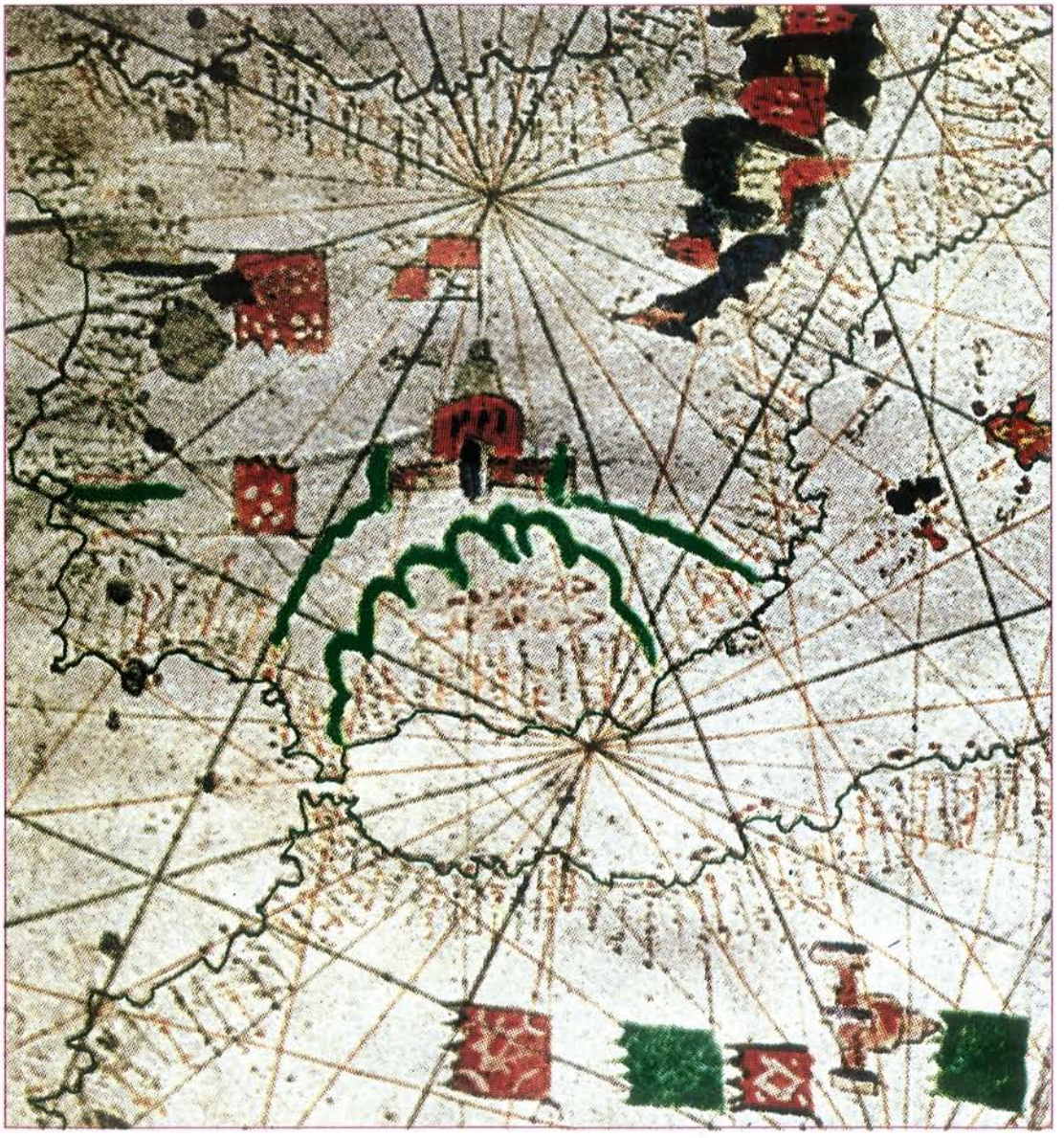
SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Árabes



Núm. 7 • 1990 • Anales de la Universidad de Alicante (España)

SHARQ AL-ANDALUS

Estudios Árabes

N.º 7

ALICANTE, 1990

Anales de la Universidad de Alicante
ESTUDIOS ÁRABES

Director:
MÍKEL DE EPALZA

Co-Director:
MARIA JESÚS RUBIERA MATA

Consejo Asesor:
DJOMAA CHEIKHA, Universidad de Túnez
MARÍA ISABEL FIERRO, C.S.I.C., Madrid
ENRIC A. LLOBREGAT CONESA, Museu Arqueològic, Alacant
MANUELA MARÍN NIÑO, C.S.I.C., Madrid
EDGARD WEBER, Université de Toulouse-Le Mirail

Comité de Redacción:
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ
MARGARITA LA CHICA GARRIDO
MARCELINO VILLEGAS GONZÁLEZ

Secretaria:
ENEIDA GARCÍA GARIJO

PORTADA: Fragmento peninsular del portulano árabe de Ibrahim de Murcia. Trípoli, 1463.

Depósito legal A.20-1985

Gráficas DÍAZ, S.L. Ctra. Alicante-San Vicente - Partida Torregroses E-11
03690 SAN VICENTE (Alicante)

Editores:
DIVISIÓ DEPARTAMENTAL D'ESTUDIS ÀRABS I ISLÀMICS
UNIVERSITAT D'ALACANT
CONSELLERIA DE CULTURA, EDUCACIÓ I CIÈNCIA
GENERALITAT VALENCIANA

Difusión:
SECRETARIAT DE PUBLICACIONS, UNIVERSITAT D'ALACANT
Apartat n.º 99 - 03080 ALICANTE (España)

COLABORADORES EN ESTE NÚMERO

A. ABI-AYED, Profesor de Español, Universidad de Orán.

W.T.F. Wagner de AL-GANABI, Profesora de Literatura Medieval, Departamento de Español, Universidad de Bagdad.

H. MAGAZ BEN-ACHOUR, Profesora-Investigadora, Túnez.

L.F. BERNABÉ PONS, Investigador, División de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

M. CABELLO GARCÍA, Investigadora, División de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante

R. CASTRILLO MÁRQUEZ, Profesora de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Complutense, Madrid.

M. DE EPALZA, Catedràtic d'Estudis Arabs i Islàmics, Universitat d'Alacant.

S. FAGHIA, Profesora-Investigadora, Túnez.

M.T. FERRER I MALLOL, Investigadora, Institut Milà i Fontanals, C.S.I.C., Barcelona.

M.I. FIERRO BELLO, Investigadora, Instituto de Filología (Árabe), C.S.I.C., Madrid.

F. FRANCO SÁNCHEZ, Investigador, Universidades UNED y Alicante.

A.-H. GAFSI, Investigador, Centre d'Etudes Hispano-Andalouses, Túnez.

A. GALMÉS DE FUENTES, Catedrático de Filología Románica, Universidad Complutense, Madrid.

M. GARCÍA SEMPERE, Professora, Alacant.

M. DE GEA CALATAYUD, Investigador, Guardamar del Segura.

V. GONZÁLEZ, Investigadora, Marseille.

M. GRAU I MONSERRAT, Professor d'Estudis Àrabs i Islàmics, Universitat de Barcelona.

B. JUSTEL CALABOZO, Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Cádiz.

L. MARTÍN I PASCUAL, Investigadora, Divisió de Filologia Catalana, Universitat d'Alacant.

E. TORNERO, Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Complutense, Madrid.

M. VILLEGAS, Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Alicante.

E. WEBER, Profesor de Estudios Árabes, Universidad de Toulouse-Le Mirail.

N. ZBISS, Investigadora, Túnez y París.

ÍNDICE GENERAL

Página

Colaboradores en este número 5

Índice General 7

Sección General

Heger-Mazouz BEN-ACHOUR
Aux origines de la ferme du *Dâr al-gild:* hypothèses sur la mise en place des structures et les Andalous en Tunisie 11

Rafaela CASTRILLO MÁRQUEZ
Descripción del Imperio de Marruecos, por Carlos Batier, y *Noticias de la ciudad de Tetuán,* por Francisco Pacheco, trabajos realizados en 1797 a solicitud del Consejero Real don Francisco de Zamora 15

Braulio JUSTEL CALABOZO
La «Gramática de la lengua arábigo-erudita» y su infundada atribución a Patricio de la Torre 31

Sección Literatura Árabe

Álvaro GALMÉS DE FUENTE
Literatura árabe y literatura francesa en la Edad Media 37

Marcelino VILLEGAS
Cuentos semiinéditos de Naŷîb Maḥfûẓ 55

Edgard WEBER
Les contes d'amour dans *Les Mille et Une Nuits:* de quelques caractéristiques 69

Sección Islamología

María Isabel FIERRO - Saadia FAGHIA
Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre Al-Andalus 99

Emilio TORNERO
Lessing y el Islam 113

Sección Mudéjares y Moriscos

Wilhelmina AL-GANABI
Un manuscrito aljamiado, último eslabón de la obra del Deniense en España. 121

María Teresa FERRER I MALLOL
Un procés per homicidi entre sarraïns de l'Horta d'Alacant 135

Manuel GRAU I MONTSERRAT
Musulmans als Ports de Morella (s. XIV) 151

Sección Toponimia Árabe

Míkel de EPALZA
El Cid como antropónimo («el LEÓN») y como topónimo («el SEÑOR o GOBERNADOR almohade») 157

Marinela GARCÍA SEMPERE
Alguns possibles topònims àrabs a la partida de Bacarot (municipi d'Alacant). 171

Sección Arqueología. Arte y Urbanismo Árabes

Manuel de GEA CALATAYUD
Sistemas de captación y distribución de agua de probable origen árabe, en Albatera y Crevillente 175

Valèrie GONZÁLEZ
Les collections d'oeuvres d'art du métal émaillé hispano-musulman dans les musées mondiaux hors d'Espagne 195

Sección Varia

Ahmad ABI-AYAD
Oran dans la littérature espagnole: XVI-XVII-XVIII siècles 203

Nabila ZBISS
L'onomastique espagnole en Tunisie 215

Sección de textos traducidos y reeditados

Marcelino VILLEGAS
Dos cuentos de Yûsuf Idrîs 221

Míkel de EPALZA
El Cid = El León: ¿epíteto árabe del Campeador? 227

Sección Bibliografía

Luis Fernando BERNABÉ PONS
Aljamía. Boletín de información bibliográfica 237

Míkel de EPALZA
Estudios sobre migraciones mediterráneas del siglo XVI al XX: Vilar, Bonmatí, Bono, Bennassar, López Nadal, Luccini 239

María Isabel FIERRO
La descripción del Paraíso de ʿAbd al-Malik b. Ḥabîb 243

Francisco FRANCO SÁNCHEZ - Míkel de EPALZA
Bibliografía sobre temas árabes del Sharq Al-Andalus. Apéndice VI 245

Reseñas: Basáñez Villaluenga (L.F. BERNABÉ PONS) 281
Badawi (M. CABELLO) 282
Ibn al-Munâsif (M.I. FIERRO) 283
Flores Arroyuelo (F. FRANCO SÁNCHEZ) 284
García Granados y otros (F. FRANCO SÁNCHEZ) 287
Torres Fontes (F. FRANCO SÁNCHEZ) 291
Bishtawi (A.-H. GAFSI) 296
Colección *Al-Nahda minor* (L. MARTÍN I PASCUAL) 297
Colón (L. MARTÍN i PASCUAL) 299
Al-Hadarî (M. VILLEGAS) 301
Sukrî y Al-Aswad (M. VILLEGAS) 302

Sección Noticias

Actividades de la División de Árabe de la Universidad de Alicante (1989) (M. de EPALZA) 305

Tesis doctoral sobre la Escuela de Lecturas Coránicas, de Denia (W.T.F. WAGNER de AL-GANABI) 311

Congreso sobre *Avenidas Fluviales e inundaciones en la Cuenca del Mediterráneo.* Murcia-Alicante, 11-14 de mayo 1988 (F. FRANCO SÁNCHEZ) 313

Congrés Internacional «Ibn al-Abbâr i el seu temps» (Onda) (L.F. BERNABÉ PONS) 315

I Congrés d'Història d'Alcanar. 750 aniversari de la Carta Pobla (1239-1989) (L.F. BERNABÉ PONS) 319

IV Symposium International d'Etudes Morisques (L.F. BERNABÉ PONS) 321

Encuentro de revistas europeas de arabismo (M. de EPALZA) 323

I Congrés de les ràpites de l'Estat Espanyol, Sant Carles de la Ràpita (Tarragona), 7 al 10 de septiembre de 1989 (F. FRANCO SÁNCHEZ) 325

II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas «Historia, Ciencia y Sociedad», Granada, 6-11 de noviembre 1989 (F. FRANCO SÁNCHEZ) 329

IMPLANTATION ANDALOUSE ET STRUCTURATION DU *DĀR AL-ǦILD* = HYPOTHÈSES SUR LES ORIGINES DE CETTE FERME

Por
HEGER MAZOUZ BEN-ACHOUR

Le *Dār al-ǧild* était l'administration chargée de la collecte et de la commercialisation des cuirs, de la cire et de la laine dans la Régence de Tunis.

C'était un monopole d'Etat régulièrement affermé depuis la fin du XVIe siècle (1). Les commerçants juifs autochtones ou livournais qui détenainent cette ferme dès la fin du XVIIe siècle, ont continué à jouer un rôle important dans sa gestion jusqu'au milieu du XIXe siècle et paraissent avoir joué un rôle essentiel dans la mise en place de ses structures, ainsi que nous essaierons de le montrer plus loin, à partir des éléments fournis par les registres fiscaux concernant le *Dār al-ǧild* (2).

Le *Dār al-ǧild* avait un siège à Tunis qui centralisait la collecte des peaux venant des abattoirs de Tunis, des villages de sa banlieue et des bureaux de l'interieur de la Régence. En contre partie de ce monopole sur la collecte et le commerce des peaux, les fermiers du *Dār al-ǧild* ou *tuǧǧār dar al-ǧild* ou *yāhūd dār al-ǧild* (3), ainsi qu'ils son désignés dans les registres fiscaux, devaient fournir la cour et certains notables en étoffes de luxe, et devaient surtout, contribuer à la paye des Janissaires, en versant tous les deux mois la somme de 60.000 piastres au *Dār al-Bāša* (4).

---

(1) PIERRE GRANCHAMP: *La France en Tunisie au XVIIIe siècle (1582-1705)*, Tunis, 1920-1933. Dans le tome I, Caït Morat et Caït Chader (sic) sont désignés, en 1595, comme vendeurs et adjudicataires de Mami Pacha de Tunis.

(2) A.G.G.T.: Registres fiscaux du n.° 2159 au 2195. Mais c'est dans les registres 2166 à 2177 qu'apparaît la structure du *Dār al-ǧild*.

(3) *TUǦǦĀR DĀR AL-ǦILD:* Les commerçants du *Dār al-ǧild*.
YĀHŪD DĀR AL-ǦILD: les juifs du *Dār al-ǧild*.

(4) *DĀR AL-BĀŠA:* était l'administration chargée de la paye des Janissaires.

Donc à partir des registres fiscaux apparait la répartition des bureaux du *Dār al-ǧild* à l'interieur de la Régence. D'autre part, nous savons que depuis le XVIIe siècle, bien souvent, pour pouvoir payer ses soldats, l'Etat recourait aux services de riches négociants juifs qui lui avancaient les fonds nécessaires. A partir de ces deux séries de données, on pourrait avancer quelques éléments d'explication susceptible de nous éclarer sur la manière selon laquelle s'est élaborée la structure du *Dār al-ǧild.*

Voyons d'abord ce qui apparait dans les registres fiscaux; nous verrons par la suite qui étaient ces négociants juifs.

Les registres fiscaux allant du n.° 2166 au n.° 2177 fixent les comptes (ḥisāb) des differents bureaux du *dār al-ǧild.* En haut de la feuille figure le nom de la localité et le nom du représentant *(nāʿib).* Jusqu'au milieu du XIXe siècle, bon nombre de ces représentants étaient des juifs autochtones ou même livournais. Ainsi nous apprenons qu'en 1824 par exemple, le responsable du bureau de *gār al-milh* était *al-ḍimnaī, al-gurnī* Balmā. Celui de Zaghouan, pour la même année était Samuel Šatbūn.

Où trouvait-on ces bureaux à l'intérieur de la Régence?

Jusqu'en 1826 il y en avait dans la plupart des villages du Cap Bon, même les plus petits comme *Niānū;* à Bizerte et dans les villages de sa région, à Béja, à Mateur, Testour, Teboursouk, Zaghouan, Medjez al-Bab, Griš al-Wād, El Kef (5) et de manière plus épisodique et plus tardive à Sousse.

Les seules tribus «touchées» par le *dār al-ǧild* au cours de cette période, étaient les *Awlād Bū Sālim* et les *Awlād ʿAyār.* C'est seulement dans la deuxième moitié du XIXe siècle que le réseau du *dār al-ǧild* allait s'étendre à d'autres tribus et à d'autres régions de la Régence, tandis que la collecte prenait une tout autre forme. Mais jusqu'en 1837 (correspondant au registre 2.177), le *dār al-ǧild* semble avoir gere une taxation frappant les villes et les villages de régions qui la plupart étaient (et demeurent) réputées pour leur arboriculture et leurs cultures maraîchères, et qui dans leur grande majorité étaient formées de populations sédentaires.

Ces régions correspondent certes à la zone où le pouvoir beylical exerçait une autorité réelle, mais il semblerait d'après les registres, que la taxation frappait plus précisément les villes et les villages de ces régions. Sinon comment comprendre qu'il existait des bureaux du *dār al-ǧild* dans des localités aussi rapprochées que Grombalia et *Niānū* ou que Medjez al-Bāb et *Griš al-Wād?*

En regardant d'un peu plus près cette localisation des bureaux du *Dār al-ǧild,* on est frappé par son parallélisme avec l'implantation andalouse dans la Régence telle qu'elle a été fixée par Míkel de Epalza (6) et fixée sur la carte figurant à la page 29 de son ouvrage. A une ou deux localités près, cette carte pourrait étre celle du *dār al-ǧild* jusque vers les années 1830.

Or nous savons que les Andalous avaient ramené avec eux d'Espagne una fr

---

(5) Voir la carte ci-jointe.

(6) *Etudes sur les Moriscos andalous en Tunisie,* publié sous la direction de Míkel de Epalza, Madrid-Tunis, 1973.

me d'élevage sédentaire, qu'ils pratiquaient autour des localités où ils s'étaient installés (7).

Nous avons donc des régions où le pouvoir a toujours pu exercer son autorité. Dans ces régions, à la suite de l'implantation andalouse, donc dès la fin du XVIIe siècle, s'est developpée une forme d'élevage qui rendait aisée l'intervention fiscale. L'existence au sein de la population de ces localités d'une communauté juive autochtone ou d'origine hispanique, par ses liens avec les commerçants juifs de Tunis ou de Livourne, allait jouer un rôle dans l'élaboration des formes que prendrait cette intervention fiscale, expliquant ainsi la géographie du réseau du *dār al-ğild*.

En effet, il est établi par ailleurs (8), que les Andalous musulmans et juifs avaient donné un coup de fouet à la vie économique de la Régence. Ayant l'habitude des techniques commerciales et de la manipulation de la monnaie, amenées avec eux d'Espagne, ils continuèrent à les utiliser dans la gestion des biens qu'ils avaient acquis dans la Régence. Certains d'entre eux, qui avaient ramené des capitaux importants, les firent fructifier, souvent en prenant diverses fermes en gestion (9).

Plus précisement, les commerçants juifs d'origine hispanique, par les fonds considérables qu'ils détenaient, s'étaient rendus indispensables à l'Etat, dès la fin du XVIIe siècle, en avançant les sommes nécessaires au paiement de la solde de la milice (10), dont la régularité était déterminante pour la stabilité de l'Etat. Ainsi par exemple, les frères Chouart furent-ils ménagé par *Ramaḍān Bey* qui ne pouvait se passer de leurs services. Il était dès lors, aisé à ces commerçants de s'imposer, face aux autres commerçants, dans la Régence, et c'est ce qui expliquerait que des 1687 ils détenaient la ferme de la douane des cuirs qui se montait à 30.000 (11) piastres et qui était en réalité un monopole sur le commerce du cuir, puisque tous les acheteurs devaient passer par eux.

Pour organiser la collecte des peaux, ces commerçants qui détenaient la ferme des cuirs, auraient donc établi un réseau de bureaux dans les régions où la collecte était plus facile ainsi que nous l'avons vu plus haut, et où, surtout, ils pouvaient trouver des personnes habituées aux mêmes méthodes de travail qu'eux et susceptibles de maîtriser les techniques financières et commerciales. Tout naturellement, ils se sont adressés à leurs coreligionaires installés dans les mêmes localités que les Andalous musulmans (12).

Le parallélisme entre la géographie du réseau du *dār al-ğild* et la géographie de l'implantation andalouse dans le Régence serait donc une conséquence de l'organisation de cette institution fiscale par les commerçants juifs dès la fin du XVIIe siècle pour lesquels détenir la ferme du *dār al-ğild* constituait un enjeu de taille.

---

(7) Communication orale du professeur Míkel de Epalza.

