe tradicional. Lo mismo ocurre, en cierta medida, con los adjetivos posesivos sufijados y los demostrativos. Los numerales, ordinales y cardinales, los pronombres personales, el de relativo o los interrogativos siguen las pautas de otros dialectos magrebíes.

La morfología verbal reflejada en este refranero es bastante conservadora respecto al clásico y muy fiel a los dialectos occidentales al conservar y emplear en el imperfectivo el prefijo /n-/ para la primera persona del singular común y el prefijo /n-/ y el sufijo /-u/ para la primera persona del plural común. En *ḥassāniyya* se usan todas las formas derivadas empleadas por los dialectos neoárabes en las raíces trilíteras. Además emplea y recurre a formas cuadrilíteras, que siempre emplean /a/ como vocal temática. El *ḥassāniyya* conserva además ambos aspectos: perfectivo e imperfectivo, además del imperativo y de participios activos y pasivos. Si bien, frente a este conservadurismo, se ha perdido el morfema dual para el verbo. En el uso que hace el *ḥassāniyya* del verbo, destaca el simpatiquísimo diminutivo verbal, tipo /akaytab/ /yakaytab/ “escribe poco”. En la sección dedicada al verbo débil discrepo del autor en un pequeño matiz terminológico cuando los etiqueta de “irregulares”, siendo esta voz una supuesta traducción de *muṣṭall* “débil” y en contraposición a *sālim* “sano”. Aunque el uso de la etiqueta “irregular” para referirse en esta ocasión a los verbos sordos, asimilados, cóncavos y defectivos es bastante frecuente en estos ambientes por influencia del *ars grammaticae*, considero que este concepto, como otros tantos descartados en este volumen, no es de recibo en las lenguas semíticas, pues estos verbos son regulares en su entorno y siquiera la

propia gramática árabe los entiende así, donde el concepto de irregularidad (*šadd, nādir*) choca violentamente contra todos los principios analógicos en los que se fundamenta esta disciplina; de hecho, estos verbos han sufrido un proceso de facilitación o atenuación fonética (*istiḥfāf*) y siempre subyace bajo su aspecto la forma sana original. En ningún caso son irregulares. Quizá pueda pensarse que al emplear la fórmula “irregular” a manera de referente se esté facilitando su asimilación por parte de los iniciados en el estudio de la lengua árabe, pero la realidad es que éstos ya tienen bastante con asimilar el complejo y preciso sistema verbal árabe, donde dicho sea de paso las fronteras entre conceptos como conjugación, forma y tiempo entre otros no están para nada definidas, claras ni unificadas en las diferentes gramáticas de lengua árabe. Aunque sea un apunte peregrino y sin importancia, ha sido la pulcritud del autor en materia filológica la que me ha sugerido incluir este matiz que bajo ninguna de las circunstancias resta valor al conjunto de la obra.

El estudio morfológico concluye con un exhaustivo análisis de las partículas empleadas por el dialecto *ḥassāniyya*, tratadas de forma muy precisa y que se dividen en adverbios y locuciones adverbiales (lugar, tiempo, cantidad, modo y afirmativas), preposiciones (hasta ocho), conjunciones (coordinantes y subordinantes, condicionales, finales y causales) y locuciones conjuntivas (copulativas, adversativas y de distintos tipos de subordinación), interjecciones y vocativo.

En el análisis sintáctico el autor diferencia entre sintagmas subpredicativos (rección o *iḍāfa*, calificativo y copulativo) y sintagmas predicativos u oraciones (nominal y verbal, este último incluye el uso de verbos auxiliares). En cuanto a las modalidades de la oración, en el refranero se reconoce el uso del imperativo, la negación (en oración nominal, en imperfectivo, perfecto e imperativo), la interrogación (con o sin marca) y la exclamación (con marca). Este apartado es realmente representativo pues ofrece unos datos muy claros y precisos a partir de textos brevísimos.

