

**Osorio Pérez, M.<sup>a</sup> José y Santiago Simón, E. de,** *Documentos arábigo-granadinos romanceados*. Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino. Granada, 1986. 178 pp. 2 facsímiles.

Los doctores Osorio Pérez y Santiago Simón ofrecen y ponen a disposición de los investigadores una serie de documentos romanceados por el grupo de personas que ayudaban al escribano Juan Rodríguez del Otero, “romanceador de letras y lengua arábigo”, hecho que nos demuestra como estos traductores han recogido una serie de piezas fundamentales para el estudio de la Granada nazarí, e incluso, algunas se remontan a los siglos XI y XII en pleno dominio almorávide primero, y, almohade después.

La colección editada consta de 14 piezas que a su vez comprende un total de 60 documentos, cada uno de ellos recoge un flash sobre la vida diaria de un personaje que compra y otro que vende, una partición de herencia entre varios miembros de una familia, monedas utilizadas por aquella población, caminos, sistemas y formas de riego, etc., que tienen la particularidad de remontarse a la segunda mitad del siglo XIV y primera del siglo XV, período cronológico clave para el estudio del reino de Granada sobre el que estamos faltos de noticias acerca de la sociedad, economía, vías de comunicación, propiedades, ganadería, formas de utilización de las tierras, construcciones, modos de hábitats, pastoreo, sistemas defensivos, distritos administrativos, agobios de la corona por lo que tiene que vender algunos bienes del Patrimonio Real, cláusulas jurídicas sobre herencias, particiones y modo de pagar las deudas, etc.; todo un sistema de cosas diarias, im-

prescindibles para el conocimiento histórico de muchas comunidades rurales, que escaparon a las fuentes más conocidas como las crónicas o biografías, que incidían en el desarrollo de los principales acontecimientos guerreros o en la vida de ciertos personajes, pero que olvidaban las pinceladas necesarias sobre los hombres más humildes e incluso con un poder secundario dentro de aquel panorama sobre el reino granadino. Este estudio completa el ya clásico del profesor Seco de Lucena, *Documentos árabe-granadinos*, y otros trabajos basados en escrituras del Archivo del Ayuntamiento de Granada, Real Chancillería y Archivo de la Alhambra. Los autores nos han legado un material básico y necesario para acometer la historia de uno de los distritos del mapa granadino conocido como el Quempe, Temple o más exactamente el Quenbe Queyz o Qays situado entre la Sierra de Alhama y la capital granadina.

La colección interesa al estudioso por varias razones entre ellas las de ser fuente informativa para el estudio del derecho, como ya apuntó Seco de Lucena “por su carácter de fuente informativa para el estudio de la historia del Derecho islámico y también para el estudio del Derecho comparado”, pero además puede y debe ser utilizado tanto por historiadores como por los lingüistas sin olvidar los arqueólogos, toponimistas, urbanistas, genealogistas..., y ofrecen materiales de primera para ciertos capítulos de historia agraria, regadíos, roturaciones, modos de utilización del espacio agrario entre el regadío, el secano y ciertas tierras de atochar y pastos para la ganadería. Todo ello nos demuestra como el hombre medieval supo darle una interpretación adecuada al sistema que le rodeaba sin agotar innecesariamente las fuentes principales de subsistencia, y, valorando de forma racional los recursos que tenía a su alcance.

El primer documento romanceado por Juan Rodríguez del Otero con fecha de 1348, reinando en Granada el monarca Yusuf I, versa sobre las respectivas partes que recibieron por herencia las hijas del alguacil Mahamad, hijo de Abdalla Aben Ragi el Haximi, el Thanachili. La primera de ellas representada por su marido obtuvo por herencia 986 marjales de tierra, su hermana Cazmona la cantidad de 1102 marjales, mientras que las otras tres recibieron menores cantidades de tierras que oscilaban entre 758, 766 y 787, hecho que nos indica la importancia que había adquirido estas familias musulmanas que habían logrado reunir para su patrimonio la mayor parte de muchas de

las alquerías. Si a ello sumamos las tierras de sus cónyuges nos hacemos una idea aproximada de como estaba el patrimonio de las tierras de cultivo, viviendas y ganados en la mayor parte del reino, no sería aventurado decir que nos aparecen un grupo de personas con pequeños “señoríos” entre ellos el Patrimonio Real y los bienes de las mezcitas que albergan a su alrededor una gran masa de campesinos con sus correspondientes lotes que raramente pasaban de una docena de marjales. También se repartieron entre ellas las casas y la era, todo de acuerdo con los dictámenes de peritos en la materia como eran el alguacil Mahamad, el alcaide Abul Haxax y el fiel Abuçayd que actuaron de partidores de la herencia. El documento ofrece un material de primera mano para el estudio de la toponimia y de la agricultura de mediados del siglo XIV sobre varias alquerías o lugares del distrito del Quempe granadino.

Veinte años más tarde, en el reinado de Muhammad V, vemos como Cazmona otorga un poder a su marido el alcaide Yuzaf para que se haga cargo de la hacienda del lugar de Guélima en el Quempe para que lo pueda vender, cambiar..., este poder fue autenticado por varios alfaquíes, escribanos públicos.

En 1368 el patrimonio de Cazmona quedaba disminuido al vender su marido varias parcelas en la Coraa, el precio alcanzado fue de 1250 pesantes de plata “e de peso de los corrientes”. En el lote entraban tierras de riego y de secano “labradas y por labrar”, las eras y la parte de casa que tenía varias habitaciones y el palomar. El comprador de estas fincas fue el alguacil Abulcaçim, que en otro documento aparece recibiendo una carta de pago firmada por Cazmona expresando que había recibido 400 pesantes de plata. Cantidades que al año siguiente vuelven a aparecer en otras cartas de pago con las sumas de 225,15 y 30 doblas respectivamente, cada dobla de las pagadas era de 75 dineros.