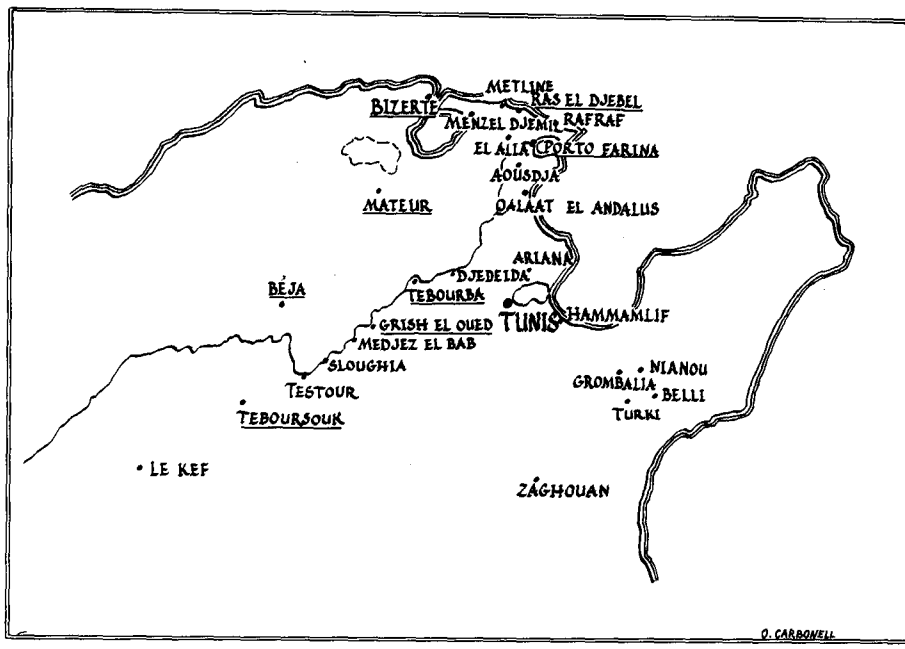
(8) MÍKEL DE EPALZA: *Etudes sur les Moriscos...;* Denise Brahimi, «Quelques jugements sur les Maures Andalous dans les Régences turques au XVIIe s.», in *Etudes sur les Moriscos...;* J.A. Peyssonnel, *Voyages dans les Régences de Tunis et d'Alger,* Paris, 1987.

(9) DENISE BRAHIMI: «Quelques jugements...».

(10) PIERRE GRANDCHAMP: *La France en Tunisie...,* vol. 9, correspondance de Nicolas Béranger, p. XL.

(11) SADOK BOUBAKER: *La Régence de Tunis au XVIIe siècle. Ses relations commerciales avec les ports de l'Europe Méditerraneenne, Marseille et Livourne.*

(12) H.H. ABDEL-WAHAB: «Coup d'oeil sur les apports ethniques étrangers en Tunisie», in *Etudes sur les Moriscos...*



Par cette *lizmā* en effet, ils s'assurait un marché en fournissant la cour en étoffes de luxe, en papier et en épices, limitant ainsi les risques de devoir rembarquer la marchandise comme cela se produisait souvent (13). Par l'organisation d'un réseau régulier de collecte des peaux, les commerçants-fermiers échappaient aussi aux aléas de l'approvisionnement en matières premières qui entrainait des retards de chargemetns donnant lieu à des plaintes incessantes de la part des commerçants et des capitaines de bateaux (14).

Ainsi dans ces villes et villages du nord de la Régence, où la configuration géographique a toujours permis un contrôle importante de l'Etat, des commerçants ont su utiliser l'originalité des populations qui s'y trouvaient, populations andalouses ou juives d'origine hispanique, maîtrisant les techniques du commerce et de la comptabilité modernes acquises en Espagne, pour élaborer une gestion fiscale et commerciale efficace.

(13) PIERRE GRANDCHAMP: *La France en Tunisie...*, T. IX, correspondance de Nicolas Béranger.
(14) PIERRE GRANDCHAMP: *La France en Tunisie...*, T. I.

DESCRIPCIÓN DEL IMPERIO DE MARRUECOS, por Carlos Batier y NOTICIAS DE LA CIUDAD DE TETUÁN, por Francisco Pacheco

Trabajos realizados en 1797, a solicitud del consejero real don Francisco de Zamora*

Por
RAFAELA CASTRILLO MÁRQUEZ

La recogida de datos sobre las diferentes comarcas españolas en una variada gama de aspectos y circunstancias, fue práctica bastante habitual en el siglo XVIII. En ocasiones, su intencionalidad era simplemente de carácter censal o fiscal pero no faltaron tampoco motivaciones más altruistas, de signo cultural (1). Este último espíritu parece ser el que alentó a Francisco de Zamora a enviar sus *interrogatorios* o cuestionarios a las autoridades locales de diversas provincias, con el fin de recabar información fidedigna que le ayudara a realizar su ambicioso propósito de «formar la historia y descripción de los pueblos de España», si bien dado el carácter del personaje que algunos retratan como siniestro, y la índole misma de las misiones

---

*Parte de este artículo fue presentada como comunicación al VII Coloquio Hispano-Tunecino celebrado en Túnez en febrero de 1989.

(1) En los años 1712 a 1717 se realizó la confección del vecindario llamado «de Campoflorido». En 1768 y 1769, el primer censo de dimensión nacional por iniciativa del conde de Aranda, al que seguirían luego, en 1787, el «Censo de Floridablanca» y ya en las postrimerías de la centuria, en 1797, el «Censo de Godoy». *Vid* Jordi Nadal, *La población española (siglos XVI a XX),* Barcelona, 1984, pp. 87 y s.; Pedro Romero de Solís, *La población española en los siglos XVIII y XIX,* Madrid, 1973, pp. 135 y 158; las «Advertencias» del *Censo de la población de España del año 1797 executado de Orden del Rey en el de 1801,* Madrid, 1901.

que desempeñó, próximas a la labor policíaca, no ha faltado quien dude de la pureza de sus intenciones (2).

Tales *interrogatorios* eran unas listas de preguntas, en número variable según sus diferentes destinos, pero en las que siempre y de forma puntual se solicitaba información pormenorizada acerca de las ciudades, pueblos y aldeas incluidos en la demarcación correspondiente, la historia de los mismos desde su fundación, las características geográficas de cada uno, sus recursos naturales, los edificios notables que contuvieran, el número de vecinos, parroquias, monasterios u hospitales que en ellos hubiera y otras cuestiones de diversa índole, noticias todas de imprescindible conocimiento para realizar de forma exhaustiva y válida la magna empresa proyectada (3). Y lo verdaderamente sorprendente es el elevado número de contestaciones que recibió, explicable tal vez porque hubieran mediado ciertas presiones coactivas o quizá simplemente por el deseo de complacer a tan influyente personaje.

Bien es cierto que, en ocasiones, la información contenida en estas respuestas no hacía sino completar el conocimiento directo que Francisco de Zamora poseía ya de esos mismos lugares, adquirido a través de sus continuos desplazamientos por la geografía española (4). Viajero incansable y curioso observador de nuevos horizontes, su inquietud le había llevado a recorrer gran parte del territorio español y muchas de sus vivencias y observaciones personales han quedado plasmadas en *diarios* de viaje que guarda la Biblioteca del Palacio Real de Madrid. Y también en ella se encuentra el manuscrito del que el propio Francisco de Zamora tituló su *diario africano,* inédito hasta ahora, donde recoge las impresiones de la visita que realizó a la plaza de Ceuta en mayo de 1797. En él me ocupo actualmente y espero publicarlo en breve. Estas páginas son, en cierto modo, un anticipo del mismo, ya que los documentos que incluyo al final de este trabajo guardan estrecha relación con dicho «diario africano» y figuran encuadernados en el mismo volumen.

Si la actividad viajera de Francisco de Zamora estuvo motivada por simples razo-

---

(2) FRANCISCO DE ZAMORA PEINADO, nació el 25 de julio de 1757 en Villanueva de la Jara (actual provincia de Cuenca), de familia hidalga. En 1785 aparece residiendo en Barcelona donde actúa como *Alcalde del crimen,* cargo que dejaría luego por el mucho más importante de *Oidor de la Audiencia* de aquella ciudad. Su carrera ascendente le lleva a trasladarse a Madrid en 1791 para ejercer como *Fiscal de la Sala de Corte,* y el 6 de septiembre de 1795 es designado, por Real Decreto, miembro del Consejo de Castilla, concretamente *Ministro Supernumerario del Consejo Real.* Pero cuatro años después, en 1799, cayó en desgracia y fue desposeído de aquella dignidad a la vez que se le obligaba a confinarse en el castillo de Pamplona. Desde ese momento y hasta su muerte, ocurrida en 1812 en el mismo pueblo de la Jara que le vio nacer, la amargura y el dolor presidieron su vida.
La leyenda negra tejida en torno a este personaje se debe en buena parte a los juicios adversos emitidos por Miguel de los Santos Oliver y Ferrán Soldevila, quienes le presentan como una especie de comisario político y confidente de Floridablanca y de Godoy. Parecida semejanza había hecho de él Gomez de Arteche, varios años antes, cuando al mencionar las cartas que dirigió a Godoy en 1795, denomina a Zamora «*alcalde de casa y corte, especie de comisario regio, a la manera de los de la Convención, que con el carácter* de auditor general acompañaba al ejército de Navarra». *Cf.* el prólogo de Ramón Boixareu a su edición del *Diario de los viajes hechos en Cataluña,* de Francisco de Zamora (Barcelona, 1973) y las referencias que cita; y José Gómez de Arteche, *Nieblas de la historia patria,* Madrid, 1876, t. I, p. 126.

(3) Los *interrogatorios* dirigidos a Cataluña contienen 146, 181 ó 183 preguntas; el enviado a Málaga en 1791 y 1792, 17 preguntas; y el dirigido a Granada, 51. Otro destinado a recabar noticias sobre los Consulados incluía sólo 14 preguntas. *Cf.* Biblioteca del Palacio Real de Madrid, mss. núms. 1.685, 2.435 y 2.509.

(4) LUIS POWER, del que hablaremos más adelante, escribe en una de las cartas que dirige a Zamora: «... Vm. a quien se le puede dar el nombre de viagero *residenciario* y no viagero en posta como lo han sido los mas hasta ahora; pues su plan de viaje puede, sin lisonja, servir de pauta a los mismos Cooks y Bougainvilles». *Vid.* Biblioteca del Palacio Real de Madrid, ms. 882, f. 78.

nes de tipo personal —inquietud de espíritu, curiosidad, afán de adquirir conocimientos— o si obedeció a razones de Estado, con matizaciones de tipo político e incluso policíaco, es cuestión debatida pero no aclarada suficientemente (5). Pero lo que sí consta con certeza es que desempeñó misiones oficiales de carácter informativo y reservado, en determinadas situaciones de peligro.

Una de tales misiones fue la que motivó su viaje a Ceuta. Había visitado ya Málaga y Estepona cuando alertado por las inquietantes noticias que le había hecho llegar el marqués de Roben, comandante general del Campo de Gibraltar, acerca de una inusitada concentración de tropas inglesas en la Peña del mismo nombre con intención, según los rumores, de atacar Ceuta, decide embarcar en Algeciras y dirigirse con toda urgencia a aquella plaza que presentaba, además, problemas de gobierno y descontento en la población. Era el 20 de mayo de 1797 y en su *diario* quedan anotados con minuciosa precisión los incidentes del paso del Estrecho y sus impresiones personales «al atrabesar esta union de los dos mares por medio de los enemigos y a la vista de la famosa Peña de Gibraltar y de la escuadra que la defiende». Llegado a Ceuta, se entrevista con las autoridades locales y también con el Superior de los Trinitarios y con el Guardián Mayor de los Franciscanos Descalzos, a quienes formula una serie de preguntas, entre ellas, si guardaban en sus respectivos archivos documentos referentes a Ceuta o al Imperio de Marruecos.

El interés de Francisco de Zamora por Marruecos nada tenía de extraño, dada la realidad del momento en ese año 1797, con la amenaza de las fuerzas británicas concentradas en Gibraltar. Su deseo de conocer la situación de Marruecos con vistas a prevenir la posible actitud de este país ante un eventual ataque inglés, era totalmente lógico. Y, por otra parte, el hecho de que acudiera en demanda de información a los Trinitarios y a los Franciscanos, con estrechos vínculos en Marruecos, nada tenía tampoco de sorprendente ni siquiera de novedoso. Otros políticos anteriores, como Grimaldi y Floridablanca, habían utilizado en el pasado esas mismas fuentes con análoga pretensión (6). Sin embargo, las respuestas de los Superiores de ambas órdenes religiosas referentes a la carencia de documentación de interés en sus archivos, obligó a Zamora a recurrir a otras personas, conocedoras del territorio marroquí. En su diario anota dos nombres y sus circunstancias: «Carlos Batier, natural de Barcelona. Ha estado en Marruecos 6 años y 8 meses en tiempo del emperador Sidi

(5) Boixareu apunta una explicación ecléctica afirmando que los viajes de Zamora, en la etapa inicial de su estancia en Barcelona, fueron el resultado de una preocupación personal para ampliar sus conocimientos sobre la realidad del país y que precisamente la experiencia y preparación así adquiridas le capacitaron para llevar a cabo luego, en momentos difíciles, otras misiones delicadas y confidenciales. *Cf.* Francisco de Zamora, *Diario de los viajes hechos en Cataluña...*, a cura de Ramón Boixareu. Barcelona, 1973, p. 13.

(6) Los gobiernos del marqués de Grimaldi y del conde de Floridablanca habían procurado la amistad del Marruecos musulmán, intercambiando embajadas con esta finalidad que acabaron en acuerdos de paz más o menos duradera. En el transfondo de tan deseada amistad latían intereses políticos y otros de carácter económico. El conocimiento de la situación marroquí era, pues, esencial para aquellos rectores de la política española y en un primer momento recabaron de los Franciscanos esa información hasta que, a partir de 1767, se establecieron en varias ciudades marroquíes, consulados y viceconsulados españoles que fueron otras tantas fuentes de información para el conocimiento de aquel país. De esta manera —escribe Ramón Lourido— el gobierno de Carlos III estuvo siempre al corriente de cuanto ocurría en el vecino país, desde las disensiones entre los miembros de la familia real y la vida privada y oficial del palacio, hasta el número y situación de sus ejércitos, la economía y riquezas naturales o sus relaciones con otros estados. Todo ello a través de una serie de noticias transmitidas con extraordinaria rapidez. *Cf.* Ramón Lourido Díaz, *Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, 1978, pp. 41 y s.

Mojamet Abdalá»; y «Francisco Pacheco, que es comandante de la caballería e intérprete con los moros. Estubo de consul en Tanger y sabe mucho de los moros» (7).

A ellos acude, pues, Francisco de Zamora juzgándoles personas idóneas para facilitarle la información que precisa sobre el reino de Marruecos. Y deja el encargo a Luis Power, «un capitan de artilleros, mozo despejado», con quien había simpatizado durante su estancia en Ceuta, de remitirle personalmente los trabajos que aquéllos le entregasen. Según se desprende de la correspondencia de Power con Zamora, debió mediar un *interrogatorio* previo que ni Batier ni Pacheco tuvieron mucho en cuenta al elaborar sus respectivos trabajos (8). En esa misma correspondencia se menciona a un tercer individuo apellidado Requena y a quien Power califica de «extravagante», que sería el encargado de redactar la parte relativa a Orán pero que, según parece, no cumplió su compromiso (9). Así pues, la *Descripción del Imperio de Marruecos* hecha por Carlos Batier y la de *la ciudad de Tetuán* debida a Francisco Pacheco fueron, al parecer, las únicas noticias que obtuvo Francisco de Zamora sobre Marruecos como resultado de su viaje a Ceuta. Desconocemos el juicio que ambos trabajos pudieron merecerle, pero sí tenemos constancia de las duras críticas que Luis Power dirigió a la obra de Batier, en carta a su protector Zamora, aludiendo de paso a su tardanza en escribirla y a la falta de ajuste con el interrogatorio que se le entregó (10).

Desde luego, la descripción que Batier hace del Imperio de Marruecos no es brillante. Pero es que en realidad no podía serlo. Aunque conociera aquel país por sus años de residencia en el mismo, hay que tener en cuenta que se trataba de un antiguo «maestro reloxero» del monarca Sīdī Muḥammad b. ʿAbd Allāh, es decir, un artesano, no un individuo con formación intelectual suficiente, y la visión de las cosas, prescindiendo ya de la forma de expresarla, es distinta en uno y otro caso. Para la redacción del trabajo debió contar Batier con la ayuda de un amanuense a quien iría dictando sus recuerdos. Y no tuvo suerte con la persona elegida pues, de haber sido hombre diestro en su oficio, el fruto del trabajo, su apariencia externa

---

(7) CARLOS BATIER había sido relojero al servicio de Sīdī Muḥammad b. ʿAbd Allāh. Conrotte señala que este *monarca «llevó a sus palacios obreros españoles, a los cuales trató considerablemente y retribuyó con largueza»* pues, en general, mantuvo una política de acercamiento a España.
FRANCISCO PACHECO figuró como intérprete en la misión diplomática del franciscano fray Bartolomé Girón de la Concepción y en la embajada de Jorge Juan, acompañando asimismo al enviado marroquí Sīdī Muḥammad b. ʿUṯmān en sus desplazamientos por España. A instancias de Jorge Juan fue designado Pacheco cónsul español en Tánger. *Cf.* Manuel Conrotte, *España y los países musulmanes durante el ministerio de Floridablanca,* Madrid, 1909, p. 262; Vicente Rodríguez Casado, *Política marroquí de Carlos III,* Madrid, 1946, pp. 56, 105, 121 y 141. *Vid.* además, Biblioteca del Palacio Real de Madrid, ms. 882, ff. 215 y 218.

(8) Tres son las cartas que figuran en el ms. 882 antes citado. Sólo una de ellas va fechada: Ceuta, 17 de junio de 1797. Desconocemos el *interrogatorio* al que tuvieran que atenerse Batier y Pacheco, pero su existencia queda reflejada en las palabras de Power: «Incluio tambien como vd. me manda, su despreciado Interrogatorio, digno por cierto de mejor suerte»; y en otros lugares de la misma carta se lee: «[Pacheco] me favoreció con enseñarme la muestra de sus faenas y asi confronta con el interrogatorio como ahora llueven pepinos»; y «El mal parto de Don Carlos... esta mui distante del Interrogatorio de modo tal que su obra se parece a un vallado de piedras sueltas, muevase una, allá van todas por los suelos...». *Cf.* ff. 78, 79, 156 y 239-241.

(9) La plaza de Orán había sido cedida por Floridablanca al dey de Argel en 1791. *Vid.* Jerónimo Becker, *Historia de Marruecos,* Madrid, 1915, p. 181.

(10) «Parió por fin Don Carlos el Reloxero. ¿Pero que ha parido? Un embrion flaco, cacochimio y manco. ¡Y lo que ha costado partearle esa miajita tan descarnada y tan sin colorido!... no ha parido arreglado al interrogatorio, sino que ha reventado como una mina por todos lados, rompiendo la trabazon y conexion de las materias». *Cf.* Biblioteca del Palacio Real de Madrid, ms. 882, f. 78.

al menos, hubiera sido diferente. Pero el citado amanuense no debía tener grandes dotes y la ayuda que prestó a Batier fue, por tanto, escasa (11).

Batier en su *Descripción del Imperio de Marruecos* sigue el itinerario de un viaje que iniciara en el Peñón de Veléz de la Gomera y en cuyo recorrido va haciendo el diseño de las ciudades de Tarambets (Kasbah Talembadis), Alcaladilla (¿Alcazarseguer?), Fez el Chico, Fez, Miquenes (Mequínez), Muleiadris, Rebat Zale (Rabat-Salé), Zafir (Safī), Tuguela (¿Dukkāla?), Zamor (Azimmūr), Dardarbaida (Dār al-Bayḍā'), Casablanca), Suera (Mogador), Mogodor (evidente confusión con Mazagán, actual al-Ŷadīda) y Marruecos (Marrākuš, Marraquech), e incluso hace una breve referencia a Guinea (12). En total, son catorce las *jornadas* que enumera. Al final indica los días necesarios para cada desplazamiento y cita entonces las ciudades de Santa Cruz de Berbería (actual Agadir), Tafilet, Tetuán y Tánger, que no incluye en la parte descriptiva; y una más, Alcázar, cuya posible identificación con Alcázarquivir parece dudosa en base a los 29 días que dice son precisos para llegar desde ella a Mequínez, tiempo evidentemente desproporcionado para recorrer los 130 kilómetros que separan estas localidades. En cuanto a Muleiadris, se trata de la ciudad santa situada en la comarca de Zarhūn y muy próxima a la antigua Volubilis, donde se halla el mausoleo de Idrīs I, lugar de gran veneración para los musulmanes. Craso error es el que comete Batier al confundir Mogador con Mazagán. Después de mencionar la ciudad de Suera (Ṣawīra), que es precisamente Mogador, pasa a detallar la que llama Mogodor, atribuyéndole un origen portugués y describiendo con minuciosidad la retirada de sus antiguos dueños, circunstancias todas que corresponden en realidad a Mazagán, la actual al-Ŷadīda, plaza fundada por los portugueses en 1506 con el nombre de Castello Reale y en cuyo poder estuvo —salvo un corto dominio español— hasta que fue conquistada en 1769 por Sīdī Muḥammad b. ʿAbd Allāh. También se equivoca al atribuir a Fez un origen portugués. Por lo que respecta a la identificación de Fez el Chico, parece referirse a una de las dos partes en que se dividía esta ciudad.

Como contrapunto de tales defectos, la descripción de la ciudad de Marruecos (Marrākuš) es la parte más lograda del trabajo de Batier. Incluye además una semblanza del emperador donde el antiguo servidor real muestra un buen conocimiento de la vida de palacio y del carácter del monarca. Que Sīdī Muḥammad acostumbraba a residir alternativamente en la capital y en Mequínez, en los escasos momentos en que no se hallaba ocupado en sofocar la rebeldía de sus súbditos, motivada muchas veces por una excesiva presión fiscal, es cosa probada (13). Y que gobernó con feroz despotismo, sin hacer dejación de poder en ningún momento, llegando incluso a repartir justicia por su propia mano y hasta a distribuir personalmente la

(11) En su carta dirigida a Zamora el 17 de junio de 1797 escribe Power: «... y el señor secretario que ha asistido al clandestino alumbramiento no es el que ha inventado tanpoco ni la ortografía ni la fraseología».