El léxico del *ḥassāniyya* refleja un alto porcentaje de voces de origen árabe, en ocasiones poco frecuentes en neoárabe y que por supuesto han sufrido cambios fonéticos y semánticos que a veces las hacen casi irreconocibles. Otro componente fuerte del léxico lo constituyen los préstamos de lenguas próximas geográficamente, que pueden ser berberismos vía el *znāga* de Mauritania (específicamente topónimos y fitónimos), o voces africanas que llegan al *ḥassāniyya* vía Senegal por medio de lenguas como wolof, pular y soninké (incluyendo el *āzēr*). Finalmente, la influencia del francés es poca, ya que los refraneros reflejan un estadio arcaico y conservador de la lengua; y el árabe moderno hace su aportación en el campo de la política.

Tras este exhaustivo análisis llegamos al refranero, compuesto por 1399 máximas y ordenado alfabéticamente. La secuencia de ordenación es universal y constante: transcripción y traducción. Junto con esto, cuando el refrán lo merece va acompañado de una o varias notas que pueden aclarar su significado general, el significado particular de alguno de sus componentes, algún equivalente árabe o castellano, alguna nota bibliográfica o referencia al estudio lingüístico, entre otras. Otros refranes resultan claros y quedan exentos de notas debido a su contenido

universal, por ejemplo, “no pudo conseguir la tranquilidad y va a conseguir la misericordia”, “las personas no son dueñas de su destino” o “no enseñes el cielo al que no lo ve”. Otros contienen matices socioculturales que nos muestran a un pueblo divertido en un ambiente totalmente beduino, como “más serio que un burro al que se está cauterizando” o “más orgulloso que un gallo tuerto” entre toda una gama de simpatiquísimos refranes.

Finalmente, el glosario, también ordenado alfabéticamente, recoge la raíz lema y a continuación, y si se da el caso, se ofrecen todas las voces y formas registradas en el refranero, diferenciando categorías referentes al género, al número, campo léxico, etc. así como su etimología, su ubicación en el refranero y su traducción al castellano.

En materia dialectológica se echa quizá en falta la aplicación de nuevas tecnologías, no sólo en este volumen sino prácticamente en todas las publicaciones de esta naturaleza. Si este tipo de trabajos monográficos viniese acompañado de material de audio (en formato CD), que facilitase la asimilación de la fonética, la identificación de alófonos y consonantes ajenas al árabe clásico, la entonación, la propia prosodia del dialecto, etc. por no hablar de la auténtica conservación sonora de estos dialectos para la posteridad, todos ganaríamos.

En definitiva estamos ante un importante estudio y un precioso refranero. En el análisis lingüístico destaca, sobre todo, los apuntes referentes a si los fenómenos descritos son propios del *ḥassāniyya*, comunes a los dialectos magrebíes o al árabe en general. Si bien en muchísimos aspectos al especialista le puede quedar sensación de reiteración respecto a otros trabajos realizados en esta materia, al aficionado o iniciado en el campo de la dialectología este volumen le supone un trabajo de primer orden y de consulta obligada para entender la rica y compleja dialectología árabe, específicamente la magrebí, desde las categorías del árabe clásico. Además, otro valor inherente a este trabajo y que es muy de agradecer es el acercamiento a los *Biḍān* a través de su refranero, uno de los legados más íntimos de los pueblos, y que nos permite hacernos una idea aproximada de una cultura beduina y nómada mucho más sincera y humana que la que nos pueda ofrecer cualquier estudio histórico, político o geográfico.

Hay que felicitar al Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo de Zaragoza por haber hecho suya esta importante publicación en la que por medio del exhaustivo estudio del dialecto *ḥassānī* se han ofrecido claves y paradigmas a imitar en futuros estudios de otros dialectos similares en particular y que pondrán sin duda la simiente para otros tantos estudios sobre los dialectos árabes occidentales en general. También es muy de agradecer al profesor Ahmad-Salem Ould Mohamed-Baba la visita guiada a través de este impresionante viaje lingüístico y cultural por los rincones más íntimos de *trāb al-biḍān*.

José MARTÍNEZ DELGADO