En este mismo reinado conocemos otra compra realizada por los alguaciles Abdalla y Mahamad de bienes rústicos y urbanos en la misma alquería propiedad de los hermanos Abubecre y Yahia, el precio estipulado fue de 3.000 pesantes de plata “de peso de la marca mayor”, de 75 dineros la onza, libres de corretaje. Siguen otros documentos que son cartas de pago con las cantidades de 64 doblas de oro, 36 doblas, 540 pesantes “de a diez dineros”, 28 doblas, 540 pesantes, 33 doblas “por virtud de una cédula que le dieron los compradores

para los resçebir de çiertas vacas que vendieron en la casa de las vacas de Granada”, 54,5 doblas, 70 doblas y, finalmente, 318 pesantes y tres cuartas partes, con todas estas cantidades quedaba pagada aquella deuda.

El documento 4 pertenece al período del monarca Muhammad VII, trata de otra venta realizada por Marien, esposa del alcaide Mahamad Abençalema, al alguacil Abdalla y a sus hijos. Las tierras estaban situadas en el lugar del Yncar, pago de la alquería de Guélima, recibiría 235 doblas de oro por aquellas heredades. También conocemos la partición realizada por el alcaide Mahamad para su mujer y sus hijos. Estos hechos ocurrieron ya en los comienzos del siglo XV. Presentan estos documentos un buen número de topónimos que completan los documentos anteriores. Serían primordiales para el conocimiento de la alquería de la que estamos faltos de noticias hasta el momento al no conocer ni los libros de habices ni los de Apeo y repartimiento.

De igual manera en el documento se habla de la alquería del Boayar y una de las fincas estaba junto al castillo, entre aquellos bienes se mencionan 116 cabezas de ganado ovejuno y cabrío, 1 caballo, diferentes ropas de vestir, preseas de casa y varios cadahes de trigo, vasos de barro, lana, una tienda de campo, etc., lo que demuestra que esta familia poseía ciertos instrumentos para las acciones guerreras. También encontramos una almaicería y una tienda situadas en la capital.

En 1416 el alguacil Abdalla compró a los al-Mandari unas heredades por 50 doblas de oro para su hija Fátima, hizo lo mismo para su hijo Alí de los bienes de Mahamad de Yuzaf por 20 doblas, teniendo que prorrogar el plazo de entrega del dinero de acuerdo con el vendedor. Este mismo personaje aparece comprando una casa a Omalyz el Pujarri para uno de los siervos de su hijo. En 1420 el alguacil Alí le compró a su padre las heredades por el precio de 500 doblas de plata, pago que realizó en varios plazos. Varios documentos aluden a los pagos efectuados por Abdallah Aben Abdulçamad por las fincas obtenidas en el Quempe. En ocasiones el dinero que entregaba era prestado por su hijo Alí. Por tanto este personaje se estaba convirtiendo en los reinados de Yusuf III y de Muhammad IX en uno de los mayores propietarios del distrito.

En otra escritura de venta aparece la mezquita de la alquería cerca de una de las hazas y se alude al término de Tajarja, en total en el lote vendido aparecen los linderos y denominación de las fincas que nos

sirven para nuevos topónimos. El dinero se entregó en varias ocasiones al vendedor. Estas escrituras se redactaron durante los reinados de Muhammad VIII y Muhammad IX.

No debía de estar muy saneada la hacienda real cuando en 1431 se pusieron en venta varias fincas del Patrimonio Real en el Quempe, el comprador era Alí, el alguacil que poco antes compró las fincas de su padre, reconocieron varias personas los bienes reales y se describen cada una de ellas situadas en la llamada Coroa, la escritura de compra se redactó por el mayordomo del rey Muhammad IX especificándose el precio de 675 pesantes de plata que pagó totalmente unos meses más tarde. Los ataques cristianos al reino y la situación del sultán le llevaron a tener que contar con gastos para hacer la guerra a los enemigos internos y externos. Caso que no es único para las tierras del Quempe sino que en otras ocasiones lo conocemos con bienes situados en el Cenete.

En 1447, reinando Muhammad X el Cojo, se realizaron varias escrituras de venta otorgada por Abrahen con el poder de los herederos del Bazti para que sus heredades de riego pasaran mediante compra a Mahamad, hijo de Mahamad Haron, el precio total ascendía a 30 doblas de oro. Aquellas tierras pasaron a propiedad de sus herederos entre los que se citan sus primos y unos huérfanos. Más tarde algunas de las fincas se pusieron a la venta como eran unas heredades de secano por 5,5 doblas. Las tierras fueron pagadas en varias ocasiones.

Los últimos documentos pertenecen al período tumultuoso que se produce tras la muerte de Muhammad IX. Uno de ellos de 1453 se vende parte de una herencia a otro de los herederos por 6 doblas de oro, este personaje adquiere una almaicería por 20 doblas, tierras en Alhendín y otras pertenencias. En cuanto a las tierras del Quempe el alguacil Alí vende algunos de sus bienes en 1454.

El libro presenta además un excelente índice toponímico y onomástico, muy útil para los estudiosos de los nombres de lugar y de la microtoponimia, y, para conocer las familias más importantes de estos pequeños núcleos de población.

No queremos dejar en el olvido nuestra felicitación a ambos autores por haber puesto a disposición de los estudiosos de la Granada nazará unos documentos tan importantes por contener en sus páginas todo un legado histórico. Gracias a este material se conoce más en profundidad otra de las comarcas del reino granadino hasta el momen-

to apenas citada en las crónicas o libros especializados. Esperamos que en un futuro salgan a la luz trabajos de este estilo que continúen la metodología y el rigor científico que tiene la obra que comentamos.

*Manuel Espinar Moreno*  
Prof. Titular de H.<sup>a</sup> Medieval  
Universidad de Granada

**Castillo Castillo, Concepción, *Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, Kitāb šay'arat al-yaqīn*.** Tratado de escatología musulmana (estudio, edición, traducción, notas e índices). Madrid (Instituto Hispano-Arabe de Cultura), 1987, 120 pp. de texto español y 99 de árabe, 24 x 16,5 cm.