(12) Los núcleos de población importante en el Marruecos del siglo XVIII no eran muchos más. Rodríguez Casado señala que «apenas se hallaban en los tres reinos de Fez, Marruecos y Sūs veinticuatro ciudades, incluyendo las que en España no merecerían tal denominación. Las ciudades principales se componían de ruinas y las casas eran de la fábrica más rudimentaria». *Cf. Política marroquí de Carlos III,* Madrid, 1946, p. 7.

(13) SĪDĪ MUḤAMMAD B. ʿABD ALLĀH pasó gran parte de su reinado ocupado en castigar las sublevaciones que cundían por todo el país. El pago de los *magārim* («garramas») o impuestos extracoránicos, fue la causa de muchos de estos disturbios. *Cf.* Ramón Lourido Díaz, *Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII,* Madrid, 1978, pp. 132-133 y 230-257.

comida a los miembros de su familia y gentes del palacio, está atestiguado igualmente (14). Animan esta parte, además, unos cuantos detalles de graciosa ingenuidad, como el uso de términos cristianos —iglesia, misa, cuaresma, indulgencias—, transpuestos literalmente a la religión islámica; y una serie de curiosas anécdotas referidas al emperador, como la indicación de su preferencia gastronómica por la carne encebollada o su costumbre de lamerse los dedos después de las comidas. Pero a veces, junto a datos correctos figuran otros de evidente inexactitud como en el caso de la muralla de Marrākuš cuya longitud fija acertadamente en tres leguas (15) para afirmar luego que esta capital contaba con 366 puertas, cifra exagerada aún incluyendo en ella no sólo las puertas de la muralla sino las interiores de la ciudad (16).

Rasgo a destacar es la diferente extensión que dedica a cada una de las ciudades. Bien es cierto que no todas tenían la misma importancia. Pero aún así, sorprende la parquedad de datos que aporta sobre Darbaida (Casablanca) o Zamor (Azimmūr), por ejemplo. Y, en bastantes casos, la información es de índole tan general y poco relevante que, en realidad, pudiera convenir a varias poblaciones.

Sin embargo, a través de esos datos puede deducirse el tipo de preguntas que contendría el *interrogatorio* entregado por Zamora a Batier y a Pacheco, aunque no se atuvieran demasiado al mismo, como pretende Luis Power. El interrogatorio no ha llegado a nosotros, ya lo hemos dicho, pero su contenido no debió ser muy diferente de los que remitió a las ciudades españolas. Su extensión quizá sí fuera más reducida. Pero en todo caso, las descripciones de Batier dejan traslucir los puntos claves que deseaba conocer Francisco de Zamora del Imperio de Marruecos y que serían, a grandes rasgos: sus principales núcleos de población, situación geográfica de los mismos, su importancia estratégica con indicación de las fortificaciones y defensas de cada uno, producción y recursos naturales, así como las costumbres del emperador y su pueblo. Lo que queda por saber es si el trabajo de Batier y las noticias que proporcionaba satisfarían la curiosidad y el interés del Consejero Real.

El estilo en que está redactado el trabajo es un estilo cortado, de frases breves y concisas, que revela su carácter de respuesta a unas cuestiones puntuales previamente formuladas. Los apuros que debió pasar el antiguo relojero para cumplimentar el encargo recibido son fáciles de imaginar. A su escasa preparación intelectual se uniría, probablemente, cierto deterioro en los recuerdos de Marruecos por el tiempo transcurrido desde que lo abandonara. Téngase presente que en 1797 hacía ya siete años que Sīdī Muḥammad había muerto, y aún suponiendo que Batier hubiera permanecido a su servicio hasta el último momento —cosa no confirmada—, los recuerdos habrían sufrido la natural erosión de, al menos, esos siete años transcurridos. Dadas las circunstancias era pues bastante difícil salir airoso del compromiso, pero no tenía otro camino. Su propio orgullo estaba además en juego ya que cabe pensar que, una vez instalado en Ceuta, se vanagloriaría entre amigos y convecinos

---

(14) *Loc. cit.*, p. 130.

(15) DOMINGO BADÍA señala la misma longitud. *Vid.* Ali Bey, *Viajes por Marruecos*, ed. S. Barberá, Madrid, 1985, p. 304.

(16) BADÍA habla de nueve puertas para la muralla, cuyos nombres menciona. Castellanos, por su parte, indica que las murallas de Marrākuš tienen 12 kms. de circunferencia y siete puertas. *Cf.* Ali Bey, *loc. cit.*, pp. 311 y s.; Manuel P. Castellanos, *Historia de Marruecos*, 4.ª ed., Madrid, 1946, t. I, p. 61.

de su etapa marroquí y de «su mucho conocimiento de aquel imperio», como queda reflejado en el epígrafe de su trabajo. Y llegado el momento de demostrarlo, es claro que no podía fallar aunque ello le supusiese el esfuerzo que se adivina tras la tardanza en entregar el trabajo.

Pese a las inexactitudes y carencias que encierra, la *Descripción del Imperio de Marruecos* escrita por Carlos Batier posee el interés de ser la obra de un hombre sencillo, no de un intelectual, un hombre del pueblo llano, que llegó un día a un extraño país donde permanecería varios años al servicio del emperador como relojero, y en el transcurso de los cuales visitó lugares y presenció escenas que trata de reflejar con su mentalidad natural y simple. Son, sin más, las vivencias y recuerdos de un artesano. Y, en definitiva, una historia de Marruecos, *diferente*.

La *Descripción de la ciudad de Tetuán* que realizó el entonces comandante de caballería Francisco Pacheco obedecía también a la misma finalidad informativa y completaba, sin proponérselo, las noticias de Batier puesto que éste no incluía en su trabajo referencia a dicha localidad. Pacheco, sin embargo, no pretendía limitar su atención a la ciudad de Tetuán. Su propósito era mucho más amplio y queda patente en el título que encabeza los folios: la *Descripción del Imperio de Marruecos.* Tal debía ser, por otra parte, el encargo recibido de Francisco de Zamora que él se proponía cumplimentar en sucesivas entregas, a medida que fuera acabando de redactar cada parte. La *Descripción de Tetuán* era pues sólo el comienzo de una información más completa sobre el territorio marroquí. Y en esta línea, las ciudades de Tánger y de Fez serían sus próximos objetivos (17). Sin embargo, de tan ambicioso plan conocemos únicamente el fragmento relativo a Tetuán ignorando, en consecuencia, si llegó a ocuparse de otras ciudades o si, por el contrario, nunca cristalizó en realidad su primitivo proyecto.

El nombre de Francisco Pacheco no figura en los folios conservados, pero su autoría está fuera de duda por haber llegado hasta nosotros la carta que dirigió a Zamora notificándole la entrega del trabajo al intermediario Luis Power, al tiempo que aprovecha para alardear de su profundo conocimiento de Marruecos, donde estuvo cautivo quince años y ocupó luego el Consulado de Tánger durante otros ocho, por no hablar de las embajadas y misiones de las que formó parte (18).

Aunque Zamora anotó en su *diario africano* los nombres de Carlos Batier y de Francisco Pacheco como expertos conocedores del imperio marroquí, puede ser que se dirigiera primeramente a Batier en busca de información y luego lo hiciera a Pacheco. Así parece deducirse de la ya citada carta de Pacheco en la que éste se lamenta, a 10 de octubre, de que «no me aiga Vs. escrito con más anticipacion para que hubiera mucho adelantado», justificando así su retraso en la entrega del trabajo, que se limitaba por otra parte, a la ciudad de Tetuán. En cualquier caso, lo cierto

---

(17) En carta que dirige a Francisco de Zamora —fechada en Ceuta, el 10 de octubre de 1797— le notifica haber entregado su trabajo sobre Tetuán a Luis Power al tiempo que promete ocuparse sin demora de Tánger y Fez. *Vid.* Biblioteca del Palacio Real de Madrid, ms. 882, f. 242.

(18) «... pues estube quince años cautibo, vi y corri mucho el pais, esperimente y obserbe mucho y asi me ce ofrece mucho que decir, y despues ocho años de Consul en Tanger, sin los viajes que me ce ofrecieron antecedentemente». *Loc. cit.* Además, *vid. supra*, nota 7.

es que Batier, bien o mal y pese a su tardanza, fue quien primero cumplimentó la demanda de Zamora de forma completa.

La descripción que Francisco Pacheco hace de Tetuán es extensa y minuciosa. Después de señalar su emplazamiento en una colina, a siete leguas al SO. de Ceuta, indica que consta de tres barrios «de mayor magnitud», sin contar la judería que era bastante grande (19). Destaca la blancura de las casas y su carencia de ventanas, particularidad que Domingo Badía resalta también en las de Tánger y otros viajeros refieren de distintas ciudades marroquíes. La angostura de sus calles queda asimismo de manifiesto (20). Constata Pacheco la «infinidad de mezquitas» existentes en Tetuán, que unidas a las numerosas *qubbas* o capillas de santones que también posee, le han valido su denominación de *ciudad santa* (21). Y a continuación describe con minucioso cuidado el ritual de la oración.

La economía de la ciudad, administración de justicia y régimen fiscal, son otras tantas cuestiones a las que pasa revista seguidamente, así como las competencias del funcionario real encargado de la vigilancia del mercado, análogas a las del «señor del zoco» andalusí. Critica la corrupción de las autoridades judiciales que, al no disponer de sueldo fijo, se dedican a «robar a lo divino cuanto pueden, tiránicamente». Y pone de relieve asimismo la penosa situación que sufre la población judía, sometida a humillantes vejaciones (22). El movimiento portuario de Martil y el funcionamiento de su aduana ocupan la parte final del trabajo, cuyo remate lo constituye una breve alusión —un tanto fuera de lugar aquí— a las multitudes que invaden la ciudad los días de zoco o feria. La animación de Tetuán en tales días y el espectáculo de las masas humanas deambulando por sus calles, debieron causar a Pacheco un fuerte impacto que perduró en su recuerdo. Y no renuncia a consignarlo como broche final de sus noticias.

El estilo que utiliza Pacheco es simplemente narrativo, sin pretensiones de tipo intelectual. De ahí que excluya mencionar el dato concreto de los nombres de los barrios y las puertas de la ciudad, o el de aquella calle que destaca entre las demás por su mayor anchura. La intención del autor era sólo la de informar de modo general sobre determinados aspectos de la vida de la ciudad, sin descender a detalles precisos que o no conocía o no le pareció oportuno consignar. El resultado, su trabajo, cumple esa finalidad y puede calificarse, cuanto menos, de interesante.

La descripción de Tetuán realizada por Francisco Pacheco ocupa los folios 243 a 245 del ms. 882 de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, y la del Imperio de Marruecos hecha por Carlos Batier, los folios 246 a 254 del mismo volumen, que

(19) El barrio más antiguo de Tetuán era la *ḥawmat al-balad,* que comprendía la primitiva ciudad reconstruida por Sīdī al-Mandri y un grupo de exiliados granadinos. La judería o *mallāḥ* fue saqueada y destruída en tiempos de Mawlāy al-Yazīd b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh. *Cf.* Teodoro Ruiz de Cuevas, *Apuntes para la historia de Tetuán,* (Tetuán, 1951), pp. 17, 29 y 42. *Vid. además,* Sidi Ahmad R'Honi, *Historia de Tetuán,* tr. Mohammed ibn Azzuz (Tetuán, 1953), pp. 53 y s.

(20) *Vid.* Ali Bey, *Viajes por Marruecos,* ed. S. Barberá, pp. 118-119 y nota 6; Manuel P. Castellanos, *Historia de Marruecos,* 4.ª ed. (Madrid, 1946), t. I, pp. 73 y s.

(21) *Cf.* Manuel P. Castellanos, *loc. cit.,* t. I, p. 74.

(22) La situación de los judíos era parecida en todo el territorio de Marruecos. De ello da testimonio Badía al describir las juderías de Tánger y Marrākuš, lo cual no impidió que en determinadas épocas obtuvieran en arriendo el control de las aduanas. *Vid.* Ali Bey, *Viajes por Marruecos,* ed. S. Barberá, pp. 157-159 y 313-314.

incluye además el *diario africano* de Francisco Zamora, como queda dicho. Al publicar ambos documentos —con la debida autorización de la Biblioteca—, después de alguna vacilación, me decido por actualizar su ortografía y puntuación con el fin de facilitar la lectura, sacrificando el rigor paleográfico en aras de una mejor inteligencia del contenido. Sólo los topónimos y aquellas palabras y expresiones que son transcripción de términos árabes, han sido conservados en su forma original.

Documento núm. 1

(f. 246 r) *Noticia individual que da Don Carlos Batier, natural de Barcelona, maestro relojero que ha sido del Emperador de Marruecos llamado Sidi Muḥammad b. ʿAbd Allāh, al señor Don Francisco de Zamora, del Consejo de S.M., la cual ceñido al mucho conocimiento que tiene en todo el estado del Imperio de Marruecos, hace una pintura de todo él con todas las circunstancias que se requieren para una verdadera instrucción, dividiendo por pueblos y jornadas como abajo siguen:*

1.ª Jornada. Saliendo de España por el Peñón de Vélez de la Gomera a Tarambets. La alcazaba de Tarambets se compone de un serrallo, en el que subsiste mucho judío. Se halla situado en alto. Cogen alguna hortaliza.

2.ª Jornada. Es el pueblo de Alcaladilla. En éste sus naturales gozan de mucha robustez. Es muy abundante de aguas. Su mayor cosecha es la del maíz. Su situación, entre montes. Su clima, bueno. Abunda mucho de hortaliza. De algunos de sus elevados (f. 246 v) montes arriba nombrados, producen algunas fuentes. Los vientos son purísimos. El ejercicio de sus vecinos es el campo.

3.ª Jornada. Que es Fez el Chico. Este se halla adornado de grandes vegas, de mucho trigo; abunda mucho de lino. En todo lo demás, excepto los montes, es lo mismo que los que arriba dejamos.

4.ª Jornada. Es la ciudad de Fez. Ésta está amurallada. Tiene diferentes fábricas de sedas y de lanas cuyas artes las poseen con mucha propiedad y tienen especial aplicación. Tiene diferentes molinos de trigo. El río que pasa por su inmediación tiene un puente variamente elevado, por el cual se riegan sus muchas huertas, y las aguas suben por medio de una rueda que la construyeron los portugueses, como asimismo la ciudad. Abunda igualmente de gran cosecha de seda. Sus casas son de dos a tres altos. Su clima, saludable. Sus aires, purísimos. Sus calles, estrechas. En la dicha ciudad tienen su iglesia, que es la mayor que hay en toda la Berbería. Tienen mucho comercio (f. 247 r) con diferentes gentes. De la dicha salen las *cafilas* (que en nuestro idioma se llaman cuadrillas de gentes) para la casa de Meca. Se coge en aquellas huertas unas nueces de tres esquinas de las que hacen el aceite llamado arganés; el nogal que las produce es sumamente pequeño. Su situación es en alto por lo que se halla batida la mayor parte del tiempo, del Levante.

5.ª Jornada. Es la ciudad de Miquenes. En ésta tiene palacio el Emperador, que su circuito asciende a tres leguas. Dentro tiene el dicho su serrallo, diferentes jardines y fuentes; sus pinturas son de azulete. El dicho palacio se halla a un lado de la ciudad. Ésta es de un temperamento templado. Sus casas son hechas de terriza. Tiene muchas huertas. Cogen diferentes cosechas en las que se ocupan sus naturales con bastante desvelo y aplicación, como en tejer sus ropas. Su situación es en lo llano.

6.ª Jornada. Es Muleiadris. Es un santuario de los más grandes que tiene la Berbería, pues el Emperador, (f. 247 v) a la distancia de cincuenta pasos, se descalza para ir a adorarle. Tiene algunas casas. El número de vecinos asciende a más de cinco mil. Pasa por su inmediación un riachuelo, en cuanto trae agua para moler un molino. Su mayor cosecha es de lino, maíz, trigo y dátiles. El ejercicio de sus naturales es el del campo. Está rodeado de montes. Su situación, en lo llano y algo enfermizo a causa del ambiente.

7.ª Jornada. Rebat Zale. Son dos ciudades amuralladas cada una de por sí y lo mismo sus gobiernos. Por medio de éstas pasa el río llamado de los Leones, por ser muy superior el número de los que concurren a beber de sus aguas; se pasa por medio de una barca por ser muy caudaloso y se pierden muchos barcos. El dicho río va a parar al mar que está muy inmediato de ambas murallas. En el referido río se crían unos pescados que les llaman sábalos. En Rebat hay algunos cañones que miran al mar. En Zale hay una batería que (f. 248 r) la construyó un francés (que renegó) montada con diez y seis cañones; tiene su frente a la marina. En dicho río hay astillero en donde hacen sus barcos como son galeotas y carabos, etc. Por este río traen las maderas, como se hace en alguno de los nuestros; en el dicho astillero hay fábrica de cureñas. Su situación de ambas ciudades es en lo llano y a su inmediación tiene algunos montes. Tiene mucho comercio en otras potencias. Sus campos dan mucha hortaliza. Hay bastantes fuentes en las nombradas. Su clima bueno y sus vientos puros.

8.ª Jornada. La población de Zafir. Se halla batida por el mar. Tiene una gran playa. Sus vecinos tienen comercio con diferentes naciones y en él sólo tratan de trigo, garbanzos y habas por ser país muy abundante en estas cosechas. El número de sus vecinos asciende de cuatro a cinco mil. Su clima, bueno. Tiene mucho campo de regadío. Tiene un castillo montado con (f. 248 v) alguna artillería.

9.ª Jornada. Es la población de Tuguela. Es en un todo lo mismo que la antecedente con la diferencia que goza de más hortaliza y que su campo es muy hermoso y se cogen mejores sandías que en nuestra Málaga.

10.ª Jornada. Es la ciudad de Zamor. Se halla situada en una altura. Pasa por su inmediación un río caudaloso que para vadearlo es preciso hacerlo con un lanchón. Es muy saludable. Sus vientos son puros. Sus cosechas, lo mismo que las antecedentes aunque no con tanta abundancia. Tiene un castillo montado con alguna artillería.

11.ª Jornada. Es la población de Dardalbaida. Es en un todo lo mismo que las demás con la diferencia que son superiores sus cosechas, las que las precisa almacenar en unos silos.

12.ª Jornada. Es la ciudad de Suera. En ésta hay (f. 249 r) hospicio de frailes franciscos. Su situación es en una alturita. Tiene su puerto de mar aunque no pueden entrar más que sus barcos. Su comercio, el mismo que los demás. Tiene diferentes molinos de viento. Es tierra fértil de hortaliza.

13.ª Jornada. Es la ciudad de Mogodor. Su situación es en lo llano. Su clima es bueno y muy saludable. Está amurallada y coronada de artillería. Tiene diferentes fuentes, pero las más especiales son cuatro. Pasa por su inmediación un riachuelo por el que riegan algo de sus hortalizas, siendo lo demás secano. Hay muchos minerales salitrosos. Sus cosechas, las mismas que las antecedentes. Tiene dos castillos, uno a cada lado, montados con alguna artillería. En otros tiempos fue la dicha [ciudad] de los portugueses, la misma que abandonaron con mucha pérdida de gente (f. 249 v) de ambas partes por haberles puesto sitio los moros, pero salieron con mucho honor los dichos portugueses porque a su salida volaron unas minas que tenían dispuestas al mismo intento y perecieron infinitos de los mencionados moros, por lo que se retiraron los dichos portugueses para su escuadra (que estaba pronta) con toda felicidad. El puerto de Mogodor ha sido y es el mejor de todo el Algarbe, por cuyo motivo sus naturales tienen comercio con diferentes potencias.

14.ª Jornada. Es la capital de los Algarbes, Marruecos. En ésta hay hospicio de frailes franciscos. En ésta tiene el Emperador su palacio en el que acostumbra habitar un corto tiempo, porque lo demás lo pasa a la ciudad de Miquenes y lo restante en el campo con sus ejércitos para castigar a los rebeldes a sus contribuciones. Es Marruecos de clima frío; los vientos, bastante cargados de algunas partículas de nieve. Se halla rodeado (f. 250 r) de elevados montes que éstos de continuo se hallan cargados de nieves, en los cuales se han encontrado diferentes minas de piedra violeta, de cristal de roca y de otros efectos. Sus naturales gozan de per-

fecta salud y mucha robustez. Sus campos son fertilísimos en frutos y aguas; sus cosechas, abundantísimas. Está situada en lo llano. Su cielo es clarísimo. Su fortificación consiste en estar rodeada de una simple muralla, su material consiste en una mezcla de tierra y cal y manifiesta ser de bastante aguante. Y de lo mismo se hacen las casas, a las que causó gran ruina el terremoto general porque cayeron infinitas. La dicha forma en su situación un triángulo. La muralla que tiene asciende a más de tres leguas. La dicha tiene trescientas sesenta y seis puertas. Está distante del mar ocho días. Tiene dos ríos que son los más inmediatos: el uno viene de las dichas (f. 250 v) nieves; y el otro está cuatro leguas de allí. Tiene la dicha diferentes fuentes donde hacen sus lavatorios los moros, como lo acostumbran hacer todos en aquel país. Tiene diferentes molinos, de aceite como de harina. En el tiempo que subsiste el Emperador en dicha capital, se expondrá su trato y comodidades: sin alteración, todas las mañanas toma su té, luego le entran su carne, el pan, las verduras y todo lo concerniente al alimento, pero debe ser en crudo. De todo hace diferentes particiones y después de guisadas y haberlas probado por sí mismo, las envía a sus reinas, príncipes y a su serrallo. Luego pasa al dicho serrallo y tiene sus deleites con la que más le acomoda, siendo obligación precisa el haber de ir a él los viernes por mandarlo su ley. De allí pasa al baño donde hay dos moras que lo bañan y de allí pasa a decir (f. 251 r) misa a una de sus iglesias, y unas veces va en coche y otras a caballo; su acompañamiento consiste en llevar de veinte a veinticinco moros armados con lanzas y algunos de sus grandes. A su retirada, pasa a la plaza de Mensuar donde hace justicia o gracia como le parece, siendo así que en el caso de imponer castigo debe ser a su presencia, pues le vi mandar dar un castigo que fue el siguiente: que desnudaran un moro y que lo metieran dentro de un pellejo de una vaca, bien mojado, y que lo cosiesen dentro, hasta que se consumiese que lo dejasen allí. Siendo así que las más de las veces él mismo hace las justicias dándoles un golpe de lanza. Después de concluido, pasa a su palacio, entra en su habitación que se llama en su idioma *copa,* pues todas sus habitaciones son cuadradas y sin alcobas. En cuanto entra se quita sus babuchas y se sienta (f. 251 v) en su cama o en el canapé, por ser los únicos asientos de que hace uso, e inmediatamente le ponen la mesa que es muy reducida. Su servidumbre consiste en que un moro le entra una palangana con agua, alarga la mano y se la lavan, debiendo ser siempre la derecha porque la izquierda se lo prohibe su ley por ser la del lavatorio; luego le traen carne encebollada, que es de lo que más gusta, y le traen luego un ave que debe ser degollada, después carnero asado que sepa a humo; luego se lame los dedos y vuelven a repetir con el lavatorio de la mano, le traen el alcuzcuz y rompe con la voz de *Ly mil La,* que quiere decir «en nombre de Dios»; coge puñados de alcuzcuz y lo hace pelotas y se las come; y lo que le cae de las barbas lo recoge en el plato, por no permitirle su ley caiga en el suelo, y se queda luego recostado. A las tres de la tarde suele despertar y si no quiere salir manda entrar una de las dichas muchachas. (f. 252 r) La cuaresma que observan los moros y su Pascua de Ravadán (sic) hacen y observan lo siguiente: en primer lugar, no comen, ni fuman, ni beben agua, ni están con sus propias mujeres en toda la cuaresma. Sólo a la noche, cuando ven cierta estrella, y salen con una caja y una trompeta tocando por las calles para que las mujeres les dispongan las comidas para cuando salgan ellos de sus iglesias. Tienen de término como dos horas para comer, después hacen el lavatorio y vuelven a sus iglesias hasta eso de las doce de la noche que vuelven a tocar dicha caja y trompeta y vuelven a comer de segundas, y así pasan lo restante del tiempo, sin comer nunca de día, porque si faltaban a tal precepto y se supiera se les cortaría la cabeza, y asimismo lo observan las mujeres. Al llegar la Pascua vienen moros de tierras muy distantes a donde se halla el Emperador para oír la misa, que dice que ganan en ella ciertas indulgencias que (f. 252 v) concede su ley. Y pone una tienda de campaña (que figura un tapa sol) y a veces se juntan más de quince mil moros, hasta los príncipes con sus estandartes, banderas y armas; y sale el Emperador de su palacio a caballo y, a todo correr con sus camaradas, pasa por entre dichos moros que forman en dos filas y hacen una descarga que dura una infinidad de tiempo. Y llega a la tienda que queda referida y se apea de su caballo y hace su lavatorio en sus partes, codos y boca, y después dice a sus camaradas *Alanco,* que quiere decir «que Dios los guarde», por lo que los camaradas repiten en voz alta *Gudo sidi Alanco,*

que quiere decir «el Emperador os dice que Dios os guarde». Empieza la misa en la que están todos con mucha atención y le traen un carnero, y se pone a hacer la oración inclinándose al Oriente. Está un moro a caballo y le entregan el carnero que ha degollado el Emperador y, a todo correr, le lleva a palacio y debe de llegar sin (f. 253 r) que haya acabado de expirar dicho carnero porque debe ser la comida del dicho Emperador. Luego van a correr la pólvora y ve todo el gentío que se forman tanto sus tropas como los demás forman dos ejércitos. Y sale el Emperador de entre los estandartes y corre tres carreras de un lado a otro y tira tres tiros. Y se retira a su palacio sólo con sus camaradas. Luego siguen los príncipes y hacen lo mismo y luego siguen los bajás y los alcaides y demás gentes siempre tirando. Luego se besan las cabezas los moros con las moras.

En cuanto a la Guinea, son las gentes como bestias. Sus cosechas son maíz y habas. Sus aguas, algo cargadas de salobre. Sus campos, muy agrios. Se crían muchos caimanes y alacranes. No tienen casas por sus muchos calores, sólo sí como parrales. Todos van en cueros y pocos de ambos sexos usan de taparrabos y ninguno, ni hombre ni mujer, cría pelo en ninguna parte de su cuerpo. Tienen sus deleites (f. 253 v) padres con hijas y todo su conato es tener muchos hijos para venderlos. Si algún forastero gustase de alguna de ellas y ella no quisiese acceder a sus súplicas, la pide al padre o hermano y dándoles cuatro o cinco patracas (que son de mayor valor que un duro de acá) se la tienen para que la goce. Tanto hombres como mujeres cazan los caimanes con la mayor facilidad.

Por no contarse por leguas en toda la Berbería sino por días, pondremos los que hay de uno a otro pueblo:

—Del Peñón de la Gumera a la alcazaba de Tarambets hay un día de camino, y éste es bueno pero con algunas cuestas.
—De Tarambets a Alcaladilla hay tres días. Su camino, áspero, por los muchos montes.
—De Alcaladilla a Fez el Chico hay siete días. Su camino, algunos pedazos buenos pero la mayor parte es muy malo.
—De Fez el Chico a Fez el Grande hay como un tiro de cañón.
—De Fez el Grande a la ciudad de Miquenes hay (f. 254 r) un día. Su camino es de muchos peñascos.
—De Miquenes a Muleiadris hay un día. Su camino, todo de cuestas.
—De Muleiadris a Rebat Zale hay tres días de camino y se pasa el río de los Leones. Su camino, entre bosques.
—De Rebat Zale a Zafir hay cinco días. Su camino, entre montes.
—De Zafir a Tuguela, dos días. Su camino, entre montes y arenisco.
—De Tuguela a Dardalbaida hay tres días y medio. Su camino, lo mismo.
—De Dardalbaida a Zomor hay seis días de camino.
—De Zomor a Suera, día y medio. Su camino, lo mismo.
—De Suera a Mogodor, un día. Su camino, lo mismo.
—De Mogodor a Marruecos hay cinco días. Su camino, entre montes.
—De Marruecos a Santa Cruz de Berbería, once días.
—De Santa Cruz a Tafilet, mes y medio de camino; unos tres días de montes y algo arenisco, no encontrando casa alguna y no viendo más que palmeras y cielo.
—De Tafilet a Alcázar hay veintidós días. Se (f. 254 v) encuentra mucha vega sin cultivar.
—De Alcázar a Miquenes hay veintinueve días. Su camino, todo de montes.
—De Miquenes a Tetuán hay tres días. Su camino, entre bosques.
—De Tetuán a Tánger hay de dos a tres días. Su camino, muy malo.

Sus caminos todos son de herraduras y en el intermedio no hay ni ventas ni casas algunas y por esto se llevan bestias cargadas de comestibles.

Documento núm. 2

(f. 243 r) *Descripción del Imperio de Marruecos. Sus reyes, gobierno tirano, genios de los naturales y fertilidad del país.*

Se principia por la ciudad de *Tetuán,* al SO. de la plaza de Ceuta, como unas siete leguas. Dicha ciudad está situada en un alto o colina. Es bastante extendida, con tres barrios que la componen de mayor magnitud, sin el de los judíos que también tiene bastante extensión. Tiene grandes casas de buenos materiales de piedra y ladrillo que, junto con la cal, hacen superiores mezclas, por ser esta cal la más superior de todo el imperio. Y aún se dice que ni en España la hay de semejante fortaleza por ser formada toda de guijarros o cascajos, y su blancura más que la nieve. Estas casas, por rara maravilla se ve en ellas una ventana y sí muchas claraboyas como de una vara de alto, por fuera muy angostas y por dentro como tres cuartas de ancho que apenas entre la claridad, y no se advierte en ellas rejas ni balcón. Acostumbran a encalarlas por dentro y fuera muy a menudo, por cuyo motivo desde fuera parece la ciudad una paloma. No usan tejados por prohibírselo la religión y sí todas tienen azoteas. No pueden tener techos de tejas más que las mezquitas. Por rara maravilla se encuentra una calle formal angosta y todo se reduce a callejones; sólo en el último barrio hay una calle tal cual de ancho. Tiene esta ciudad siete puertas para salir al campo por estar toda amurallada y, de trecho en trecho, una especie de fortaleza con algunos cañoncillos, a excepción de que a la puerta del norte tiene una alcazaba —que así llaman a los castillos que dominan a la ciudad— con alguna artillería de mayor calibre.

Tiene infinidad de mezquitas donde hacen sus oraciones los moros a la una del día, cuatro de la tarde, a las oraciones ocho de la noche, media noche y madrugada, avisando para esta devoción los moros que se suben a las torres de las mezquitas a dar voces, que éstas se reducen a una oración. Y si es de día cuelgan una bandera blanca en un asta de bandera que está colocada en cada una de las torres por señal, y en el ínterin está arriba —que será como media hora—, no tienen obligación de acudir, pero pasado este rato, bajan dicha bandera, dan otras voces y acuden, por los observativos que son los moros en su religión. El viernes lo tienen como día de precepto, pues desde que amanece cuelgan una bandera azul hasta la hora acostumbrada, la arrían y suben la blanca. Está arriba aquel tiempo que corresponde y a la una la arrían y el que da voces los exhorta fuertemente que acudan a la oración por ser día de precepto, y entonces todos dejan de trabajar en sus oficios y ocupaciones y acuden que se llenan las mezquitas de gentes, mayormente la mayor porque acude allí el cadí y después de la oración les predica un corto rato. En el ínterin que se hallan en este acto, cierran todas las puertas de la ciudad porque tienen una (f. 243 v) profecía: que en un día de viernes, en el acto de la oración, han de ser acometidos y rendidos por los cristianos. Y por este motivo aseguran las puertas cerrándolas y con bastante tropa de custodia y lo mismo acontece en todo el imperio por ser todos los pueblos amurallados.

Es pueblo de algún comercio por ser sus habitantes inclinados a éste. Tiene en el centro de la ciudad el sitio de los mercaderes nombrado alcaicería, con muchas tiendecitas de poco fondo y extensión, cuyo sitio se cierran sus puertas de noche y lo rodean una guardia de moros con muchos perros para su seguridad. Después le sigue otro sitio como alcaicería, todo de tiendecitas de quincallería, y al lado una plaza donde todas las tardes se hace zoco, que es feria de pan, frutas, verduras y demás menudencias. Y a espalda de éste la carnicería, cuya carne está con mucho primor y aseo. Todos los oficios están aparte, como zapateros, herreros, etc. Hacen zoco, que es la feria, domingo y jueves. A ésta llevan de todo, ganado, gallinas, trigo, legumbres, etc.

Sus habitantes son de genio altivo y como puedan engañar a los cristianos en sus tratos, lo hacen, pues siempre quieren ganar en ellos y, en viendo van perdidos, arman unas tramoyas para deshacer dichos tratos que muchas ocasiones se necesita acudir a la justicia. Esta es el cadí que es el juez mayor, sabio de la ley. Buscan doce testigos —que fácilmente los encuentran por materia de dos o tres reales— y éstos, sin haber visto ni presenciado cosa alguna, juran lo que el que los ha buscado dice. Nosotros los cristianos con tres testigos tenemos bastante para cualquier pleito y ellos necesitan de doce sin usar de papeles, testimonios,

autos ni otro instrumento, sino lo que el cadí resuelve en el mismo acto se ejecuta. Hay, a más de este cadí, muchos edules, especie de escribanos, que éstos deciden los pleitos de poca consecuencia.

Tiene esta ciudad un gobernador puesto por el rey. Éste elige un su segundo para que entienda en las causas ligeras de la ciudad y si observa no alcanzan sus facultades a la definición, las remite al gobernador. Éste ejecuta lo mismo: si es cosa que por algún motivo se acercan al punto de religión, las remite al cadí y si no, las concluye, por ser alcaide o gobernador de lo político y militar, castigando severamente a su presencia, a palos, los delitos, que hay algunos de ellos que le imponen la pena desde doscientos hasta mil palos en flagrante delito y después a la cárcel, en donde hacen contribuir a los delincuentes con bastantes garramas. (f. 244 r) Y el primero que lleva su parte es el alcaide porque éste no goza sueldo del rey más que lo que puede adquirir en su gobierno; y tiene la obligación de regalar al rey en las tres pascuas que tienen en el año. Y así se valen de sus arbitrios y facultades para robar a lo divino cuanto pueden, tiránicamente, sin usar de pedimientos ni autos.

Tiene otro también empleado por el rey, como especie de regidor, que corre con pesos, medidas, posturas, en todos los géneros comestibles y lo que éste dispone no lo puede derogar el gobernador ni el cadí. Es muy celoso en su ministerio. Todos los días pone precio a las carnes porque después de destrozada la res, el cortador le lleva un pedazo para que la vea y ponga el precio a como ha de vender la libra. Y le da un papelito para que lo ponga en la puerta de la carnicería y tenga noticia el pueblo [de que] está puesto aquel precio por el juez. Los carniceros cortadores son muchos y cada uno tiene su carnicería y todos han de observar este régimen. Es libre la matanza de dichas carnes y no contribuyen sino con una corta garrama. El pedazo que llevan al juez se lo devuelven y éste no tiene más derecho que una libra por res y éstas son de 22 onzas. Y este juez cobra aquellos derechos que corresponden al soberano en tales y tales frutos, y de tres en tres meses remite al rey la cantidad que ha recogido.

Tiene esta ciudad un administrador general puesto por el soberano que corre con los derechos de extracción de los efectos de los tres puertos de Tetuán, Tánger y el Larache y los de las entradas. Éste tiene la facultad de poner en los dos últimos los recaudadores que le parecen de mayor confianza para que perciban los intereses, y sólo los gobernadores de aquéllos sean unos celadores de dichos intereses del rey. Todos los meses se remiten estos caudales al administrador para cuando el soberano tiene voluntad de dar alguna cosa a la tropa, le ordena y así lo ejecuta por servir esta tropa sin sueldo alguno, y para otros particulares de gastos que se ofrecen de cuenta del rey. Y cuando hay cantidad grande le ordena el rey se la mande y así lo hace.

Tiene esta ciudad una grande y espaciosa judería a un lado de la misma ciudad, con su gobernador moro. Tiene infinidad de familias. Los oprimen demasiado en los derechos y contribuciones que les hacen pagar. Dentro de esta judería tienen de todos oficios. Es gente muy ladina y al que pueden engañar lo hacen. Son tan abatidos que un muchacho moro abofetea a un judío de 60 años y éste no puede levantar la mano para el moro ni quejarse, porque sería quemado vivo. Y como están tan oprimidos, muchos de ellos dejan su religión y abrazan la de los moros. Siguen mucho el comercio. Los días (f. 244 v) de sábado no trabajan y sólo lo emplean en las sinagogas en sus rezos; las mujeres no pueden entrar en éstas.

Tiene esta ciudad, al lado del Levante, un río muy caudaloso en el invierno y no tanto en el verano. Como [a] un cuarto de legua de la ciudad hay infinidad de huertas, con algunas arboledas frutales. Al lado del Levante del río hay una gran ribera de jardines, con infinidad de arboledas frutales de todas clases, siendo tanta la abundancia que en muchas ocasiones se arroja podrida, con especialidad la naranja china, limones, etc. que abastece todo lo más del pueblo y reino, sin la naranja que se extrae para Europa que es infinita. Es este sitio una maravilla por lo delicado de sus frutas. Se riega del río y las huertas anteriores.

Sigue este río por una gran vega que hay hasta el mar como una legua y media, que es lo que se halla situada la ciudad. A la legua se halla la Casa de la Aduana, llamada Martín, en donde están los recaudadores del puerto. Y allí se embarcan todos los efectos que extraen las embarcaciones, esto es, si es embarcación mayor con los lanchones de los moros se transportan al fondeadero, donde se hallan, por no poder entrar éstas a Martín por la poca agua que tiene la barra; si son embarcaciones de 700 quintales de carga, llegan a Martín. Todos los efectos de la aduana de la ciudad se remiten allí para embarcarse. El administrador siempre está en dicha aduana llevando cuenta y razón y cobrando los derechos de todo lo que se extrae, como asimismo de las entradas. Éste escribe un papel y se lo entrega al capitán de las cuadrillas de mulas que conducen los géneros a Martín. En él le dice a los recaudadores los efectos que remite y son únicamente los que dejarán embarcar, y por cosa leve que sea y no vaya apuntado, no la dejan embarcar hasta que no venga la orden. De allí sigue el río al mar cosa de media legua; a la boca tienen un castillo con artillería de a 18. Allí han de parar todas las embarcaciones que entran para saber de dónde vienen o si son amigas, y luego que son reconocidas las dejan subir a Martín. En saliendo, hacen lo mismo y han de presentar un pase y si no lo presentan no los dejan salir y los detienen hasta que venga la orden; les hacen pagar un corto tributo sin el que han pagado arriba del ancoraje.

Por la parte del Levante tiene esta ciudad una gran vega. Parte de ella la siembran (f. 245 r) y lo demás, por ser pantanosa, la cosecha que de aquí recogen es corta; si no fuera por los granos que le entran de fuera no pudieran pasar, por ser la parte de Poniente sierras en donde tienen muchas viñas. En los llanos siembran mucho maíz. Es abundante de aguas esta ciudad y cada casa tiene una o dos fuentes.

Esto es lo que puedo noticiar de la ciudad de Tétuán, sin incluir las mezquitas. Sólo diré que los días de zoco o feria es tanto el número de gente que allí acude, sin la que ella tiene, que se van atropellando por las calles unos y otros.

LA GRAMÁTICA DE LA LENGUA ARÁBIGO-ERUDITA Y SU INFUNDADA ATRIBUCIÓN A PATRICIO DE LA TORRE

Por
BRAULIO JUSTEL CALABOZO

En el primer número de esta revista, aparecido en el año 1984, se publicó un breve artículo nuestro que versaba sobre la refundición del *Vocabulista* de Pedro de Alcalá por Patricio de la Torre, monje escurialense y arabista, que nació en Orgaz (Toledo) en el año 1760, tomó el hábito jerónimo en el monasterio de San Lorenzo en el 1776, pasó a estudiar árabe en los Reales Estudios de San Isidro de Madrid en el 1784, estuvo unos años en Marruecos y murió en el citado monasterio en el año 1819. Allí ofrecíamos éstos y algunos datos más de su biografía y a ellos remitimos ahora al ocuparnos de una obra que se le ha atribuido —en nuestra opinión, erróneamente—: la *Gramática de la lengua arábigo-erudita* (1).

Ocupa esta obra todo el códice h.IV.4 de la Real Biblioteca Escurialense, del que Julián Zarco Cuevas da la siguiente descripción en su *Catálogo:*

> «334 hojas de papel, foliadas a lápiz con numeración arábiga, de muy buena letra de [l] siglo XVIII o principios del XIX. Caja total: 197 x 142 mm. Encuadernación en cartón» (2).

La obra comienza directamente con el «Capítulo primero: de los elementos de este idioma. Letras del alfa-beto. Figura de ellas». Carece, pues, de portada, y es solamente en el reverso de la hoja de guarda inicial donde se lee: «Rdo. P. Fr. Patricio de la Torre, monje del Escorial». La letra de esta anotación parece de Félix Rozanski, bibliotecario de El Escorial desde el 29 de septiembre de 1875 hasta el 27 de mayo de 1884 (3), y suponemos que en ella se habrá basado el catalogador para

---

(1) Véase *Sharq al-Andalus* 1 (1984), 35-46.

(2) Véase Julián ZARCO CUEVAS, *Catálogo de los Manuscritos Castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial,* t. I, Madrid, 1924, p. 235.

(3) Algunos datos relativos a la labor de este sacerdote polaco en El Escorial pueden verse en nuestro libro: *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes. Sinopsis histórico-descriptiva,* 2.ª ed., Madrid, 1987, pp. 112, 113, 237 y 238.

adjudicar sin reservas la autoría de la obra a Fr. Patricio. A nosotros personalmente nunca nos pareció tan probante dicha anotación, pues entendíamos que aún en el caso de que fuera de mano del propio monje —cosa que no creemos—, podía significar simplemente que el ejemplar era de su uso o propiedad. Pero es que ahora, al examinar más de cerca el manuscrito para elaborar este breve apunte, nos hemos encontrado con algo que entedemos constituye, por sí solo, una seria dificultad en orden a reconocerle a Patricio de la Torre la paternidad de la obra, como vamos a ver.

En su artículo «Arabistas españoles del siglo XIX» (4), Sánchez Pérez le dedica a esta gramática —que considera del toledano— un párrafo de media página. Estima que «se han encuadernado sin orden, en un solo volumen, cuatro cuadernos fragmentarios que debieron de ser borradores de un libro» (5), y expone sumarísimamente el contenido de cada uno de ellos (6).

Por nuestra parte, queremos añadir aquí algunas puntualizaciones, aunque sin descartar el ocuparnos más detenidamente de la obra en otra ocasión.

A pesar de que el códice presenta, a primera vista, una gran homogeneidad en cuanto al formato, papel, número de líneas por página, caligrafía, etc., también se detectan en él algunas anomalías. Además de la foliación a lápiz, que es moderna y que se sucede uniforme e ininterrumpidamente a lo largo de las 334 hojas del códice, hay una paginación a tinta —original y de la misma tinta que el texto— que comienza en el folio 187r con el número 256 y termina en el folio 241v con el número 365. Más aún, en el folio 242v empieza —con el número 1— otra nueva paginación, también original y a tinta, que termina —con el número 163— en el folio 323v. Las hojas posteriores no llevan más que la moderna foliación a lápiz. Haciendo caso omiso de algunas hojas o páginas que van en blanco, a estas cuatro secciones coresponden los «cuatro cuadernos fragmentarios» que, según Sánchez Pérez, «se han encuadernado sin orden en un solo volumen» y que ocupan, respectivamente, las hojas siguientes: 1-184, 187-241, 242-323 y 324-334 (7).