En relación con el tema que la profesora Castillo aborda en este libro, resulta en verdad sorprendente que, dada la actual proliferación de investigaciones sobre el Islam medieval, hayamos de retroceder, sin embargo, no menos de siete décadas hasta encontrarnos con el ya clásico estudio de don Miguel Asín, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, en el que también se ocupa ampliamente de las creencias de ultratumba en el Islam, si bien con un objetivo preferente de filología comparada.

En una escueta *Nota preliminar* se indica el punto de partida en el origen de este libro —que hoy presentamos a los lectores de MEAH—, como tesis doctoral de la profesora Castillo, bajo la dirección del inolvidable don Luis Seco de Lucena, quien, además, le suministró, de su biblioteca particular, uno de los tres manuscritos árabes que le servirían de base para la edición de la mencionada obra. Se recuerda también a los miembros del tribunal que en su día juzgaron dicha tesis, así como a quienes se hicieron acreedores al reconocimiento de la autora por el interés con que, de una u otra forma, secundaron la publicación de este libro.

La *Introducción* que le sigue representa el marco imprescindible para encuadrar la obra de Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī, ahora editada y traducida. Como requisito previo, se analiza el concepto de escatología, considerado —con una referencia esencialmente temporal— como “el tratado sobre los acontecimientos últimos”; definición que adquiere su significado más concreto y puntual en la historia de las religiones, dado que la realidad sugerida por tal concepto aparece en casi todas ellas, aunque con matices diferenciales, plasmada en el núcleo de doctrinas teológico-religiosas concernientes al fin último del individuo, de la humanidad y del universo en general.

Establecido el concepto de escatología, y prescindiendo de ciertas limitaciones con que algunos pretenden recortar su amplitud, se subraya la lógica y natural importancia que las creencias del “más allá” han alcanzado en todas las religiones, siendo motivo de preocupación constante y llegando a veces a la obsesión y a la angustia tanto individual como colectiva.

No obstante lo dicho, las doctrinas escatológicas no son las mismas en todas las religiones, pues suelen presentar matices diferentes, según se ha advertido ya, e incluso en una misma religión se han llegado a operar ciertos cambios en la transmisión de esas creencias. A este propósito, la Srta. Castillo recuerda algunos ejemplos de religiones más o menos próximas a las tierras en que surgió el Islam y en las que luego éste se asentará también. Así, en las religiones de Mesopotamia, sin que se niegue la realidad de ultratumba, no existió una escatología en el sentido ya enunciado, y el concepto que de ella se tenía era más bien pesimista y enteramente negativo, con situaciones en verdad truculentas por las que debían pasar las almas de todos los muertos.

Por el contrario, entre los habitantes del antiguo Egipto las creencias escatológicas aparecen mucho más arraigadas, hasta constituir una verdadera obsesión el ulterior destino de las almas; con todo, las verdaderas creencias de los egipcios en orden a la vida de ultratumba no siempre se vislumbran con toda claridad ni ofrecen un carácter uniforme, advirtiéndose incluso una marcada evolución durante la época de los faraones con respecto a las costumbres que anteriormente reflejaban allí este género de creencias.

Pero la escatología propiamente dicha alcanza su mayor amplitud y concreción en las religiones monoteístas debido a su dogma funda-

mental de un Dios único, creador y señor de todo, que lleva implícito un sentido ético y moral del cual se desprende que la vida presente, limitada en el espacio y en el tiempo, no puede ser definitiva ni el hombre puede dictar su último y feliz destino, sino hacerse acreedor a él mediante su recto proceder.

Tal es la orientación de la religión hebraica reflejada ya desde el principio en el Antiguo Testamento y mantenida asimismo en el Nuevo, pero esclareciendo algunos aspectos y sistematizando su temática en los cuatro novísimos o postrimerías del hombre —muerte, juicio, infierno y gloria—, insistentemente recordadas en la religión cristiana.

En una línea sensiblemente próxima ha de insertarse la escatología musulmana, pues, aunque el Islam incorpora elementos de la religión popular de la Meca y de otras religiones orientales, su teología, y en ella su doctrina escatológica, se inspiran preferentemente en las creencias judeocristianas. De todos modos, y no obstante aparecer enunciados en el Corán casi todos los elementos principales de la escatología musulmana, lo están a veces de una forma excesivamente genérica y no sin dejar ciertos aspectos en la oscuridad y la duda, cuando, por otra parte, debido a las distintas corrientes de pensamiento surgidas tras la muerte de Mahoma, la falta de un magisterio doctrinal unificador y la ausencia de un sentido crítico, se introdujeron en las creencias escatológicas del Islam leyendas, a veces, puramente fantásticas, que, sin embargo, se transmiten bajo la autoridad del Profeta o de sus compañeros y vienen a formar parte de la tradición a la sombra de los textos coránicos.

Reflejo del aludido proceso es la revisión de materiales emprendida durante los siglos IX y X y que conduce a la elaboración de seis apreciables colecciones en un cierto intento de unificación para todo el mundo islámico, aunque es, en realidad, a partir del siglo XI cuando aparecen leyendas escatológicas más amplias, concretas y dotadas de una mayor estructuración, especialmente en la clasificación de premios y castigos.

Dentro de este cuadro general, el texto que ahora se publica no es en realidad un tratado de escatología musulmana, sino más bien un conjunto de leyendas de este género difundidas durante el siglo XII y que Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī recoge y ordena, aunque en este último aspecto, sin gran labor personal.



Concluye la profesora Castillo la visión panorámica que en su introducción nos ofrece subrayando la interesante y discutida problemática planteada por la más que probable influencia de la escatología musulmana sobre determinados escritores del Occidente cristiano bajomedieval y señalando los trabajos más importantes acerca del tema hasta nuestros mismos días.