Creemos, no obstante, que son dos solamente los cuadernos o conjuntos heterogéneos que se han reunido en este códice. El primero coincidiría con el primero de Sánchez Pérez (folios 1-184), y el segundo abarcaría los tres restantes. Nos fundamos para ello en los pormenores siguientes:

a) Los cuadernillos del códice, que llevan la correspondiente signatura en el ángulo superior izquierdo de su primera hoja, van numerados —en el primer conjunto— con los guarismos 1 al 7, aunque con alguna omisión y alguna pequeña anomalía; y a partir del folio 187 comienza una nueva numeración, que continúa en los 15 cuadernos restantes.

b) Aunque la letra de ambos conjuntos parece de una misma mano, la del primero es, en general, de mayor tamaño que la del segundo.

---

(4) Publicado en la revista *Al-Andalus* 18 (1953), 450-455.

(5) Pág. 452.

(6) Págs. 452 y s.

(7) Pág. 453.

c) Lo que Sánchez Pérez llama «tercer cuaderno» (folios 242-323) y que lleva, por epígrafe, «Apéndice o suplemento a la Gramática, en que se anotan algunas particularidades que le faltan», remite, en sus anotaciones a los distintos temas gramaticales, a las páginas en que aquéllos han sido tratados, y tales remisiones resultan exactas en lo que hemos llamado «segundo conjunto», pero no en el «primero». De donde se infiere que los cuadernos segundo y tercero de Sánchez Pérez constituyen un todo homogéneo y se complementan adecuadamente —a pesar de que ese «tercer cuaderno» o «apéndice» lleve su propia paginación—, mientras que el «cuaderno primero» de Sánchez Pérez, o —lo que es lo mismo— nuestro «primer conjunto», forma claramente grupo aparte, aunque su contenido sí responda, básicamente, a las remisiones del «apéndice». Creemos, por ello, que ese «primer conjunto» debe de diferir muy poco, en el fondo, de la parte de la obra que ha suplantado: probablemente se trata de dos copias cuyas paginaciones no coinciden. Más aún, hay indicios para suponer fundadamente que la copia contenida hoy en día en el códice vendría a ser como una segunda edición, corregida y aumentada, de la anterior. El fundamento para esta hipótesis sería que algunas de las anotaciones del «apéndice» referentes a puntos tratados en el «cuaderno primero» han sido incluidas —a veces casi literalmente— en la actual copia del mismo. Tal es el caso de las anotaciones primera y segunda. La primera (folio 242 v) dice así:

> «Pág. 111. Añádase: No tienen los Arabes género neutro. Le suplen con el género femenino de los adjetivos, tomado substantivadamente, como وَاحِدَةٌ تَعْوزُكَ : uno o una cosa te falta».

En el «cuaderno primero» dicha anotación no se encuentra en la página 111 (que sería la hoja 56 r), sino en una nota de las hojas 74 v y 75 r (que equivaldrían a las páginas 158 y 159), donde figura en los siguientes términos:

> «Nota: No tienen los Arabes género neutro; lo suplen con el femenino, como v.g.: وَاحِدَةٌ تَعْوزُكَ : una cosa te falta».

La segunda anotación viene formulada en el «apéndice» (folios 242v-243v) como sigue:

> «Pág. 137. Añádase: Los Árabes declinan por letras añadidas al fin del tema del nombre o por moción, esto es, con nunación solamente. Por letras, los duales, cualesquiera que sean, el plural masculino perfecto y otros seis nombres: أَخٌ ، أَبٌ ، حَمٌ ذُو ، هَنٌ ، فَمٌ como también las personas del modareo (8) que lleban al fin las letras ـِينَ ، ـُونَ ، ـَانِ. Por mociones se declina todo singular, el plural fracto femenino y modareo chezmado (9).

Y se añade esta observación:

> «No obstante que esta docrina es del sabio Charumi (10), en su gramática árabe, pág. 23, no comprehendo cómo el plural femenino sano y modareo chezmado se declinan por mociones, siendo así que éste no las tiene y aquél se forma con las letras ـَاتٌ al fin».

---

(8) Es decir: el *muḍāriʿ* o imperfectivo.

(9) O sea: el *muḍāriʿ maŷzūm* o apocopado.

(10) Se trata, obviamente, del conocido gramático marroquí Ibn Āŷurrūm (m. 723/1323), sobre el que puede verse EI², III, 719.

En el «cuaderno primero», hojas 76v-77r (que serían las páginas 152-153, y no la página 137), la anotación aparece en la forma siguiente:

> «Nota 1.ª: Declinan los Árabes por mociones y letras: por mociones declinan el singular, el plural fracto, el plural femenino perfecto y el modareo, con tal que no se le ponga al fin cosa alguna. Declinan por letras el dual, el plural masculino perfecto, estos seis nombres: أَخٌ : hermano, أَبٌ : padre, حَمٌ (*sic,* por حَمٌ): suegro, فَمٌ (*sic,* por فَمٌ): boca, هَنٌ: útero, y ذُو : señor. Todos los cuales reciben guau en rafa (11), ye en los casos oblicuos (12), y alef en el nasbo (13), como أَخُوكَ : tu hermano, أَخِيكَ : de tu hermano, أَخَاكَ: [a tu hermano]. Declinan también por letras la segunda persona singular femenina del modareo, todas las duales del mismo con sus segundas y terceras plurales masculinas, como se verá en su respectivo tratado».

Ha sido omitida la pertinente observación del «apéndice».

La diferencia entre el número de páginas que parece haber tenido la copia anterior del «cuaderno primero» (255 páginas) y las que tiene la copia actual (267 páginas), podría explicarse, al menos en parte, por el mayor tamaño de la letra de ésta y también por las anotaciones del «apéndice» que le han sido incorporadas.

Aunque falta en el «apéndice» alguna anotación prometida en el cuerpo de la *Gramática,* creemos que ésta, tal y como actualmente se encuentra en el códice, no está formada por «cuatro cuadernos fragmentarios que debieron ser borradores de un libro», como escribe Sánchez Pérez (14), sino que responde a lo que el autor quiso ofrecernos, aunque le faltó una última lectura para darle la necesaria homogeneidad a la división en libros y en capítulos. Desde luego, si se trata de un borrador, por la presentación no lo parece: es una copia pulcra y nítida.

Los principales puntos tratados en la gramática son, a grandes rasgos, los siguientes: «identidad» (15), «prolación» (16), división y valor numérico de las consonantes; mociones y signos; sílabas y acentos; reglas para leer; el nombre: formación y accidentes (género, número y declinación), pronombres personales, demostrativos y relativos, numerales; el verbo: simple o compuesto (17), trilítero y «quadrilítero», activo y pasivo, sano y enfermo, etc.; partícula, y sintaxis. Tras la sintaxis (folios 190r-241v) viene el largo «apéndice» con diversas anotaciones y tablas de nombres de acción y de plurales, y un apartado final sobre el «*kalām* u oración».

En cuanto al título, ya dijimos que, al carecer de portada, no lo lleva. Zarco Cuevas y Sánchez Pérez le dan el de *Gramática arábigo-castellana* (Zarco escribe «arabigocastellana»). No obstante, en el epígrafe del folio 48v se lee: *Gramática de la lengua Arábigo-erudita;* en el del folio 129v: «Parte segunda de la Gramática Arábigo-erudita»; y en los de los folios 187r y 190r: «Libro Quarto» y «Libro Quinto», respectivamente, «de la *Gramática Arábiga».* El título sería, pues, uno de los tres siguientes: *Gramática de la lengua arábigo-erudita, Gramática arábigo-erudita* y *Gramática ará-*

---

(11) Es decir: *wāʾ* en *rafʿ* o nominativo.

(12) O sea: *yāʾ* en genitivo.

(13) Es decir: en el *naṣb* o acusativo.

(14) Véase su artículo citado, p. 452.

(15) Se refiere a la naturaleza de las letras del alifato.

(16) Es decir: la pronunciación.

(17) O sea: primitivo o derivado.

biga. Personalmente nos quedaríamos con el primero: *Gramática de la lengua arábigo-erudita.*

Con respecto a la datación del códice, del que Zarco Cuevas escribe —como vimos al comienzo—: «letra de [l] siglo XVIII o principios del XIX», debemos puntualizar que el año exacto de su redacción aparece en un pasaje relativo al valor numérico de las letras árabes (folio 10v), donde el autor dice: «[...] y si se quiere escribir con letras el año en que estamos de 1783, [...]». El 1783 sería, pues, el año en que se compuso la obra o, al menos, esa primera parte de la misma, parte que, en nuestra opinión sería, como hemos intentado demostrar, posterior al resto de aquélla. Y aquí surge la dificultad con que decíamos haber topado respecto de la autoría, pues estos datos cronológicos plantean un serio problema acerca de ésta.

En efecto, si la obra fue escrita en el año 1783, por una parte Patricio de la Torre no tenía entonces más que 23 años y, por otra —y aquí radica la dificultad más embarazosa—, nos consta que, como queda dicho, no pasó a Madrid a iniciarse en el árabe hasta el año siguiente: ¿cómo pudo, a tenor de esto, ser el autor de una *Gramática de la lengua arábigo-erudita?*

Personalmente tenemos por seguro que no fue Fr. Patricio quien compuso dicha *Gramática;* es más, por las averiguaciones que venimos realizando en torno a ella y por algunas que estamos efectuando en torno a otra, que alguien ha dado por anónima y que yace arrinconada en los plúteos de cierta biblioteca de provincia, creemos poder aventurar que las dos son copias de una misma obra y que su autor no es otro que el catedrático de «lengua arábigo-erudita» y profesor de Patricio de la Torre en los Reales Estudios de San Isidro, don Mariano Pizzi y Frangeschi (t 1791), tristemente célebre por su espurio *Tratado de las aguas medicinales de Salam-Bir que comúnmente llaman de Sacedón, escrito en lengua árabe por Agmet-Ben-Ab-Dala, médico de Toledo en el año de 1504. Traducido al idioma castellano e ilustrado con varias notas, para su mayor inteligencia [...],* publicado en Madrid en 1761, pero de quien consta que compuso varias gramáticas árabes (18), aunque tal vez no se pueda descartar que otros hayan tenido en ellas más parte que él, como se ha dicho (19).

---

(18) Sobre ellas puede verse Lucien BOUVAT, «Sur quelques manuscrits de la Société Asiatique relatifs à l'Espagne», *Revue Hispanique* 15 (1906), 721-739. En las páginas 738 y 739 habla de un *Compendio de la Gramática Arabe, que, para el breve adelantamiento de sus discípulos compuso el Dr. D. Mariano Pizzi, Profesor Regio Matritense año 1780,* y puntualiza que, además de esta fecha, aparecen en ella otras dos: 1783 (en el título árabe) y 1785 (en el colofón). Menciona, asimismo, otra redacción más completa de la misma obra, fechada en 1782. Y alude a una tercera versión —cuyo paradero desconoce—, fechada en 1784. Como se ve, todas estas gramáticas son de los mismos años que la de El Escorial.
Parecidas referencias encontramos en el artículo de Ron de la Bastida (pseudónimo de Rodríguez-Moñino): «Los manuscritos árabes de Conde (1824)», *Al-Andalus* 21 (1956), 113-124, especialmente las páginas 119, 123 y 124.
Y en la Real Academia de la Historia se conserva otra gramática árabe de Pizzi, ésta en metro castellano.

(19) Véase lo que de su presunta explotación de ciertas personas para la composición de sus trabajos dicen Juan L. CARRILLO y M.ª Paz TORRES en su estudio: *Ibn al-Baytar y el arabismo español del XVIII. Edición trilingüe del prólogo de su «Kitab al-Chami»,* Benalmádena-Málaga, 1982.

LITERATURA ÁRABE Y LITERATURA FRANCESA EN LA EDAD MEDIA

Por
ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES

Con frecuencia se han señalado influencias de la literatura árabe en la literatura española, aunque muchas veces se han aceptado tales influjos con reticencia o incluso han sido negados.

A pesar de todo, y elevando aún más el tiro, creo que la influencia del árabe en la edad media no se limita a España o a Sicilia, las dos zonas europeas que estuvieron dominadas por los árabes, sino que, se quiera o no, Europa entera en la edad media estuvo dentro de la órbita cultural árabe entonces superior a la occidental.

A veces he dicho, medio en broma, a algunos colegas franceses que, en el medioevo, África no empieza en los Pirineos, sino cuando menos en el Rin, y, en uno de sus últimos trabajos, Paul Zumthor repite esta afirmación conmigo, pero extendiendo hasta el Elba o más allá la frontera africana (1).

Sin embargo se debe insistir sobre esta cuestión, porque a muchos eruditos les cuesta aceptar las posibles relaciones entre la cultura árabe y la cultura europea, aunque ello implica una contradicción respecto a la dialéctica histórica. Es inconcebible, en efecto, que la civilización árabe, muy superior a la europea del medioevo, no haya dejado ninguna huella en tantos siglos de convivencia directa o tangencial. Negando este posible influjo, no sólo se comete una injusticia con relación al mundo árabe, considerado así como incapaz de proyectar su riqueza cultural sobre los otros pueblos con los que ha convivido largamente, sino que se desprecia, al mismo tiempo, a la Europa medieval, ciega frente a los tesoros culturales depositados ante sus ojos, e incapaz de comprender y asimilar tanta riqueza.

El prejuicio antiárabe, que todavía ofusca a muchos estudiosos, se basa en la

(1) P. ZUMTHOR: *La lettre et la voix (De la «littérature» médiévale).* París, 1987, págs. 33-34.

falsa creencia de la no comunicación del mundo cristiano con el mundo musulmán. Sin entrar ahora en polémica, recordaré cómo Menéndez Pidal señala dos hechos fundamentales en la historia cultural del Occidente ocurridos en la primera mitad del s. XII, hechos que testimonian la fuerza expansiva de la cultura árabe: un judío converso de Aragón traducía al latín del árabe una colección de cuentos orientales, y su obra, titulada *Disciplina clericalis,* fue durante varios siglos fuente de inspiración para los cuentistas del mundo occidental, y en sus aguas bebieron los tres máximos representantes del género: don Juan Manuel en España, Boccaccio en Italia y Chaucer en Inglaterra; por los mismos años aproximadamente, a partir del año 1130, el arzobispo don Raimundo de Toledo y el arcediano Gundisalvo de Segovia fundan la conocida escuela toledana de traductores, transfiriendo al mundo europeo el caudal científico árabe (astronomía, matemática, botánica, física, filosofía), que causó el asombro de los escolásticos. Teniendo en cuenta, a título de ejemplo, estos dos grandes sucesos culturales, es imposible negar en un ámbito mucho más amplio las estrechas relaciones entre la literatura árabe y la románica en general.

Habida cuenta de las circunstancias anteriores, voy a señalar aquí, a modo de ejemplo, algunos casos concretos de la influencia de la literatura árabe en la literatura románica de allende el Pirineo.

No voy a tratar aquí del problema de la lírica románica en relación con la lírica árabe, problema ampliamente debatido, y en el que intervienen aspectos discutibles en los que puede operar la subjetividad del crítico. Por eso prefiero limitarme ahora a un análisis comparativo de términos que presentan, a mi juicio, un carácter más objetivo, como ocurre generalmente en la literatura narrativa.

Respecto a la épica, en otra ocasión he señalado una serie de motivos temáticos que, según creo, han pasado desde la narrativa épico-caballeresca árabe a los cantares de gesta románicos (españoles, franceses o galo-itálicos) (2). No voy a insistir aquí sobre esa cuestión. De otro lado, son frecuentes los cantares de gesta franceses en relación con temática hispánica o andalusí. En Toledo, por ejemplo, se escribió, como señala R. Menéndez Pidal, la famosa gesta francesa del *Mainet* o «Mocedades de Carlomagno», a la cual se transfieren, referidos al emperador francés, episodios de la leyenda árabe sobre los amores de Alfonso VI de Castilla y la mora Zaida, lo mismo que en la versión franco-italiana designada con el título de *Karleto* (3). La gesta del *Anseïs de Cartage* reelabora la leyenda española de la pérdida de España en la época del rey Rodrigo (4), leyenda que a su vez era, sin duda, de origen árabe (5). A través del *Anseïs* la leyenda andalusí emigró a Italia, en donde, en

---

(2) Véase ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES: «Épica árabe y épica castellana (Problema crítico de sus posibles relaciones)», en *Atti del convegno internazionale sul tema: La poesia epica e la sua formazione* (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1970). Véase ahora, ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES, *Épica árabe y épica castellana* (Barcelona: Editorial Ariel, 1978).

(3) R. MENÉNDEZ PIDAL: *Historia y epopeya,* Madrid, 1934, págs. 267-284.

(4) *Ibíd.,* p. 282; H. BRETT-SCHNEIDER: *Der «Anseï de Cartage» und die «Seconda Spagna»,* Halle, 1937, pp. 31-53; E. VON RICHTHOFEN: *Estudios épicos medievales,* Madrid, 1954, pp. 71-73; *ibíd., Nuevos estudios épicos medievales;* Madrid, 1970, p. 22; M. DEFOURNEAUX: *Les Français en Espagne aux XIe et XIIe siècle,* París, 1949, pp. 282-283.

(5) Cfr. H. KRAPPE: «Une version orientale de la légende de Rodrigue, dernier roi visigoth», en *Bulletin Hispanique,* XVIII, 1926, pp. 176-179.

el siglo XV, inspiró *La Seconda Spagna.* La relación es evidente entre el tema del cantar de gesta francés de *Galliens li Restoré* y el de la leyenda castellana de los *Infantes de Salas,* en lo que concierne al bastardo Mudarra (6), y los dos motivos están en relación con la tradición musulmana (7). Citaré finalmente otros cantares de gesta franceses cuya fuente, según el ilustre romanista alemán E. von Richthofen, es en gran parte hispano-árabe, como *L'Entrée en Espagne,* la *Prise de Pampelune,* la *Siège de Barbastre, Guibert d'Andrenas,* la *Prise de Cordre et de Sebille, Folque de Candie, Gui de Bourgogne,* la *Chanson d'Otinel, Aïol et Mirabel,* etc. (8). La misma *Chanson de Roland,* sino fue escrita en España como quiere J.C. Rusell (9), ha sido, según diversos investigadores, inspirada indudablemente por la historia y la leyenda de Alfonso VI transpuesta sobre un fondo carolingio, opinión sostenida con insistencia por A. de Mandach. Este último pone de relieve la circunstancia, de especial interés a nuestro propósito, según la cual la historia alfonsí, más o menos legendaria, que se encuentra en la poesía épica carolingia, no está vista según las fuentes cristianas sino árabes:

> «Pour comprendre le substrat des récits épiques il faut avant tout consulter *les textes arabes*» (10). «Plus on examine les épisodes de la vie d'Alphonse VI, selon les *chroniques arabes,* plus on y relève de parallèles avec des gestes roncevalliennes» (11).

Y los juglares que componían o reelaboraban gestas francesas tenían plena conciencia de esta impronta hispánica o andalusí. Así, por ejemplo, Adenet le Roi afirma explícitamente al fin de sus *Cléomades,* obra unánimemente considerada de origen árabe:

> v. 10509 Se vos savoir en voulez
> plus avant, *en Espaigne alez,*
> *ou à Toulete ou à Sebile.*
> Je ne sai pas en laquele vile
> de ces II plus tost trouveriez
> l'estoire, se la querries (12).

O el autor anónimo del poema épico de *Amis et Amile,* alabándose de la veracidad de los hechos que relata, se expresa así al comienzo del cantar:

> v. 1 Or entendez, signor gentil baron;
> ... ...
> De tel barnaige doit on dire chanson.
> ... ...
> Ce n'est pas fable que dire vos volons,
> ansoiz est voirs autressi com sermon,

---

(6) R. MENÉNDEZ PIDAL: *La leyenda de los infantes de Lara,* Madrid, 1934, pp. 19-20, 32-33.

(7) Á. GALMÉS DE FUENTES: *Épica árabe...,* pp. 102-103; ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES: «La leyenda de los infantes de Salas y la tradición árabe», en *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica,* Madrid, 1981, pp. 365-388.

(8) E. VON RICHTHOFEN: *Nuevos estudios épicos...,* pp. 30-46, 147-149.

(9) J.C. RUSSELL: «The "chanson de Roland"; written in Spain in 1033?», en *Stud. in Philol.,* XLIX, 1952, pp. 17-24.

(10) A. DE MANDACH: *Naissance et développement de la chanson de geste en Europe. I: La geste de Charlemage et de Roland,* París/Genève, 1961, p. 35.

(11) *Ibíd.,* p. 38.

(12) *Cléomadès,* ed. J. MARCHAND, París, 1925.

car plusors gens a tesmoing en traionz,
clers et prevoires, gens de religion.
Li pelerin qui a Saint Jaque vont
le seven bien, se ce est voirs ou non (13).

Y efectivamente, este célebre poema épico de *Amis et Amile* está íntimamente relacionado con la tradición árabe, como voy a tratar de demostrar rápidamente. Para ofrecer una versión imparcial, he aquí el resumen que realiza Martín de Riquer de dicho poema épico:

> «Amís y Amile nacen el mismo día físicamente casi idénticos, en países diferentes, pero se encuentran los dos en la corte sirviendo a Carlomagno, donde se juran amistad. Andando el tiempo, Amis llega a ser conde de Blaye, y se retira a su castillo; Amile se convierte en el amante de Bélissent, hija de Carlomagno, lo que es descubierto y denunciado por el traidor Hardré. Se decide organizar un duelo judicial para descubrir la verdad, pero Amile, sabiendo con seguridad que es cierta la acusación, y que, consecuentemente, será vencido al tiempo que Bélissent quedará deshonrada, se deja reemplazar en el duelo por Amis, que ha acudido en ayuda de su amigo. Amile huye a Blaye, sustituyendo a su camarada, y Amis resulta vencedor en el combate y mata a Hardré, pero se ve obligado a casarse con Bélissent, pecado por el que será castigado por Dios. Así, parte con ella hacia Blaye a fin de entregarla a Amile, su verdadero amante. Amis paga con la lepra su pecado, lo que le obliga a andar errante como un mendigo hasta que llega al castillo de Amile, quien atiende solícito a Amis hasta que un día conoce, por la revelación divina de un ángel, que podrá curar a su amigo si le baña con la sangre inocente de sus propios hijos. Amile no duda, degüella a sus hijos, y cura la lepra de su amigo, pero entonces se produce un nuevo milagro y resucitan los niños. Más tarde Amis y Amile mueren el mismo día» (14).

Se han buscado para esta leyenda antecedentes folclóricos lejanos en los dominios gérmanico (15), hindú (16) y celta (17), e incluso en la tradición clásica del culto a Cástor y Pollux (18), y J. Bédier, que localiza la leyenda en el monasterio de San Albino de Mortara, en el norte de Italia, concluye, siguiendo su teoría general, que la leyenda de *Amis et Amile* fue una creación de los monjes de San Albino, quienes proporcionaron sus datos a los juglares que recorrían la ruta de los peregrinos franceses a Roma (19).

Pero la realidad es a mi juicio muy diferente, y sin duda mucho más sencilla. La leyenda de Amis y Amile se encuentra ya en la *Historia de los Siete Sabios de Roma,* que reproduce, con amplificaciones, el *Sendebar,* cuya versión árabe aparece citada en el siglo X por Mas'ūdī en sus *Praderas de Oro,* e inserta en las *Mil y una noches.* La versión más antigua que se conserva es la española, mandada hacer por el infante don Fadrique, en 1253, de un original árabe.

He aquí el resumen de la versión de la *Historia de los Sabios de Roma:*

---

(13) *Ami et Amile,* ed. P.F. DEMBOWSKI, París, 1969 («C.F.M.A.»).

(14) MARTÍN DE RIQUER: *Les chansons de geste françaises,* París, 1968, p. 270.

(15) Cfr. P. SCHWIEGER: *Die Sage von Amis und Amiles,* Berlín, 1885.

(16) Cfr. G. HUET: «Amis et Amile, les origines de la légende», en *Le Moyen Âge,* XXXI, 1919, pp. 162-186.

(17) F. BAR: *Les Epîtres latines de Raoul le Tourtier. Étude de sources. La legende d'Ami et d'Amile,* París, 1937.

(18) Cfr. A.H. KRAPPE: «The Legend of Amicus», en *Modern Language Review,* XVIII, 1932, pp. 152-161.

(19) Cfr. J. BÉDIER: *Les légendes épiques,* 2.ª ed., vol. II, París, 1917, pp. 178-206.

> Alexandre, hijo del rey de Egipto, y Luis, hijo del rey de Francia, se encuentran en la corte sirviendo al emperador Titos, «que a todos los reyes del mundo en linaje e cortesía sobrava». Ambos amigos, que se juran amistad, «parecíanse tanto en el gesto e rostro e costumbres que a mala vez podían distinguir el uno del otro». Andando el tiempo Alexandre, por muerte de su padre, es nombrado rey de Egipto, teniendo que abandonar la corte del emperador Titos, mientras que Luis se convierte en el amante de Florentina, hija del emperador, lo que es descubierto y denunciado por Guido, hijo del rey de España, que se halla en la corte del emperador sustituyendo a Alexandre. Ante la denuncia se decide organizar un duelo judicial para descubrir la verdad, pero Luis, sabiendo que es cierta la acusación y que, en consecuencia, será vencido, por consejo de Florentina va a Egipto a buscar a su amigo Alexandre para que le sustituya en el duelo, mientras Luis regirá los destinos de Egipto. Alexandre resulta vencedor en el combate y mata a Guido; después vuelve a Egipto para relevar a Luis, que regresa a la corte de Titos, sin que nadie, salvo Florentina, haya echado de menos su ausencia. Pero Alexandre, por malquerencia de su mujer adúltera, es emponzoñado, con lo que se vuelve leproso. Arrojado del reino, se ve obligado a andar errante como un mendigo hasta que llega al castillo de Luis, ya convertido en rey de Francia por muerte de su padre. Luis le atiende solícito hasta que un día conoce, por revelación divina, que podrá curar a su amigo si lavara su cuerpo con la sangre inocente de sus propios hijos. Luis no duda, degüella a sus dos hijos y limpia la lepra de su amigo, pero entonces «Dios, por su infinita bondad, quiso mostrar otro gran milagro: que quando fueron a la cámara, oyeron cantar a los niños la *Salve Regina*» (20).

Como puede observarse, la historia es idéntica en los dos relatos. Ahora bien, como esta leyenda de los dos amigos no aparece en la versión del *Sendebar*, traducida del árabe por encargo de don Fadrique, se ha supuesto, por algún crítico, como un aditamento de origen occidental en la *Historia de los Siete Sabios*. Sin embargo, aunque en versiones árabes tardías, de los siglos XIV y XV, Chauvin, en los números 234 y 35, señala la presencia de nuestra leyenda, que tuvo difusión en el folclore árabe, pues hoy día reaparece en un cuentecillo bereber, cuyo origen nunca puede ser occidental sino necesariamente árabe. En este cuento, como es lógico, el ambiente heroico y feudal, es sustituido por un ambiente burgués, siendo los dos protagonistas un comerciante y un barbero, a quien aquél, haciéndose pasar por el ángel de la muerte, consigue que una viuda entregue en matrimonio a su hija al barbero, cuyo amor por aquella parecía imposible de alcanzar. Vuelto leproso el comerciante, el barbero sacrifica a su propio hijo, que finalmente reaparece sano y salvo (21).

Recordemos todavía que en Marruecos existe aún la creencia de que la lepra se puede curar con la sangre inocente de un niño sano, creencia que se refleja también en un cuento derviche, publicado por Idris Shah y titulado *La cura con sangre humana,* en el que se refiere que en tiempos del gran Imperio de Bizancio, uno de sus emperadores cayó enfermo de un terrible mal que nadie podía curar, hasta que un sufí aconsejó a los nobles del imperio que el mejor remedio sería que el emperador hiciera uso de su fe, a lo que le respondieron los nobles que el emperador tenía fe, pero que ella no había conseguido efectos terapeúticos. «En ese caso —dijo el sufí— un baño en la sangre de muchos niños menores de siete años curará al emperador». Pero éste rechazó, en un principio, tal propuesta hasta que le forzaron los

---

(20) Véase A. GONZÁLEZ PALENCIA: *Versiones castellanas del «Sendebar»,* Madrid-Granada, 1946, pp. 237-273.
(21) E. LAOUST: *Contes berbères du Maroc,* vol. II, París, 1949, pp. 231-234.

nobles, haciéndole creer que la sangre de unos cuantos niños valía menos que todo el imperio que, con su muerte, sucumbiría. Cuando fueron reunidos en Constantinopla los niños al efecto, el emperador se rebeló definitivamente y dio a conocer un edicto: «Prefiero morir yo, antes de ver morir a los inocentes». Apenas hubo dicho ésto, su enfermedad comenzó a ceder, y pronto estuvo completamente restablecido. Puesto que no tuvo el emperador suficiente fe, algo equivalente a ella fue la causa de su salud (22).

El episodio dramático de la cura de la lepra mediante el baño de sangre de niños inocentes, tema central del cantar de gesta de *Amis et Amile,* es pues de origen oriental y no occidental, lo que prueba en definitiva la fuente de todo el relato.

En otro caso, y también a modo de ejemplo, podemos señalar otro cantar de gesta francés, *El Charroi de Nîmes,* en relación con la tradición árabe (23).

El motivo temático esencial del *Charroi de Nîmes* consiste, como es sabido, en la artimaña ideada por Guillermo de Orange para conquistar la ciudad inexpugnable de Nîmes: a tal fin coloca a sus guerreros en toneles, que ocupan una larga serie de carretas; de esta forma son introducidos en la ciudad enemiga, simulando mercancías, bajo la dirección del propio Guillermo, disfrazado de mercader. Una vez en la ciudad, y bajo consigna establecida, los guerreros salen de los toneles, dominando a los sarracenos de Nîmes, ciudad que cae en poder de Guillermo.

Este motivo temático del acarreo de guerreros, en toneles o sacos, simulando mercancías, y como fórmula noble en la actividad guerrera, es lugar común en la literatura narrativo-caballeresca árabe.

En la grandiosa epopeya persa de Firdusi, titulada *Šāh Namé* o *Libro de los reyes,* desde muy temprano incorporada a la literatura árabe, encontramos ya el tema de la artimaña del carretaje: El padre de Rustām alecciona así a su hijo: «Hoy ha llegado el día para tí de intentar un medio lleno de astucia; tú irás, disfrazado de mercader y con el corazón alegre, conduciendo una caravana de carros, llena de guerreros pero simulando mercancías en los sacos, y obrarás de tal forma que los guardianes de la ciudad no te reconozcan» (24). Posteriormente, el historiador árabe del siglo X al-Ṯa'libī, recoge el motivo temático firdusiano, referido a la conquista de una ciudad de bronce (25). Andando el tiempo, en el siglo XIV, Ibn Jaldūn, el mayor historiador árabe, sin ninguna duda, vuelve a recordar todavía este motivo temático, referido esta vez a la historia de los bereberes de Occidente (26). Pero esta leyenda tiene orígenes mucho más antiguos en el mundo árabe, ya que remonta a los tiempos de la *Ǧahilíyya,* o época preislámica. Referida a este período, el autor de la extraordinaria enciclopedia, titulada *Kitāb al-Agānī* o *Libro de las canciones,*

---

(22) IDRIES SHAH: *Cuentos de los derviches,* Barcelona, Buenos Aires, Méjico, 1985, pp. 101-103.

(23) Para más detalles, véase un trabajo mío anterior, «Le *Charroi de Nîmes* et la tradition arabe», en *Cahiers de Civilisation Médiévale,* XXII, 1979, pp. 125-137.

(24) FIRDOUSĪ: *Le livre des rois,* traducción al francés de J. MOHL, I, París, 1876, pp. 290-293.

(25) AL-THA'ĀLIBĪ: *Histoire des rois des Perses,* edición H. Zotenberg, pp. 328-338.

(26) IBN KHALDOUN: *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale,* trad. Baron De Slane, nueva edición P. Casanova, París, 1925, pp. 416-418.

Abū al-Faraǰ al-Iṣfahānī, del siglo X, cuenta que Quçayr, visir de ʿAmr Ibn ʿAdī, rey preislámico de Ḥīra, aconseja a éste la estratagema del carretaje para arrebatar a Zabbā' o Zenobia su reino y su vida (27). Por la misma fecha aproximadamente, Mas'ūdī, también del siglo X, en su obra de «varia lección», titulada *Murūǰ al-dahab* o *Praderas de oro,* recoge esta leyenda referida a la misma época y a los mismos personajes (28).

De otro lado, esta leyenda del carretaje se halla también difundida en varios tipos de literatura tradicional árabe. En primer lugar, aparece en el género denominado *al-sīra,* voz árabe que significa «conducta, manera de vivir», es decir «gesta», y que hace referencia a las narraciones caballerescas tradicionales, nacidas al calor de los hechos heroicos. En la *Sīra* de los Banū Hilāl encontramos este motivo temático (29). Finalmente en el folclore actual reaparece de nuevo el tema. René Basset recoge el cuento popular en el que se narra la estratagema de Šammār para la conquista de Samarqanda (30).

Este número de ejemplos que he acumulado, prueba la amplia difusión y la autoctonía del motivo temático en la literatura árabe, de la cual lo hubo de tomar, sin duda, la canción de gesta francesa del *Charroi de Nîmes,* pues no es concebible pensar en un fenómeno de poligénesis. Pero es que además, en algunas de las leyendas árabes, existe un relevante detalle, que pone de relieve la dependencia de la canción de gesta francesa respecto al motivo temático árabe, a la vez que explica el discutido epíteto épico, *au Court Nez,* aplicado a Guillermo de Orange en la epopeya carolingia. El hecho ciertamente de que el conde francés fuese chato representa un rasgo irrelevante, que no justificaría, en ningún modo, un epíteto épico que por fuerza debe ser dignificador dado el carácter heroico de la epopeya. Por tal motivo, la crítica no ha sabido dar razón de tal mote atribuido a Guillermo de Orange. La explicación creo que viene dada dentro del contorno árabe en que se desarrolla, como he pretendido demostrar, la canción de gesta titulada *Le Charroi de Nîmes.*

Efectivamente, en las leyendas árabes en que se narra la historia del visir Qusayr y de Zabbā' o Zenobia, transmitidas por el *Kitāb al-Agānī,* Mas'ūdi y Abū-l-Fidā, se cuenta que cuando Qusayr propone al rey de Ḥīra 'Amr la estratagema del carretaje, éste le objeta el riesgo de la operación, toda vez que, aunque disfrazado de mercader, sería reconocido por la reina Zabbā; ante lo cual Qusayr propone al rey de Ḥīra que le corte la nariz, pero 'Amr se niega a infringir una mutilación infamante a su vasallo preferido, y entonces Qusayr, en rasgo heroico, se corta él mismo la nariz. Y esta mutilación no tiene como finalidad únicamente la desfiguración del rostro, sino, en especial, el presentarse ante el enemigo, no como un guerrero afamado, sino como un facineroso, habida cuenta del significado penal que las mutilaciones corporales (de narices, orejas o manos) tienen en el derecho árabe de la *ǰahiliyya* y consecuentemente en el musulmán.

---

(27) *KITAB AL-AGĀNĪ,* ed. Bulaq, 1868-9, vol. XIV, pp. 74-75.

(28) AL-MAS'ŪDĪ: *Les prairies d'or,* ed. y trad. C. BARBIER DE MEYNARD y PAVET DE COURTEILLE, vol. III, París, 1861, pp. 195-199. Véase ahora la nueva edición revisada y corregida por CH. PELLAT, vol. II, París, 1965, pp. 399-401.

(29) Cfr. S. PANTUČEK: *Das Epos über den Westzug der Banū Hilāl,* Praga, 1970, p. 59.

(30) Cfr. R. BASSET: *Mille et un contes, récits et légendes arabes,* París, 1926, p. 301.

Dentro de este contexto social, y como una prueba más de la transferencia de leyendas y realidades históricas del mundo árabe al mundo occidental, hemos de situar, sin duda, el epíteto *au Court Nez,* de Guillermo de Orange de acuerdo con la tradición en que se desarrolla el poema. Si en la transmisión tradicional se ha diluido el motivo originario, resta en el *Charroi de Nîmes* un recuerdo claro, ajeno por otra parte a las prácticas jurídicas occidentales, del significado infamante del tajo de la nariz. Cuando, en un intento de reconocimiento, el rey Otran de Nîmes cree ver a Guillermo de Orange en el supuesto mercader del carretaje, el conde cristiano da la siguiente explicación:

v. 1.232 «Sire, dist il, envers moi entendez.
De cele chose que vos ci demandez
vos dirai gé volantiers et de grez.
Quant je fui juenes, meschins et bachelers,
si deving lerres, mervelleus por embler,
et engingnierres; onques ne vi mon per.
Cupoie borses et gueilles bien fermez,
si m'en repristrent li mestre bacheler
si marcheant cui ge avoie enblé;
a los couteaus me creverent le née,
puis me lessierent aler a sauveté,
si commençait cest mestier que veez (31).

Naturalmente, la mutilación de la nariz, como penalidad del latrocinio, está dentro de la estructura sociológica del mundo musulmán y lejos de las tradiciones occidentales, lo que prueba, sin duda, según indiqué anteriormente, la dependencia del poema francés.

Creo que estos ejemplos, así como las afirmaciones generales que he hecho con anterioridad, son suficientes para reconocer hasta qué punto está arabizada la épica francesa.

Pasando ahora a otro género de la narrativa, el de los *fabliaux,* podemos, siempre a modo de ejemplo, analizar rápidamente los siguientes casos:

El eminente teólogo, pensador original, místico y reformador religioso Al-Gazālī, conocido en el mundo hispánico con el nombre de Algacel, recoge en el capítulo final, dedicado al «Amor de Dios», de su *Kīmiya' al-sa'āda* o la «Alquimia de la felicidad», un notable cuentecillo, sin duda de origen tradicional (32). Tal relato dice así, en traducción lo más literalmente posible:

> «Cierto basurero o estercolero entró en la calle de los perfumistas, y, oliendo las dulces especias, cayó desmayado sin sentido. La gente acudió a su alrededor y roció su rostro con agua de rosas y aplicó el azmicle a su nariz, pero cada vez empeoraba su situación. Finalmente, pasó por allí un individuo, que en otro tiempo había sido él mismo basurero, colocó un poco de estiércol debajo de la nariz del hombre desmayado, y éste revivió instantáneamente, exclamando, con aspecto de satisfacción: ¡Por Dios! ¡ésto es perfume de verdad!».

---

(31) Edición de G. DE POERCK y R. ZWAENEPOEL: *Textes et traitement automatique,* Pacy-sur-Eure, 1970.

(32) Para más detalles, véase ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES: «Un conte de Al-Ghazālī et le fabliau français *Du vilain asnier*», en *Romance Philology,* XXXIX, 1985, pp. 198-205.

Este cuentecillo de Algacel, sin duda tradicional, ofrece una identidad temática con el *fabliau* francés *Du vilain asnier.* Es éste uno de los más cortos fabliaux, por lo que no necesito casi hacer un resumen para ver la correspondencia. He aquí el relato:

> Ocurrió una vez en Montpellier que un villano, que acostumbraba a transportar estiércol con dos burros, entró un día en la ciudad, siguiendo a los asnos, que llegaron hasta la calle de los especieros o perfumistas. Cuando olió las especias cayó desmayado inmediatamente. La gente asustada no sabía que hacer, hasta que un buen hombre, que antes había sido estercolero, dijo que lo curaría si le pagaban con buena moneda. Le pagaron veinte sueldos, y el buen hombre cogió una pala, la cargó con el estiércol que transportaban los asnos, y la acercó a la nariz del villano desmayado. Cuando éste sintió los efluvios del estiércol y perdió el olor de las hierbas, abrió los ojos, muy contento por haberse curado, y juró que jamás volvería a tal lugar.

El *fabliau* francés termina con una despiadada moraleja:

> Et por ce vos vueil ge monstrer
> que cil fait ne sens ne mesure
> qui d'orgueil se desennature:
> Ne se doit nus desnaturer.

La correspondencia entre ambos textos es evidente y no es preciso insistir en ella. Únicamente señalaré aquí que un detalle importante, común a los dos relatos, el de la calle de los especieros o «sūq al-'attārīna» (la «rue as especiers» del texto francés) nos sitúa más en el contexto de una ciudad árabe que en el de una ciudad europea, por lo que parece obvia la dependencia del *fabliau* francés respecto al texto árabe.

En el plano sintáctico, el cuentecillo árabe, que proporciona la motivación o motivaciones de la acción o de las acciones, tiene el valor de una oración «atributiva», en la que el predicado sólo representa una cualidad del sujeto (el basurero está avezado de malos olores, lo que implica que los buenos olores le perturban y que sólo puede recobrar las fuerzas al experimentar de nuevo el olor del estiércol). El carácter «atributivo» del relato de Algacel viene puesto de relieve por la conclusión del mismo: «¡Por Dios! ¡ésto es perfume de verdad!». Y no hay otra deducción.

Frente a esta situación, el *fabliau* francés es un relato «predicativo», en el que se expresa un fenómeno, una transformación en la que el sujeto participa, que comporta un verbo *transgredir,* «transitivo» en relación al sujeto. Es decir, bajo el impacto de una serie de transformaciones (intensificación del motivo de los asnos, representación irónica del salvador), el *fabliau* francés; no se contenta, como el cuentecillo árabe, con descubrir una situación determinada, sino que aporta la «transgresión»: puesto que el basurero ha osado desviarse de su ocupación habitual, ha tratado de modificar su naturaleza, debe por ello sufrir un castigo, lo que se expresa claramente en la despiadada moraleja, que antes he citado.

En la colección de cuentos árabes titulada el *Sendebar* o *Libro de los engaños* aparece un cuentecillo, que indiscutiblemente está en relación con otro *fabliau* francés conocido por el título de *Auberée,* nombre de la alcahueta protagonista del relato (33). He aquí el argumento del relato árabe:

---

(33) Sobre este motivo véase un trabajo mío, más pormenorizado, «El *Libro de los Engaños* y el fabliau francés de *Auberée*», en *Homenaje al profesor Luis Rubio.* I, Universidad de Murcia, 1990, pp. 431-439.