En el capítulo titulado “El autor y su obra” la profesora Castillo se enfrenta a uno de los problemas de más difícil solución por lo que atañe a su primera parte, es decir, al autor, pues en los tres manuscritos que ella ha podido manejar tan sólo se dice que el *Kitāb šaʿyarat al-yaqīn* es obra de Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī; pero, siendo tres los autores así llamados (ʿAlī b. Ismāʿil —el famoso teólogo oriental muerto en el año 935 de nuestra era—, Aḥmad b. Ibrāhīm y Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm), las opiniones de los biógrafos en orden a la autoría de la mencionada obra distan mucho de ser unánimes; sin embargo, por el examen interno del texto y el medioambiente cultural en que aparece escrito, la profesora Castillo se inclina —creo que con gran acierto— por el último de los autores citados, es decir, Abū l-Ḥasan Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ašʿarī, muerto hacia el año 1203.

Aunque de su biografía nada prácticamente se sabe, del estudio de esta obra, una de las a él atribuidas, se desprenden algunas características de su personalidad, especialmente religiosa, como su profunda veneración hacia Mahoma y su gran respeto por la tradición islámica y sus representantes, junto con una manifiesta preocupación por la suerte final del hombre, si bien desde el punto de vista intelectual no se le puede considerar como una figura brillante y original.

Respecto al *Kitāb šaʿyarat al-yaqīn*, “El libro del árbol de la certeza”, ya se ha indicado que no es un tratado de escatología propiamente dicha, sino más bien una especie de antología de leyendas recogidas de diversas fuentes, en general, vagamente aludidas y casi nunca puntualmente citadas. La obra carece de una estructura adecuada y, como consecuencia, de un desarrollo orgánico y de una conveniente proporción entre sus diferentes capítulos, que suman, en total, 50.

Los temas que conforman su doctrina escatológica son los entonces ya tradicionales (muerte, juicio, infierno y paraíso), aunque en la introducción al-Ašʿarī se ocupa también de otras materias, como la creación de la luz, de Mahoma y del mundo, mientras en el capítulo I

aborda la creación de Adán, en el II la de los ángeles y en el XX la esencia del alma. La extensión dedicada a la muerte y al juicio representa más del doble de la que consagra al infierno y al paraíso, siendo este último el más rápidamente tratado del conjunto, mientras a la temática del juicio presta la mayor atención.

Como se ha insinuado ya de pasada, la obra en su conjunto no presenta especial originalidad ni en su estructura ni en su contenido, pero nos ofrece visiones parciales, explicaciones y anécdotas de interés, a la vez que nos permite, a través de sus numerosas citas, conocer muchos textos de otros autores y valorar la situación de la teología islámica a finales del siglo XII.

Tres son los manuscritos árabes que la profesora Castillo pudo conseguir para su edición: uno del British Museum de Londres, catalogado con el n.º 146.16; otro de la Real Academia de la Historia de Madrid con el n.º LXIV de la Colección Gayangos, y un tercero —ya aludido—, perteneciente a la biblioteca particular de don Luis Seco de Lucena.

El manuscrito de Londres, por ser el mejor y más completo, es el que ha servido de base a la edición, indicándose en nota las variantes, adiciones y omisiones que su texto ofrece con respecto a los de Madrid y Granada. Por no tratarse de una edición crítica en sentido estricto, al no haber sido posible utilizar todos los manuscritos hoy existentes, la profesora Castillo, con buen criterio, se ha limitado deliberadamente en su aludida anotación a cuanto podría modificar el sentido del texto, prescindiendo de otros insignificantes detalles que habrían hecho excesivamente pesada su lectura sin una fructífera compensación intelectual.

Si laboriosa resulta la edición de un texto árabe medieval como éste, dadas las especiales características de los tres manuscritos empleados así como las variantes de todo género introducidas por los copistas, no menos difícil consideramos la traducción de esta clase de leyendas escatológicas, producto, a veces, de una desbordada imaginación; pero en ambos cometidos la profesora Castillo no se ha ahorrado tiempo ni escatimado esfuerzos para ofrecernos un texto árabe lo más correcto posible y una versión ajustada al mismo y de fácil comprensión incluso para lectores no familiarizados con estos temas.

Facilitan el manejo del libro y su mejor aprovechamiento cuatro índices cuidadosamente elaborados (términos técnicos, nombres pro-

prios, lugares geográficos y azoras coránicas), a los que sigue la completa bibliografía de las obras consultadas.

Hemos de agradecer a la profesora Castillo el haber incrementado con este libro la bibliografía española sobre una materia en la que tan sólo es digna de singular mención la ya aludida obra de don Miguel Asín sobre *La escatología musulmana en la Divina Comedia*.

*Darío Cabanelas, ofm*

**Šihāb, Ḥasan Šālih**, *al-Marākib al-'arabiyya. Ta'rīju-hā wa-anwā'u-hā* ("Las embarcaciones árabes. Su historia y sus tipos"), revisado y presentado por el Prof. Dr. 'Abd Allāh Yūsuf al-Ganīm, Kuwait: Mu'assasat al-Kuwayt li-l-Taqaddum al-'Ilmī, 1987, 376 pp.

La tradición náutica árabe viene suscitando un gran interés desde hace ya algunos años en el país donde ha sido publicada esta obra, Kuwait. No hemos de olvidar que se trata de una de sus más antiguas tradiciones, que se ha conservado a lo largo de los años bajo formas muy primitivas, como suele ser frecuente en este tipo de actividad.

Ḥasan Šālih Šihāb, yemení, no es un autor novel en la materia, pues cuenta con numerosos trabajos sobre diversos aspectos relacionados con la náutica árabe, la mayoría de los cuales han sido también publicados en Kuwait. En cierto modo, la obra que reseñamos viene a completar sus anteriores trabajos, al estudiar ahora la terminología relativa a las embarcaciones y las partes constitutivas de éstas, tras haber profundizado antes en otros puntos del mismo tema y haber analizado gran número de obras náuticas árabes, e incluso haber editado algunas de ellas.

El título que le ha dado no precisa el marco geográfico que abarca: el Océano Indico, el Mar Rojo y el Golfo Pérsico. Aunque nada diga al respecto, deja totalmente al margen el Mediterráneo, donde las tradiciones y la construcción naval eran muy diferentes, pero donde también estuvieron presentes las embarcaciones árabes. El período histórico que analiza es el posterior al siglo XVII, centrándose de un modo especial en el siglo XIX. No obstante, al tener aún muchas de las em-

barcaciones los mismos nombres que antaño, se remonta en su estudio a la época medieval. No podía ser de otra forma, pues en dicha época, e incluso antes, hay que buscar las raíces de muchas tradiciones, que carecerían de sentido si no se estudian en el momento cronológico en el que aparecieron.

La obra consta, además de la presentación que de ella hace el Dr. al-Ganīm, profesor del Departamento de Geografía de la Universidad de Kuwait, de un prólogo, una introducción histórica y ocho capítulos. En el prólogo, tras justificar su labor, ofrece una lista bibliográfica, no muy extensa, donde incluye fuentes históricas árabes y obras occidentales. Se echa en falta, entre otras, la obra de Darwīš al-Nujaylī titulada *al-Sufun al-islāmiyya 'alā ḥurūf al-mu'ājam* (Alejandría: Universidad de Alejandría, 1984), verdadero diccionario sobre las embarcaciones árabes. En la breve introducción histórica que sigue se detiene en los diferentes procedimientos empleados en la construcción naval. Primitivamente, las embarcaciones se construían sin utilizar ningún tipo de clavos, cosiéndose sus tablones. Son las llamadas *marākib qin-bāriyya*. En ellas se aprovechaban prácticamente todos los elementos de la palmera: su tronco era utilizado como mástil, sus ramas se empleaban en la construcción del casco, con sus fibras se hacían las cuerdas, y sus hojas, trenzadas, se convertían en las velas. A este tipo de naves le dedica el primer capítulo. Sólo en época más reciente y por influencia occidental se empezó a utilizar clavos, apareciendo las *mis-māriyyāt*, que él divide en dos grupos: las de popa cuadrada (*dawāt al-šanda*) (capítulo segundo) y las de proa y popa puntiagudas (*dawāt al-'anāfa*) (capítulo tercero). No obstante, no desapareció el cosido de las naves, aunque el empleo de este procedimiento se limitó a algunos tipos de embarcaciones de pesca. Cada uno de los tres primeros capítulos está dividido en apartados en los que trata los distintos tipos de embarcaciones, sin ningún criterio aparente en cuanto al orden que sigue. Ofrece casi una treintena de clases de naves, de todos los tonelajes y usos. Predominan las de pesca. Algunas de ellas han sido utilizadas hasta bien entrado este siglo y sólo unas pocas aún lo siguen siendo. Aborda las evoluciones que han sufrido a lo largo de la historia, siguiendo los cambios en sus nombres y en sus características. Las similitudes entre diversos tipos son abundantes y en ocasiones observaa diferencias regionales en un mismo tipo de barco, según se trate del Mar Rojo o el Golfo Pérsico. El número de embarcaciones estudia-

das, en relación a las que recogió al-Nujayli. El capítulo cuarto es un estudio de los términos utilizados para referirse a los distintos elementos que forman parte de las embarcaciones, desde la quilla hasta los mástiles y las velas. En el quinto describe con detalle el modo como se unen los tablones de las barcas de pesca, gracias a las fibras de los cocoteros y las palmeras. El sexto está dedicado a los pasos seguidos en la construcción de los barcos con clavos. En el séptimo trata aspectos muy diversos, tales como el personal de a bordo, el equipamiento del barco, las ventajas e inconvenientes de las naves pesadas y las ligeras, la preparación de las naves para el combate, los vientos y la disposición de las velas, las corrientes y los instrumentos técnicos utilizados por el capitán para determinar la derrota y las distancias. El último capítulo aborda costumbres y tradiciones, muchas de ellas no propiamente náuticas.

Se trata de un trabajo de investigación documentado. A este respecto, se sirve de las principales fuentes árabes sobre el tema, entre las que hay que destacar los relatos de los viajeros occidentales Ibn Ŷubayr e Ibn Baṭṭūṭa y las obras de los marinos del siglo XV Sulaymān al-Mahrī e Ibn Māyīd. También utiliza los relatos de viajeros occidentales que visitaron la zona a partir del siglo XVI. Además, recurre a la iconografía (ilustraciones de los *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī y grabados de algunos de los europeos que recorrieron aquellas costas). No olvida tampoco la situación actual como fuente de información.

Adopta un método casi exclusivamente descriptivo, ofreciendo multitud de dibujos y fotografías (229 en total) que ilustran las minuciosas exposiciones. Algunos de los dibujos son obra del orientalista francés y capitán de navío H. Grosset-Grange. No se plantea el posible origen de los términos, salvo en el caso de *al-Ŷalībūt*, en el que no comparte la opinión generalizada que lo hace derivar del inglés *Jooly Boot*, sino que piensa que tanto uno como otro derivan del portugués *Galleota*, a través de la forma *Gallevat* o *Gellywatte*, utilizadas en la India hasta la segunda mitad del XVIII.

En definitiva, esta nueva obra viene a sumarse a la aún escasa bibliografía sobre temas náuticos referidos a la civilización árabe. Su mayor aportación estriba en la amplia terminología que recoge y las numerosísimas ilustraciones que ofrece y que ayudan a asimilar su contenido.

Jorge Lirola Delgado

**‘Abd al-Karīm al-Qaysī al-Andalusī**, *Dīwān*, ed. Y. Šayja y M. Trabulsī, Cartago, Bayt al-Ḥikma, 1988, 528 pp. 24 x 16 cm.

Entre las abundantes y variadas publicaciones que han aparecido últimamente sobre literatura árabe es digna de destacar la que tenemos ante nosotros. Se trata de una excelente edición del *dīwān* de ‘Abd al-Karīm al-Qaysī, el último poeta de al-Andalus, como le llamaron Maḥmūd ‘Alī Makki en un artículo titulado “‘Abd al-Karīm b Muḥammad al-Qaysī al-Garnāṭī, ājir šu‘arā’ al-Andalus” publicado en *al-‘Arabī al-Kuwaytī*, n.º 107, 1967, pp. 53-61 y Ben Cherifa en su obra *al-Bastī, ājir šu‘arā’ al-Andalus*, editada en Beirut en 1981. La edición de este *dīwān* está basada en un solo manuscrito que se conserva en la Biblioteca Nacional de Rabat.