Un joven enamorado de una vecina recién casada acude a una alcahueta para conseguir sus pretensiones. La vieja le propone ir a la tienda del marido, que es mercader, para comprarle un paño especial que el comerciante tenía en gran estima. Una vez hecha la compra el joven llevó el paño a la vieja, que lo quemó en tres lugares. Con el paño debajo del brazo la alcahueta fue a casa de la mujer del comerciante, y hablando con ella metió el paño debajo de la almohada de la cama matrimonial. Cuando vino el mercader tomó la almohada para reposar sobre ella, y encontró el paño, pensando que el que lo compró era amigo de su mujer y que se le había olvidado allí el paño. Se levantó el comerciante, golpeó a su mujer y la echó de su casa. Entonces cubrió su cabeza la mujer y se fue a la casa de sus parientes. La vieja alcahueta, que estaba al tanto, la fue a visitar, haciéndola creer que un hechizo era la causa de su mal, pero le da un buen consejo: «En mi casa hay un hombre —dice la vieja— de los sabios del mundo, que te curará». Y llevó la alcahueta a la mujer del comerciante a su casa, y la metió en la habitación en que estaba el joven, que se dirigió a ella y yació con ella. Pero la mujer, con miedo y con vergüenza, se calló. Sin embargo, una vez satisfecho el deseo del joven, había que deshacer el entuerto, y la alcahueta ordena al joven que se haga el encontradizo con el comerciante al que compró el paño, «el cual —añadió la vieja— te llamará y te preguntará por el paño, a lo que tú deberás responder que lo pusiste cerca del fuego y se te quemó por tres lugares, por lo que lo diste a una vieja para que te lo zurciera, de la cual vieja no volviste a saber más». «Entonces —continúa la alcahueta— yo me haré la pasadiza por ese lugar, y di tú: —Aquella fue a la quien yo di el paño, y llámame, que te excusaré de todo». Lo hicieron así, y cuendo el joven llamó a la vieja ésta dijo al comerciante: «A buena fe, este mancebo me dio un paño para zurcir, y entré con él bajo mi manto en tu casa, y en verdad no sé si se me cayó allí o en la calle». A lo que repuso el comerciante: «Yo lo hallé; toma tu paño y vete en buena ventura». Entonces fue el mercader a su casa y envió a por su mujer, y la rogó que le perdonase, y ello lo hizo así (34).

El *fabliau* francés, emparentado con el cuento del *Sendebar* es un relato extenso de 666 versos, cuyo resumen es como sigue:

Un rico burgués de Compiègne ama a una joven vecina de escasa fortuna, por lo que el padre se opone a la boda. Mientras tanto la joven se casa con un viudo rico. Nuestro joven amante desesperado acude a la alcahueta, llamada Aubéree, oficialmente costurera. La vieja le promete al enamorado alguna entrevista galante con la muchacha, si aquél le deja su hermoso *surcot,* especie de chaleco o jubón. La vieja, provista del *surcot* va a casa de la joven esposa a la que entretiene con vana palabrería, hasta conseguir ser introducida en el dormitorio conyugal, donde coloca el *surcot,* junto con una aguja y un dedal, debajo de la colcha. Cuando el marido vuelve a casa, va a descansar a su cama, en donde encuentra el *surcot.* Este descubrimiento le hace pensar al marido en la infidelidad de su mujer. Ante estas sospechas, y sin mediar palabra, el marido echa a la calle a su mujer. Auberée, atenta a la situación, se hace la encontradiza con la joven esposa, y le ofrece su casa, en donde encontrará buena comida, buena habitación, y al galán que la esperaba:

Le vallet est au lit alez,
les la bourjoise s'est coulez.

Y la joven, con miedo y vergüenza, no protestó ni dijo nada.

Al cabo de dos días, cuando suenan los maitines, Auberée acude al lecho en que yacen los amantes:

Or sus! fet ele, bele fille
si en irons a Seint Cornille.

---

(34) A. GONZÁLEZ PALENCIA: *Versiones castellanas del «Sendebar»,* Madrid-Granada, 1946, pp. 37-40.

> En la abadía de Saint-Corneille ordena a la joven que se extienda en el suelo, delante de la imagen de la virgen, en actitud de oración, con una cruz a la cabeza y otra a los pies, y alumbrada alrededor por ocho gruesos cirios, y la conmina a que no se mueva hasta su vuelta.
>
> La vieja corre a casa del marido, llama a la puerta, y cuando el burgués responde, le dice cómo su mujer lleva dos días haciendo penitencia ante el altar de la virgen. El marido acude al monasterio, y se muestra muy satisfecho de que su mujer haya empleado tan piadosamente el tiempo. Pero aún persiste la duda: ¿de dónde procedía el *surcot* misterioso? Pero, cuando sale a la calle, todavía atormentado por la sospecha, oye lamentarse a Auberée:
>
> Trente solz, seinte voire Crois!
> Trente solz, dolente, chetive!
>
> Y el burgués, al oír las lamentaciones, le pregunta por la causa, a lo que responde Auberée: «Un muchacho hace unos días me trajo para zurcir un *surcot,* que había quemado en tres lugares, y yo lo llevaba bajo el manto cuando entré en tu casa a hablar con tu mujer y no sé donde lo he perdido, y ahora el muchacho me reclama una gratificación de treinta sueldos». El burgués, al escuchar estas palabras, entra en su casa, observa el *surcot* efectivamente agujereado, y con la aguja y el dedal dispuestos para zurcirlo. Así la vieja libró al burgués de sus malos pensamientos, y a todos tres sirvió amistosamente (35).

Como puede verse, a través de estos resúmenes, salvando algunos pequeños rasgos, la trama es idéntica en los dos relatos. Los detalles coincidentes, por otra parte, son tantos que no cabe pensar que ambas narraciones hayan surgido con independencia en Oriente y en Occidente. Ahora bien, como la versión árabe más antigua que conocemos es del siglo X, incluida, como indiqué anteriormente, en *Las mil y unas noches,* muy anterior, por tanto, al *fabliau* francés, el camino recorrido, lo que está, por otra parte, de acuerdo con la historia cultural, no es otro que el que va de Oriente a Occidente. No obstante esta comprobación no implica que el *fabliau* francés tenga que ser una deturpación del «original» árabe, como suponían para casos análogos J. Bédier y la crítica positivista. Por el contrario, es evidente que el autor del *Auberée,* en su nueva «escritura» del relato, ha conseguido una obra maestra. Como he señalado para el ejemplo anterior, un cuentecillo árabe «atributivo», se ha transformado en un bello relato «predicativo», en donde se encuentran reunidas las mejores características de los *fabliaux:* re-creación perfecta, desarrollo hábil de cada escena, manejo vivo del diálogo, relatos conseguidos y «petits faits vrais».

En otro caso, E. Laoust publica y traduce al francés un curioso cuento bereber, que por su brevedad puedo recordarlo aquí íntegramente:

> Un hombre vivía con su mujer y un hijo pequeño del producto de la caza. Todos los días cazaba tres perdices, la suya, la de su mujer y la del niño. Pero un día, sin embargo, capturó cuatro perdices, y cuando volvió a su casa se encontró ante su puerta un hombre que le pidió hospitalidad: «Seas el bienvenido, le dijo el cazador, la bondad te ha precedido generosamente». Entraron en la casa; la mujer peló las perdices, las limpió y las echó en la cazuela. El marido se levantó y dijo al forastero: «Vamos a rezar a la mezquita, mientras se prepara nuestra cena».
>
> Cuando partieron, el niño se durmió en el regazo de su madre. Enseguida las perdices estuvieron guisadas. La mujer las retiró del fuego y permaneció a la espera de su marido y del huésped. Pero, como éstos tardasen, pensó para sí: «Mi hijo duer-

(35) Sigo la versión de GUY RAYNAUD DE LAGE: *Choix de fabliaux,* París, 1986, pp. 15-35.

me, voy a comer su perdiz y la mía». Comió, pues, su perdiz y la de su hijo, y reservó las otras dos. Pero un poco después volvió a decirse a sí misma: «Sospecho que nuestros vecinos han retenido al huésped en su casa». Y comió, pues, su perdiz, reservando la de su marido. Al tardar este último en llegar, se dijo la mujer: «Sin duda ha ido a ver a su madre; es inútil esperarle». La mujer cogió su perdiz y la comió.

Al poco tiempo, el niño se despertó y comenzó a llorar, puesto que su madre no tenía nada que ofrecerle para comer. En esta situación, el invitado llegó, y, al observar al niño, preguntó a su madre: «¿Por qué llora?». «Según nuestra costumbre, dijo la madre, cuando un huésped nos visita le cortamos las orejas y se las damos al niño para que se calle». Al oír estas palabras, el huésped salió rápidamente y emprendió la huida. El marido entró a su vez, y, viendo que el niño lloraba, preguntó: «¿Qué le ocurre?». «El huésped se ha escapado con las perdices de nuestra cena», dijo la mujer. El hombre, al oír esta acusación, comenzó a perseguir al huésped: «Párate, por favor, le gritó, dame por lo menos una para el niño». No dudando que se refería a su oreja, el invitado corrió aún más, diciendo: «Si tú me alcanzas, eres capaz de cortarme las dos» (36).

Este cuento bereber de Marruecos es, sin duda, de origen árabe, como veremos más adelante. No obstante, sólo conozco una versión árabe moderna, también marroquí (37), pero que se presta menos a nuestro propósito que el cuentecillo bereber. Porque, lo que aquí me interesa, ante todo, es poner de relieve la identidad temática entre el cuento bereber y el *fabliau,* «Le dit des perdriz».

He aquí resumido el argumento del *fabliau* francés:

Un villano caza casualmente dos perdices. Se las da a su mujer para que las cocine, mientras él va a buscar al párroco para invitarle a comerlas. Una vez guisadas las perdices, la mujer glotona no se resiste a probar algunos bocados, y después se asoma a la calle, y al comprobar que no aparecen el cura y su marido, acaba comiéndose íntegras las dos perdices. Al poco tiempo aparece el marido que pregunta por las perdices, a lo que le responde su mujer que, puesto que ya están guisadas, que coja el cuchillo y salga al patio a afilarlo para poderlas trinchar cómodamente. Mientras tanto aparece el cura, que abraza dulcemente a la mujer, y ésta le dice: «Señor, huya, huya; vea a mi marido que está en el patio, afilando el cuchillo, para cortarle los testículos». Ante esta amenaza el cura sale corriendo, mientras la mujer llama a su marido para decirle que corra tras el cura, que ha robado las perdices. El marido, con el cuchillo en la mano, corre detrás del cura. Cuando éste ve detrás de sí al villano, no duda de las intenciones denunciadas por la mujer y arrecia la carrera hasta esconderse en el monasterio (38).

Al establecer una relación entre diferentes textos, es preciso distinguir dos planos diferentes; de un lado, la «estructura implícita», la «estructura narrativa profunda» o el «tema», y, de otro lado, la «manifestación de la estructura», las «unidades semánticas manifestadas» o el «desarrollo narrativo», según la terminología que se quiera adoptar. Es evidente, que en lo que se refiere al primer plano (la estructura implícita, la estructura narrativa profunda o el tema) los dos relatos (el del cuentecillo bereber y el del *fabliau* francés) son idénticos, lo que asegura la relación de casualidad.

Ahora bien, frente al cuento árabe y bereber, el *fabliau* francés intensifica irónicamente los rasgos de la mujer, que conducen a una despiadada moraleja antifeminista:

---

(36) E. LAOUST: *Contes berbères du Maroc,* París, 1949, pp. 56-57.

(37) G.S. COLIN: *Chrestomatie marocaine,* París, n. XXVII, p. 12.

(38) Sigo la edición de GUY RAYNAUD DE LAGE: *Choix de fabliaux,* París, 1986, pp. 93-98.

150 Par essample cis fabliaus dist:
fame est fete por decevoir,
mençonge fet devenir voir
et voir fet devenir mençonge.

Y aquí está la diferencia sustancial entre los distintos relatos. Como ya he señalado anteriormente, la narrativa árabe como, por ejemplo, los cuentos de *Las mil y una noches,* es, generalmente, «asicológica» y se caracteriza por su valor «atributivo». Tal es el caso del cuento árabe y bereber, que ahora nos ocupa. En el plano sintáctico, que realiza la motivación de la acción, el cuento bereber tiene el valor de una cualidad del sujeto. Frente a esta situación, el *fabliau* francés es un relato «predicativo», en el cual se expresa un fenómeno, una transformación, en la que el sujeto participa, y que comporta un verbo *transgredir*, «transitivo» en relación al sujeto. Es decir, que bajo una serie de transformaciones (intensificación del carácter de la mujer, glotona y lujuriosa, amante del cura), el *fabliau* francés se convierte en la historia de una «transgresión»; no se contenta, como en el cuento árabe y bereber, con describir una situación determinada, sino que aporta la idea de la «transgresión», tal como se refleja claramente en la implacable moraleja (39).

En todo caso, ¡cuán lejos de la realidad J. Bédier atribuía nuestro *fabliau* a la inventiva de los goliardos, creyendo ver en él claras reminiscencias monacales! (40).

Finalmente, y para terminar, quisiera traer aquí todavía un ejemplo que estimo singular, el del bellísimo *lai* francés del *Oiselet.* Sabido es que los *lais* franceses, sin ninguna restricción, son considerados, en conjunto, como pequeñas narraciones procedentes de la materia bretona, es decir, viejas reliquias del folclore celta. Así, por ejemplo, R. Bossuat, en su célebre manual de bibliografía de la literatura francesa medieval, bajo los epígrafes, «Marie de France et les lais bretons» y «Lais bretons anonymes ou d'attributions diverses», analiza los trabajos sobre estos temas, en donde no faltan naturalmente, referencias a nuestro «lai de l'oiselet» (41). De forma semejante Lagarde y Michard afirman de modo general: «L'intérêt de les *lais* est, pour nous, de rester plus proches du fantastique primitif, issu de l'âme réveuse des Celtes et des Gallois» (42).

Pues bien, veamos que hay de ese espíritu soñador de los celtas y de los galos en nuestro *Lai de l'oiselet.*

El escritor hispano-musulmán al-Šariší (1161-1223), autor de un famoso *Comentario de las Macamas de Hariri,* nos ofrece la brevísima versión de un cuento, que traducido, lo más literalmente posible, dice así:

> Un hombre cazó una alondra. —«¿Qué te propones hacer conmigo?», preguntó ella. —«Yo te mataré y te comeré», respondió. —«Por Dios, yo no serviré para engordarte ni para calmar tu apetito. Si tú quieres, en cambio, yo te enseñaré tres máximas

(39) Para más detalles, podrá verse ÁLVARO GALMÉS DE FUENTES: «Un cuento bereber y el fabliau francés *Le dit des perdriz*», en *Homenaje a Luis L. Cortés Vázquez,* Salamanca (en prensa).

(40) J. BÉDIER: *Les fabliaux. Études de littérature populaire et d'histoire de moyen âge,* 7.ª ed., París, 1969, p. 398.

(41) R. BOSSUAT: *Manuel bibliographique de la lettérature française du moyen âge,* Nedeln/Liechtenstenin, 1971, pp. 140 ss. y 144 ss.

(42) A. LAGGARD y L. MICHARD: *Moyen Âge (Les grands auteurs français),* I, París, 1968, p. 45.

que te serán más útiles que el comerme. De esta forma, yo te diré la primera cuando esté todavía en tu mano; la segunda cuando esté encima del árbol, y la tercera cuando esté encima de la montaña». Dijo el hombre: —«De acuerdo». La alondra, que el cazador tenía en la mano dijo entonces: —«No deplores lo que se te ha escapado». Al instante el cazador soltó la alondra. Cuando estuvo encima del árbol, dijo: —«No creas lo que no puede ser». Cuando la alondra finalmente ganó la cima de la montaña, gritó: —«Desgraciado, si tú me hubieras matado, habrías encontrado en mi molleja una perla que pesa veinte onzas». Al oír estas razones, el cazador se mordió los labios, lanzó un suspiro y dijo al pájaro: —«Dame la tercera máxima». Dijo la alondra: —«Tú has olvidado ya la dos primeras». Dijo el hombre: —«¿Cómo es eso?». Contestó el pájaro: —«¿No te dije yo que no lamentases lo que se te ha escapado? Ahora bien, tú deploras el haberme perdido. Yo te he dicho igualmente: no creas lo que no puede ser, y sin embargo tú has creído lo que te he dicho, sin tener en cuenta que todo mi cuerpo —carne, huesos y plumas— no alcanzaría el peso de veinte onzas; ¿cómo, pues, podría haber en mi molleja una perla de tal peso?».

Pues bien, el *Lai de l'oiselet,* con deliciosas amplificaciones referidas a la descripción del jardín en el que canta el pájaro, al canto mismo de los pájaros, reproduce con total fidelidad el relato del cuentecillo árabe. Si suprimimos del *lai* francés las referidas amplificaciones, éste quedaría reducido a los siguientes términos:

1 Il avint jadis a un tans,
... ...
3 qu'il estoit uns riches vilains;
... ...
9 il avoit un manoir, si bel.
... ...
20 Et li vergiers qui fu de pris
estoit d'arbres et d'eaue enclos.
... ...
29 Li vergiers fu beaus a devise;
... ...
74 Chanter i venoit uns oiseaus.
... ...
126 Li vilains cui li estres fu
i venoit deus fois par costume
por oïr cele soatume.
... ...
196 Et li vilains, qui remest la,
pense se il le pooit prendre.
... ...
200 En jaiole le meteroit,
si li chanteroi tart et tempre.
... ...
214 «Tel loier a qui vilain sert,
fait li oiseaus, ce m'est avis:
Mal avés fait qui m'avés pris»
... ...
218 —«Ains en avrai mainte chançon,
fait li vilains, de ceste prise».
... ...

233 —«Ja en prison ne chanterai».
—«Par foi, et je vos mangerai
... ...

236 —«En moi povre repast avrés,
quar je sui lasches et petis;
... ...

252 «mais se vos me laissiés aler,
de trois sens vos feroie sage».
... ...

257 —«Se seürté en puis avoir,
fait li vilains, tost le ferai».
—«Tel fiance come je ai,
fait li oiseaus, vos en creant».
Et cil le lait aler a tant.
Li oiseaus sor l'arbre s'en vole.
... ...

271 Si le dist: —«Se tu bien entens,
aprendre porras un grant sens:
Ne croi pas quant que tu os dire»
... ...

288 «Li autres est et bons et beaus:
Ne pleure pas ce qu'ainc n'éüs».
Li vilains ne fu mie mus,
ains respondi par felonie:
—«Tu m'as ta fiance menti.
... ...

330 Et quant li oisillons l'entent,
si dit: —«Je te chasti, vilains,
que *se que tu tiens en tes mains*
ne gietes pas jus a tes piés».
Li vilains fu mout corrociés:
... ...

342 De quant que m'avés ensegnié
estoie je sages devant».
Li oiseaus respont maintenant:
«Par foi, se tu cel sen seüsses,
ja laissié aler ne m'eüsses;
quar si tu m'eüsses tué,
... ...

353 tu ne sés qu'il t'est avenu:
... ...

355 Il a en mon cors une pière,
qui tant est precieuse et chière,
bien est de trois onces pesans».
... ...

362 Quant li vilains entendi ceste,
debat son pis, deront ses dras.
... ...

366 Li oiseaus en fait grant leece,
qui de sor l'arbre l'esgardoit;
... ...

371 puis lui a dit: «Chetis vilains,
quant tu me tenis en tes mains
g'ière plus legiers d'un moisson,
... ...
375 qui ne poise pas demie once».
... ...
382 «Vilains, or en droit prové t'ai
de cel sen que pas nel savoies».
... ...
401 Quant ce out dit, si s'en vola
et de tel eür s'en ala,
qu'ainc puis el vergier ne revint
... ...
409 Li proverbes dit en apert:
Cil qui tot convoite tot pert (43).

Como siempre el relato francés añade una sentencia moral, con lo que convierte la narración árabe simplemente «atributiva» en «predicativa». Sin embargo, el cúmulo de coincidencias es tan grande que, en ningún caso, puede pensarse en un fenómeno poligenético. Pero es que además el cuentecillo árabe lo encontramos en otros textos románicos, estrechamente vinculados con la narrativa oriental. Así, aparece en la *Gesta Romanorum* (n. 167 de la edición de Oesterley), compuesta en Inglaterra en el siglo XIII y que contiene tantos elementos del folclore oriental, en la *Disciplina Clericalis* (n. 22), en el *Libro de los enxenplos* (ns. 53 y 300) y en el *Barlaam y Josafat* (p. 345 de la edición de Gayandos), los tres últimos de origen árabe en su totalidad, y finalmente en el *Caballero Cifar* (p. 259 de la ed. de Charles P. Wagner), muy impregnado de narrativa árabe.

En todo caso, en lo que se refiere al origen de los *lais* franceses, hemos de poner en tela de juicio supuestos generalizados. Frente a vagas afirmaciones como la del «alma ensoñadora de los galos», antes citada y que, sin duda, encierra grandes dosis de *chauvinismo,* yo pediría a los celtistas ejemplos concretos del folclore de los galos, que puedan ser objeto de comparación, como el cuentecillo árabe, que ahora he traído aquí y al que podría añadir otros varios, porque de lo contrario se exponen los celtistas a que desaparezca en sueños el espíritu de los galos, en pro del influjo del folclore árabe.

En conclusión: los ejemplos que he recordado aquí, aunque pocos por razón de la brevedad, creo que son suficientes para poner de relieve dos circunstancias importantes de la actividad literaria francesa de la edad media:

- En primer lugar, la fuerte impronta árabe en la literatura de allende el Pirineo, pues en la edad media, especialmente hasta el siglo XIII, como recordaba al principio, nuestro mundo occidental estaba inmerso en el área cultural del mundo árabe, entonces superior a la europea, y no podemos olvidar a este respecto la afirmación de P. Zumthor, según la cual «la vitalité, l'avidité et la mobilité intellectuelle de l'esprit médiéval associent, en fait, à l'exploitation systémati-

(43) Edición de G. PARIS: *Légendes du Moyen Âge,* París, 1904, pp. 274-291.

que des legs du passé, *une grande perméabilité aux influences exotiques les plus diverses*» (el subrayado es mío) (44).

En segundo lugar, hemos visto que la capacidad re-creadora de la inventiva francesa supo admirablemente asimilar, y ese es sin duda su mayor título de gloria, los materiales extraños, constituyendo con ellos, en una nueva «escritura» aplicada a su propio intento, los géneros autóctonos nacionales de la epopeya, del *fabliau* o del *lai,* porque, como ha señalado T. Todorov (45), es en la «escritura» en donde se crea la unidad; los motivos que el análisis de los temas folclóricos nos dan a conocer, son transformados por la «escritura» del autor de los cantares de gesta, de los *fabliaux* y de los *lais.* Y es precisamente a través de estas transformaciones como podemos captar mejor las leyes que rigen la unidad de los distintos relatos. Del mismo modo, que una palabra extranjera incorporada a otra lengua deja de ser extranjera, bajo el efecto de las necesarias transformaciones fonéticas y morfológicas, de las cuales se deducen más claramente las leyes del vocabulario (46), así los relatos árabes incorporados, a través de las transformaciones analizadas, a la narrativa francesa se integran plenamente, por la nueva «escritura», a las leyes que gobiernan el universo narrativo de la literatura francesa medieval.