Tras un breve prólogo (pp. 7-15) sobre la época en la que vivió el autor —segunda mitad del siglo XV—, sobre su vida y el episodio de su cautiverio en A[b.ra (?)] que el editor identifica con Evora en el índice, y en la p. 12 o acaso con Úbeda, en la p. 12, etc., viene la parte central del libro que es el propio *dīwān*. Este consta de 319 poemas de desigual extensión ya que van desde 2 hasta 139 versos —y de distinta temática— de tipo amoroso, descriptivo, elegiaco, *ijwaniyyāt*, entre otros—. El valor literario de este *dīwān* también es desigual, pues junto a poemas mediocres encontramos otros que destacan por su factura y por su contenido. Con respecto a la forma, es interesante destacar, en estos últimos, el empleo de figuras retóricas como *tawriyas*, *taḥnīs* y doble rima. En cuanto al contenido, son dignos también de destacar los poemas de tipo elegiaco, sobre todo los dedicados a la caída de las distintas ciudades andalusíes en manos de los cristianos cuyo interés he podido captar más de cerca, en una monografía que sobre alguno de ellos preparo; de igual modo son interesantes las referencias al cautiverio, pues como los mismos editores señalan, además de bastante, y significativamente, numerosas las alusiones a su desgracia “ofrecen una imagen verdadera de las condiciones del musulmán cautivo de cristianos en el siglo XV” (p. 12). Todos sus poemas están compuestos siguiendo la métrica clásica, excepción hecha de algunas *muwaššahas*.

Termina el trabajo con unos interesantes y valiosísimos índices de

nombres propios, de lugares, de poemas clasificados por la temática, de rimas, etc., que facilitan el manejo de la obra.

Esta edición es una valiosa contribución no sólo para el conocimiento del poeta 'Abd al-Karīm al-Qaysī sino también para conocer aquella época suya, última ya del poder político islámico en la Península, sobre la cual, frente a la escasez de fuentes árabes, constituye una buena fuente de información, trayéndonos sobre la vida andalusí no pocos datos de primera mano sobre muchísimos aspectos cotidianos y sociales, sobre los tensos episodios de las retiradas fronterizas y de los altibajos bélicos, e incluso referencias a las altas esferas de la vida económica y política.

Felicitemos a los editores que han sabido poner en valor esta nueva fuente, y con pericia editarla y anotarla. Es una gran aportación.

*Concepción Castillo*

**Viguera, María Jesús**, *Aragón Musulmán*, 2.<sup>a</sup> ed., Zaragoza, Mira editores, 1988, 286 pp. con ilustraciones, mapas y cuadros. 21 x 14 cm.

Nos satisface ponernos ante una segunda edición del *Aragón Musulmán* de la profesora M.<sup>a</sup> Jesús Viguera y nos satisface por dos razones: la primera, porque sus planteamientos están tan actuales hoy como hace siete años; y la segunda, porque el material bibliográfico, entonces ya exhaustivo, aparece puntualmente actualizado.

Ante esto, poco más hay que decir pues una segunda edición (1.<sup>a</sup> ed. Zaragoza, 1981) en siete años demuestran asimismo el interés de la obra y el interés que ha causado entre los estudiosos de los temas de la España musulmana. En las reseñas realizadas en su día por Guillermo Fatas en el *Heraldo de Aragón* (29-III-1981), Mariano Arribas en *al-Qanṭara*, III (1982) y las de Gilles Hennequin y Pedro Chalmeta en *Annales Islamologiques*, XXI (1985), se indican de una manera más o menos pormenorizada el contenido de la obra y es por ello que no viene al caso volver a hacerlo aquí.

Somos de la opinión de que las historias locales contribuyen al mejor conocimiento de esas tierras dentro del contexto de la Historia de al-Andalus y, por tanto, al mejor conocimiento de la España musulmana. En este caso, es un desarrollo político con reflexiones, consideraciones, interrogantes, etc., lejos de la típica historia fría a la que hemos estado acostumbrados hasta hace unos años.

Es interesante observar cómo en la *addenda* a la bibliografía particular, la autora incluye —aunque sin proponérselo— una exhaustiva bibliografía. Todo lo que se ha avanzado en los últimos años está ahí recogido. A modo de ejemplo podemos citar la bibliografía sobre temas arqueológicos. También se ha avanzado en las fuentes de documentación y cita la autora una veintena de artículos al respecto. Y, finalmente, adelanta las previsiones bibliográficas, hoy en prensa, sobre la materia.

En resumen, es una obra monográfica que por su estilo fluido y ameno, a la vez que por estar bien estructurada, es indispensable consultar para un mejor conocimiento de la historia del Islam en el Valle del Ebro. Es única —lo cual no quiere decir que no haya otras obras de conjunto— en su tratado cronológico desde los primeros pasos del Islam hasta su reconquista por los cristianos en el s. XII. Por todo ello, felicitamos a la autora.

*Concepción Castillo*

**Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb**, *Mufradāt Ibn al-Jaṭīb. Qāmūs li-l-alfāz al-ḥaḍariyya min al-qarn al-ṭāmin al-ḥiṣrī*. Edición de 'Abd al-'Alī al-Wadgīrī, (al-Ribāṭ:) Manṣūrāt 'Ukāz, 1988. 170 pp.

No es muy conocida la contribución de Ibn al-Jaṭīb a las *'ulūm al-lisān* o ciencias de la palabra, o, mejor, la zona fronteriza de éstas con el resto de la enciclopedia islámica: la lexicografía o *'ilm al-luġa*. Tampoco lo es, hablando más en general, la labor en léxico y demás disciplinas lingüísticas y filológicas de los sabios de la Granada nazarí. El



libro mencionado representa un evidente paso adelante hacia el subsanar de esa omisión.

Se trata del glosario de tecnicismos y otras palabras que el propio Ibn al-Jaṭīb elaboró para iluminar su tratado de medicina *Kitāb al-Uṣūl liḥafẓ al-ṣiḥḥa fī l-fuṣūl*, y que aparecía al final de éste.

Como se sabe, dicho tratado fue objeto ya de edición y traducción por parte de la profesora Concepción Vázquez de Benito (Salamanca, 1984), incluyendo el referido glosario. Sin embargo, el mismo editor explica que ha podido mejorar sustancialmente, en lo cualitativo y lo cuantitativo, la base textual con que reemprender la publicación del glosario, gracias a siete ejemplares manuscritos (de al-Jizāna al-‘Āmma y al-Jizāna al-Ḥasaniyya al-Malakiyya, de Rabat).

Y, aunque él no lo diga, la reedición de esta parte del tratado se justifica en el hecho de que se dirija más bien a lectores interesados en las ciencias de la palabra y los dialectos magrebíes, que a especialistas en historia de la medicina.

El glosario contiene más de seiscientas entradas de palabras acompañadas de una breve explicación carente por lo general de ilustraciones o modelos de uso (excepto algunas aleyas), y de discusión lexicográfica (excepto una cita de Jalīl: p. 91).

El vocabulario recogido es, principalmente y además de los tecnicismos médicos o farmacéuticos propiamente dichos, el de partes del cuerpo, vegetales, vestido, etc., lo que, lógicamente, da pie a recoger andalusismos (como *biršāl*: p. 86) o casos de *lahn* (p. ej. p. 45), que Ibn al-Jaṭīb señala expresamente.

De la labor se ha encargado el profesor marroquí ‘Abd al-‘Alī al-Wadgīrī, uno de los más destacados historiadores de la lingüística andalusí y autor de un muy recomendable *Al-Mu‘jam al ‘arabī bi-l-Andalus* (al-Ribāṭ: 1984), por citar su trabajo más relacionado con el libro que comentamos.

No es extraño, pues, que estos *Mufradāt* se abran con una interesante introducción sobre Ibn al-Jaṭīb lexicógrafo y sobre la historia de los glosarios de este género. De lo primero, habría que destacar cómo el sabio granadino dispuso la macroestructura del glosario, “tashīlan wa-taqrībān” como dice el propio Ibn al-Jaṭīb (p. 25). Esto significa que tenía en mente las eventuales consultas de lectores no especialistas en léxico, pues ordenó las entradas alfabéticamente y atendiendo a la primera letra de cada palabra, fuese ésta o no radical, y las presentó

tal como aparecían en el texto del tratado, en el número y caso que llevasen, sin reducirlas a un representante con morfemas neutralizados. Y, de lo segundo, que Ibn al-Jaṭīb —tal como él mismo declara— no hizo más que seguir el ejemplo de Ibn al-Ḥaššā', médico tunecino del siglo VII/XIII y autor de un glosario semejante a *Al-Kitāb al-Manṣūrī fī l-ṭibb* de Abū Bakr al-Rāzī.

Por nuestra parte, insistiríamos en lo decepcionante que resultan las definiciones léxicas, con sólo lo estricto para que la palabra sea entendida en su contexto, pero, sin ningún tipo de rigor formal. A este propósito, cabe recordar que en el *ilm al-luġa*, la definición no es tal, sino comentario, es decir, no es *ḥadd*, sino *šarḥ*, término este utilizado expresamente por Ibn al-Jaṭīb (p. 23). Y esos comentarios consisten en mínimas paráfrasis o en la mera cita de antónimos.

El esmerado trabajo de edición ha incluido la reordenación de las palabras según el alifato usual actualmente en todos los países árabes, en lugar de la ordenación magrebí que presenta el original. Esta falta de respeto al texto jaṭībiano es tal vez la única crítica que podríamos hacerle al profesor al-Wadgīrī, pero es fácil comprender qué razones lo han movido.

Además de ello y aparte lo usual, el nutrido y detenido aparato crítico nos informa, casi entrada por entrada, de cuáles son las palabras que no aparecen en los diccionarios convencionales o lo hacen con otros valores, de los dialectalismos o extranjerismos, etc.

La esmerada edición se completa con varios índices: de raíces morfológicas, de dialectalismos, de términos citados en las definiciones; que, junto con el sistema de referencia interna (cada entrada está numerada), hacen el glosario muy manejable para distintos fines.

A este último respecto hay que mencionar la cuidadísima presentación formal del libro, en la que sobresale el hecho de que los andalusismos se hayan destacado tipográficamente.

En suma, el interés del libro que comentamos es múltiple por varias razones, que se superponen al interés por la obra de Ibn al-Jaṭīb, el saber en al-Andalus y la historia de las *'ulūm al-lisān*, principalmente:

1. Porque incluye tecnicismos ausentes de los diccionarios usuales, ya que éstos sólo describen el léxico de la lengua árabe pura (exenta de "corrupción"), más o menos contemporánea del Qur'ān.
2. Porque incluye igualmente dialectalismos magrebíes y andalu-

síes que, sumados a lo anterior y según indica el editor, hacen que un sexto del total de entradas corresponda a unidades no registradas en diccionarios medievales ni en el Suplemento de Dozy.

*Salvador Peña*

**Ibn al-Jaṭīb**, *Dīwān Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī*, edición de Muḥammad Miftāḥ, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1989, 2 v. '863 pp.?.; estudio introductorio, fuentes, notas a pie de página e índices.

Se trata de un trabajo de compilación, edición y estudio del *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb presentado como tesis doctoral en 1972, dirigida por Mohammed Bencherifa, pero que no ha sido publicado hasta enero de 1989, período que aprovechó el autor para introducir "importantes rectificaciones" a la primitiva fijación que hizo de los poemas del gran polígrafo granadino. El *Dīwān* que presenta M. Miftāḥ toma como base la más completa compilación que de su propia obra poética realizase el visir granadino, cuyo título (*Dīwān al-ṣayyib wa-l-ḡahām wa-l-māḍī wa-l-kahām*) (D. de las nubes con lluvia y sin lluvia, del sable penetrante y del mellado) mereció el calificativo de "estomagante" por parte de E. García Gómez (Cf. *Poemas árabes de los muros y fuentes de la Alhambra*, Madrid, I.E.E.I., 1985, pp. 34-35) y del que existe una edición de Muḥammad al-Šarīf Qāhir publicada en Argel en 1973, que hasta ahora venía siendo la única disponible del diván de Ibn al-Jaṭīb. Curiosamente, tanto el editor argelino como el marroquí se autoignoran; en realidad ambos debieron trabajar sus respectivas ediciones por las mismas fechas, aunque por desgracia el segundo de ellos no aprovechó la edición de Argel al publicar definitivamente su trabajo dieciséis años después.

La particularidad más destacable de la edición marroquí consiste en el intento de reunir la poesía completa de Ibn al-Jaṭīb, para lo cual el editor añade al final de cada sección alfabética en que se divide el *Dīwān al-ṣayyib*, que sirve de armazón a toda la obra, apéndices con

poemas y fragmentos poéticos del mismo Ibn al-Jaṭīb dispersos en el resto de sus obras y en otras fuentes. El editor marroquí basa, por tanto, su edición en dos grupos de fuentes: el primero, son los distintos manuscritos del *Dīwān al-ṣyyib* conservados y el segundo, que lo complementa, son extractos poéticos de obras como *mujtaṣar al-Iḥāṭa*, *Nufāḍat al-Āirāb* (III), *al-Siḥr wa-l-šī'r*, *Rayḥānat al-kuttāb*, *'Amal man ṭabba li-man ḥabba* y otras fuentes manuscritas, como algunas colecciones de poemas presentes o no en otras de sus obras, y fuentes editadas como *Nafḥ al-ṭīb* y *Azhār al-Riyāḍ* de al-Maqqarī.

Cabría preguntarse, con todo, si este diván es o no definitivo, tanto en lo que respecta a la fijación del texto como al ideal de recoger toda la producción poética de Ibn al-Jaṭīb. Lo más obvio es no afirmar ni una cosa ni otra, tema en el que, por otro lado, no entra el editor. Si los manuscritos del diván base ofrecen flagrantes errores y el investigador confiesa haber barajado las variables que más se ajustan al contexto, y si, por otra parte, el texto eje del *Dīwān al-Ṣayyib* es establecido de forma muy semejante a como lo hace la edición argelina de la que G. Gómez no se fiaba mucho, hay que decir que textos, como los de *Mufāḍat al-Āirāb*, algunos de los cuales fueron editados por G. Gómez en la obra antes mencionada y en *Foco de antigua luz sobre la Alhambra*, Madrid, I.E.E.I., 1988, parecen bien cuidados y fiables, como en general el resto de la obra, a pesar de las numerosas diferencias que presentan con la versión de la docena de poemas que de esa obra hizo el arabista español, quien, además, conoció un nuevo manuscrito de *Nufāḍat*; de todas formas, los textos de M. Miftāḥ merecen ser tenidos en cuenta en este punto ya que introduce revisiones de última hora y rellena algunas lagunas anteriores (p. ej. en los poemas de las horas). Pero, si con las razonables reservas que este tipo de ediciones siempre suscitan, hemos de aceptar positivamente la obra como una edición crítica cuidada y suficientemente cotejada, también es bastante difícil valorar el nivel de totalidad que de la obra poética del gran personaje granadino nos ofrece. Y esto simplemente por el hecho de que la poesía de Ibn al-Jaṭīb ofrece una gran dispersión que seguramente escapada al propio polígrafo nazarí y porque algunas de sus obras permanecen aún perdidas. Sin ir más lejos, el propio Ibn al-Jaṭīb en la breve introducción que presenta a su *Dīwān al-Ṣayyib* subraya que ésta es la primera parte de la recopilación de su poesía a la

que seguirán otras dos partes más; confiesa haber compuesto el diván en 1347 y haberlo reelaborado en 1368; no queda claro si hubo tres partes del diván con diferentes títulos o, como parece, los refundió finalmente dándole al resultado final el título original de *Dīwān al-Şayyib*; lamentablemente todos estos aspectos no son investigados ni en la edición argelina ni en la marroquí del diván.

Lo que, en definitiva, se propone M. Miftāḥ, es tratar de llamar la atención sobre la obra poética de Ibn al-Jaṭīb, bastante olvidada frente a sus grandes obras históricas y a su propia personalidad política tan controvertida. Así, además de ofrecer esta extensa y muy completa compilación de sus versos asequibles hoy en día, nos entrega un estudio pormenorizado sobre la poesía del ministro nazarí en un tono y con un método, pensamos, excesivamente descriptivo y superficial, resaltando, precisamente, los datos que sobre la política de la época o la vida del autor se contienen en sus poemas y haciendo un listado de temas tratados en los mismos sin profundizar en el lenguaje, el estilo o las motivaciones poéticas del visir granadino. Por ello, y dejando al margen, el menosprecio que la poesía de este complejo personaje ha sufrido por parte de estudios de renombre, pensamos que el conjunto de su obra literaria merece una atención más positiva y análisis desde perspectivas distintas que tengan en cuenta el particular modo de producción poética en una corte islámica del s. XIV como la nazarí, así como la sociedad y la personalidad del poeta y atiendan a los valores, no sólo político-sociales o anecdóticos que se encuentran repartidos en esos versos, por importantes que ellos sean, sino también, y fundamentalmente, a la construcción propia de estos mensajes poéticos, tanto a nivel formal como al de su contenido e ideales. De todas maneras, el diván de la llamada última gran figura de la cultura andalusí, editado ahora en Marruecos, es un magnífico punto de partida y de referencia para conocer todo un modo de hacer poesía y toda una época.

*José Miguel Puerta*