(44) P. ZUMTHOR: *Essai de poétique médiévale,* París, 1972, p. 75.
(45) T. TODOROV: *Grammaire du Décameron,* La Haye-París, 1969, p. 12.
(46) *Ibíd,* p. 25.

CUENTOS SEMIINÉDITOS DE NAŶĪB MAḤFŪẒ*

Por
MARCELINO VILLEGAS

Según los trabajos de ʿAbd al-Muḥsin Tāhā Badr, *ar-Ruʾya wa-l-adā. Naŷīb Maḥfūẓ* (Dār al-maʿārif, El Cairo, 1984, 3.ª ed., pp. 405-408) y de Ḥasan al-Bandārī, *Fann al-qiṣṣa l-qaṣīra ʿinda Naŷīb Maḥfūẓ* (Maktabat al-anglo al-miṣrīya, El Cairo, 1988, 2.ª, pp. 363-368). Naŷīb Maḥfūẓ publicó entre 1932 y 1946, en varias revistas, 48 cuentos no recogidos luego en ninguna de las colecciones que ha dado a la estampa a partir de 1948. En el mismo caso están otro escrito en colaboración con Ṣāliḥ Ŷawdat y ʿAbd al-Ḥamīd Ŷ. as-Saḥḥār y aparecido en 1950 y dos más de 1963 (al-Bandārī, op. cit., pp. 370-371). Son, pues, 51 relatos de Naŷīb Maḥfūẓ de los que hasta ahora sólo teníamos referencias vagas hechas por el autor en entrevistas, y de difícil acceso.

Durante dos breves estancias en El Cairo, en marzo y octubre de 1989, emprendí la busca de los cuentos mencionados. En contra de lo que esperaba no ha sido fácil dar con ellos, ya que las colecciones de las revistas donde se imprimieron no se conservan completas ni en Dār al-kutub ni en la biblioteca de la universidad americana. Por otra parte, ciertos volúmenes están en tan mal estado que no se prestan ya o no se prestan para hacer fotocopias, cosa que me ha supuesto copiar a mano 11 cuentos.

Acertadamente dije en la introducción a mi tesis doctoral que, al tratar ciertos temas de literatura árabe contemporánea, uno cree estar trabajando sobre obras medievales cuyos manuscritos han soportado mal el ataque del tiempo.

Los resultados que por ahora he obtenido no son exhaustivos, pero bastan para tener una idea del carácter, calidad e interés que tiene esa parte de la obra de Naŷīb Maḥfūẓ.

---

*Los trabajos sobre Naŷīb Maḥfūẓ que publico en este número se han realizado gracias a una ayuda de viaje concedida por el I.C.M.A.

He podido copiar o fotocopiar 28 de los 48 cuentos de entre 1932 y 1946, el de 1950 y los dos de 1963 (de éstos tuvo la amabilidad de proporcionarme copia Sāmī Jašaba, redactor jefe de la sección de cultura de «al-Ahrām», que es donde están publicados). 31 en total.

El primero de los 20 que no he conseguido, «Fatra mina-š-šabāb» («as-Siyāsa», 22-7-1932; ver Badr, op. cit., p. 405) es impugnado por al-Bandārī (op. cit., p. 5), pues al parecer no se ha encontrado en ese lugar. Sólo cabe esperar que alguien de con él y lo haga público.

Ocho de los restantes aparecieron a lo largo del primer año de vida de «al-Maŷalla l-ŷadīda l-usbūʿīya». Sus títulos y fechas de aparición son los siguientes:

2-1: «Ṯaman aḍ-ḍaʿf» (n.º 6, 3-8-1934).
3-2: «Adilla l-ittihām» (n.º 12, 4-9-1934).
4-3: «Wafā'» (n.º 15, 5-10-1934).
5-4: «Ma'asāt al-gurūr» (n.º 17, 19-10-1934).
6-5: «Mulūk ŷawf al-arḍ» (n.º 19, 2-11-1934).
7-6: «al-Ḥulm wa-l-yaqẓa» (n.º 23, 30-11-1934).
8-7: «al-Baḥṯ ʿan zawŷa» (n.º 25, 14-12-1934).
9-8: «al-'Arrāfa» (n.º 32, 1-2-1935).

Siguiendo la cronología vienen luego tres cuentos de la revista «Maŷallatī», a saber:

10-1: «Ṯabḥaṯ ʿan zawŷ» (11-7-1937).
11-2: «Qināʿ al-ḥubb» (10-8-1937) (1).
12-3: «Ṯaman al-umūma» (8-1-1938).

He podido ver el segundo en Dār al-kutub, pero al ir a copiarlo en otra visita el volumen de la revista no apareció.

Los seis cuentos que siguen fueron publicados en la revista «Sāʿa 12». Figura en los ficheros de Dār al-kutub, pero no conseguí ver ningún ejemplar porque, o no se da en préstamo o están mal conservados o han desaparecido. Los cuentos de Naŷīb Maḥfūẓ que aparecieron en ella son:

13-1: «al-Amānī aḍ-ḍāʾiʿa» (n.º 7, 2-7-1942).
14-2: «Gāba l-qiṭṭ» (n.º 15, 27-8-1942).
15-3: «Mawʿid garām» (n.º 25, 5-11-1942).
16-4: «al-Ḥulm bi-sūq al-'ayš» (n.º 31, 4-2-1943).
17-5: «al-Kalima al-ajīra» (n.º 40. 24-6-1943).
18-6: «Mi'at ŷunayha» (n.º 43, 15-7-1943).

En «aṯ-Ṯaqāfa» hay uno:

19-1: «Baʿda 'ašara aʿwām» (n.º 155, 16-12-1941).

Queda, por último:

20-1: «Imraʾ fī raŷul», aparecido en «Cleopatra» (Kliyūbātra, n.º 1, 26-8-1946).

---

(1) En la colección *aš-Šaytānyaʿ'iz* (1979) hay un cuento titulado «al-Ḥubb wa-l-qināʿ» (pp. 143-187).

Badr (op. cit., p. 408) da el título como lo transcribo, al-Bandārī (op. cit., p. 369) dice «Mar'a fī raŷul» y en nota se opone a la otra forma, que parece a todas luces la correcta. Cabe la posibilidad de que sea *mir'ā* y no *mar'a,* pero como ninguno de los dos comenta el relato no podemos saberlo por ahora. En todo caso Naŷīb Maḥfūẓ no es dado a la falta de respeto a la gramática. Sí coinciden Badr y al-Bandārī en los datos de publicación. Sin embargo, en ese lugar no hay impreso un cuento de Naŷīb Maḥfūẓ, sino de Ibrāhīm ʿAbd al-Qādir al-Māzinī.

Los 28 cuentos de estos años que he podido leer refrendan en conjunto la capacidad selectiva y el gusto de ʿAbd al-Ḥamīd Ŷ. as-Saḥḥār, que fue quien determinó el contenido de *Hams al-ŷunūn* (véase Ŷamāl al-Gītānī, *Naŷīb Maḥfūẓ yataḏakkar,* Dār al-masīra, Beirut, 1980, p. 38). A mi modo de ver sólo se le pasó un cuento que puede considerarse perfecto y otros cuatro muy notables. De los otros 23 hay 12 que tienen aproximadamente los mismos defectos y virtudes que los cuentos más flojos aparecidos en *Hams al-ŷunūn* y 11 que merecen justamente el olvido, cuentos de aprendizaje a veces equivocados, a veces torpes y a veces decididamente mal hechos.

Voy a examinarlos brevemente uno a uno, empezando por los peores y acabando en los mejores. Dentro de cada grupo (olvidables, inseguros, conseguidos) comentaré los cuentos por orden cronológico, ya que se advierte cierta progresión al paso de los años (sobre todo en el segundo grupo). El cuento que considero perfecto lo pongo aparte.

Los 11 cuentos que virtualmente carecen de interés, salvo por ser Naŷīb Maḥfūẓ quien es, tienen en común orientación filosófica conjugada con elementos de crítica social y de costumbres. Todos padecen de pobreza fabuladora y puede decirse que son puros ensayos precariamente novelados. Lo más notable en ellos es ya la soltura y flexibilidad de la expresión, aunque afeada por un rasgo que luego mencionaré. Por otra parte contienen varias de las más genuinas obsesiones o temas del autor.

1.— «Ḥikmat al-Ḥamawī» («al-Maŷalla l-ŷadīda l-usbūʿīya», n.º 91, 18-3-1936, pp. 24-25) es uno de esos cuentos que resumen el conflicto de toda una vida en una página. Ambicioso, pero sin carácter. Habla de todo sin profundizar en nada y, lo mismo que el autor, el personaje no se encuentra. La exactitud del tono narrativo, que caracterizará y distinguirá muy pronto la obra de Naŷīb Maḥfūẓ, no aparece aquí y en su lugar hay una voz engolada que trata de disimular sus debilidades hablando alto y de modo redicho.

2.— «Ṯaman zawŷa» («ar-Riwāya», n.º 24, 15-6-1938, pp. 546-552) tiene más de cuento propiamente dicho que el anterior y que casi todos los de este grupo, pero ahí acaban sus virtudes. Como otras piezas de esta época está contado en tres escenas con las que el autor pretende denunciar el carácter enfermizo que en el país tiene el complejo amor/sexo/honor. Éste lo representa en un personaje que, empezando por el físico, resulta ciertamente anómalo, aunque no tanto si se considera que de lo que se trata es de corporeizar una realidad interior. Lo describe así:

> «Ḥamdī era un muchacho de 30 años. Llamaba la atención porque tenía la cabeza demasiado chica, los miembros endebles y el color pálido» (p. 547, columna 2, final).

El cuento es sobre todo una interpelación al lector, interpelación que se hace expresa al final, cuando el autor le pide directamente responsabilidad. La trama y el estilo son efectistas y un tanto insanos ya que mezclan el horror con situaciones picantes expuestas de modo complaciente. El mérito está, quizá, en la relativa franqueza, en haberse atrevido a hablar en público del tema.

Como ya he dicho en otro lugar «Ṯaman zawŷa» contiene materiales incorporados luego a *as-Sarāb.* Igual ocurre con el cuento que sigue.

3.— «Aḥzān aṭ-ṭufūla» («ar-Riwāya», n.º 35, 1-7-1938, pp. 581-584) expone los sentimientos de un irresponsable al morir su padre y hallarse desprotegido (tiene 30 años, dice el narrador, pero sigue viviendo en la infancia). La realización es si cabe más cruda que la de «Ṯaman zawŷa»; por cruda entiendo aquí mal elaborada.

De la lectura se obtiene al menos una certeza: que el problema de la irresponsabilidad y la dependencia inquietaba a Naŷīb Maḥfūẓ por entonces (otros cuentos de esta serie insisten en ello). Le dará tratamiento definitivo en sus novelas del decenio de 1940, en especial en *as-Sarāb* y *Bidāya wa nihāya,* y desaparecerá de su obra con las características que aquí tiene.

4.— «Ḥikmat al-mawt» («ar-Riwāya», n.º 37, 1-8-1938, pp. 761-766) desarrolla el examen que un hombre hace de su vida al saber que padece hipertensión, la enfermedad de que murió en plena juventud su padre, de quien él es vivo retrato. Tras la reflexión rectifica lo que le ha parecido equivocado y cree renacer, pero no tarda en volver a las anteriores inquietudes. El médico que le trata le da una explicación: al examinarla a la luz de la muerte la vida se falsea; sólo una vida terrenal eterna evitaría el miedo y el error.

«Ḥikmat al-mawt» sufre en especial del exceso de conceptos y la pobreza de fábula. De hecho carece de anécdota y todo se reduce a exponer las reflexiones del personaje en estilo indirecto libre. Como otros cuentos que publicó ese mismo año y el siguiente, «Ḥikmat al-mawt» es resultado de la formación filosófica del escritor y de su deseo de hallar «el sentido de la existencia» (al-Gītānī, op. cit., p. 26).

5.— «Mawt al-ḥubb» («ar-Riwāya», n.º 39, 1-9-1938, pp. 816-822) es gemelo del anterior en todos los pormenores indicados. En este caso la idea que conduce la reflexión es el trastocamiento de la vida de un hombre joven que, a raíz de una enfermedad, sufre miedo a la impotencia.

6.— «al-Arāgūz al-muḥzin» («ar-Riwāya», n.º 49, 1-2-1939, pp. 72-78) es un tercer producto de los elementos señalados en los dos anteriores. Lo que aquí expone Naŷīb Maḥfūẓ, utilizando el estilo indirecto libre, son los inconformismos/envidias de un tipo que quiere medrar sirviéndose de la política. Inexistente como cuento es en realidad un artículo de opinión estirado y con exceso de circunloquioss.

7.— «al-Karra» («ar-Riwāya», n.º 51, 1-3-1939, pp. 170-178) tiene más de cuento, aunque poco redunda esto en el resultado. Tiene dos defectos de base; el primero —común a todos los cuentos de estos años— es la presencia de un narrador que hace gala de ver más que nadie y de estar cargado de experiencia y desengañado. Un auténtico maestro ciruela que aquí se dirige directamente a quien tenga su cuento entre manos:

> «Amigo lector, dice, hubiera deseado poder poner fin al relato en este punto. Habría podido así halagar tus buenos y cordiales sentimientos. Sin embargo, ya te he dicho, recuérdalo, que el verdadero autor de esta historia no soy yo, sino los nervios de Ḥamdi» (el protagonista) (p. 178, columna 1).

Maḥfūẓ se burló más tarde de esta manera de escribir. Véase «Zīna» (en *Dunyā l-Lāh,* p. 139).

El segundo consiste en haber utilizado como personaje, con la intención de hacer una requisitoria contra la irresponsabilidad, a un hijo de papá inútil, caprichoso y parásito y a un padre que, aunque se quema las cejas haciendo cuentas, es fuerza viva de una clase caracterizada por lo mismo.

Las cosas están tan claras desde el principio que el narrador hilvana satisfecho los tópicos más manidos sin cerciorarse de su validez.

8.— «ar-Raŷul alladī lā yuqāwimu» («ar-Risāla», n.º 363, 17-6-1940, pp. 1.033-1.036) es también un cuento de verdad. Con maneras de cuadro de costumbres examina el tema de la doble moral sexual del hombre. Contiene observaciones convincentes sobre el narcisismo del protagonista, pero está tan mal construido que pierde toda la fuerza por la falta de unidad. Los hallazgos quedan atropellados y a medio decir. La acción se desarrolla «como quiere el autor» y la suficiencia de tono afantasma personajes, ambientes y hechos, hasta tal punto que uno acaba por preguntarse si Naŷīb Maḥfūẓ tenía idea de lo que quería hacer aquí.

9.— «al-Qay'» («ar-Risāla», n.º 418, 7-7-1941, pp. 882-884) es asimismo un cuento mal construido y además efectista. Parece que persiguiera intimidar y causar sentimientos de culpabilidad. Tiene, sin embargo, una escena consistente y es el momento en que el protagonista espera, espía, busca la verdad, que se oculta detrás de algo vulgar, indiferente y por eso mismo enigmático (una puerta cerrada). Es esta una situación que ha inspirado estupendas páginas a Naŷīb Maḥfūẓ y que también aquí da buenos resultados, aunque entre mucha ganga. Muy depurados, los materiales de base de «al-Qay'» pasaron a formar parte de *al-Qāhira al-ŷadīda.*

10.— «'Ammī Ḥasan» («ar-Risāla», n.º 566, 8-5-1944, pp. 399-400) transcribe el monólogo interior de un hombre que se cree en peligro de cometer incesto y que en realidad tiene tanto miedo a ser rechazado que reprime su deseo hasta sentirse culpable. Se trata de un trayecto entre la confusión y el compromiso y la claridad y la libertad, pero no cuaja porque el personaje carece de voz propia y sus reflexiones resultan amañadas. El cuento no consigue nunca interesar de verdad y menos aún convencer de que es transcripción de emociones íntimas, semiconscientes. Subyacen dos ideas fuertes y muy enraizadas en Naŷīb Maḥfūẓ: 1) El hombre y la mujer son dos universos que conviven sin comunicarse, y 2) La vida emocional suele ser resultado de presiones interesadas que, sobre todo, manipulan ferozmente cualquier sospecha de culpabilidad.

El final de «'Ammī Ḥasan» repite las líneas iniciales con el fin de que el lector perciba cabalmente el camino recorrido por el relato y el sentido y contenido real de una realidad que en principio parecía tener otros. Volverá a utilizar este procedimiento años después, en «al-Ŷabbār» («al-Ahram, n.º 27.460, 16-2-1962; reproducido en *Dunyā l-Lāh,* pp. 177-185).

11.— «Qatīl barī'» («Kliyūbātra, n.º 3, 9-9-1946, pp. 3 y 14) trata de las ironías de la suerte, tema angular en la obra de Naŷīb Maḥfūẓ. Veremos a continuación que, por estos años, lo usó varias veces. Es un cuento dentro de otro y el sentido se produce por la suma de los dos. El primer cuento es funcional y, por así decir, carece de fábula: unos amigos reunidos en día de fiesta inquieren la cara oculta de la realidad y uno de ellos relata la vida (2.º cuento) de un individuo que pasa por donde están. El relator trata de responder así a la inquisición de sus amigos, pero de hecho los sume en confusión mayor. El final de ambos cuentos transcurre unos meses más tarde, al enterarse el grupo de amigos de que el hombre que conocieron entonces ha muerto en circunstancias que le hacen parecer lo contrario de lo que en realidad era.

El narrador de «Qatīl barī'» (título irónico que apunta al final del cuento y a su idea matriz) difiere bastante del que he descrito al comentar cuentos anteriores. En éste resulta más modesto y flexible y la manera de expresarse más matizada y natural. Las descripciones son excelentes, aunque al componer el relato no consigue ver siempre lo esencial.

Examino a continuación los 12 cuentos donde errores y aciertos están más equilibrados, llegando en ocasiones a dominar los segundos. Son cuentos, como ya he dicho, que se sitúan a idéntico nivel que los menos conseguidos de *Hams al-ŷunūn.*

12-1: «Mahr al-waẓīfa» («ar-Risāla», n.º 214, 9-8-1937, pp. 1.312-1.315) tiene ambición de documento y forma de crónica. Muy crítico, busca hacer una requisitoria objetiva evitando aspavientos. Los datos son precisos y bien condensados, aunque ahogados por la intención demostrativa y por una exposición sin contrastes, demasiado empeñada en ir al grano. El resultado carece de sabor, carácter y paisaje.

Los materiales de «Mahr al-waẓīfa» (Lo que cuesta el empleo, propongo) pasaron muy depurados y ampliados a *al-Qāhira al-ŷadīda,* donde contaron con el apoyo de algo que falta aquí: personajes consistentes. En las líneas iniciales del cuento hay ya resonancias de lo que será la novela:

> «Eran cuatro muchachos que coincidieron (...) en los estudios primarios, secundarios y universitarios (...), tentados por el ansia de gloria, infatigables, decididos a triunfar».

13-2: «al-Ḥaẓẓ» («ar-Riwāya», n.º 18, 16-10-1937, pp. 1.122-1.127) es otro cuento dedicado a explorar las ironías de la suerte. La suerte, que parece ponerse siempre contra los necesitados y actuar de preferencia impulsada por la mala fe de quien quiere medrar ante todo. Y en este caso es cuando es más imprevisible y tremenda.

> Un chupatintas compra un billete de lotería, que resulta premiado. Le falta tiempo entonces para romper el compromiso de boda que antes había aceptado, porque era una promoción. Pero *por descuido* mete en el sobre con la carta de ruptura el billete de lotería y, a pesar de su rapidez y sus carreras para intentar arreglarlo, compromiso y billete quedan hechos pedazos para siempre.

A «al-Ḥaẓẓ» le cuesta arrancar y las circunstancias del protagonista quedan mal matizadas para tantas líneas. La acción gira en redondo, sin decidirse por ningún camino. Esta indecisión acaba al hacerse público el premio. La escena del festivo caos oficinesco es el verdadero principio. Las reflexiones del protagonista en su cuarto, la redacción de la carta, el envío y descubrimiento del error, el viaje apresurado y el desastre final mantienen ya el interés y aprovechan adecuadamente las

posibilidades del tema. El sentido surge naturalmente de la acción. Todo ello pasa con fluidez al lector, con esa mezcla de piedad, rigor neutral e ironía que tan bien y tan auténticamente expresa Naŷīb Maḥfūẓ.

«al-Ḥaẓẓ» tiene, en definitiva, defectos y virtudes obvios. De los primeros el más importante es que las articulaciones del relato no son aún lo bastante naturales. Pero de cualquier modo no haría mal papel en las páginas de *Hams al-ŷunūn;* desde luego no peor que «al-Hadayān» (pp. 73-86), «al-Ŷū'» (pp. 147-159), «Muftaraq aṭ-ṭuruq» (pp. 243-250) o «al-Maraḍ al-mutabādal» (pp. 259-270).

14-3: «ad-Dahr al-mu'allim» («ar-Riwāya», n.º 24, 15-1-1938, pp. 1.519-1.528) tiene algunos puntos de contacto con «al-Ḥaẓẓ». Se trata también en él las ironías de la suerte y ello bastaría para emparentarlos; pero las coincidencias no se reducen a eso: hay una misma manera de fabular en los dos la relación entre tener y no tener. Por otro lado, «ad-Dahr al-mu'allim» (Lección del destino, propongo) es también en exceso largo y difuso; más aún que «al-Ḥaẓẓ». Abundan las repeticiones y la descripción de ambientes y personajes secundarios resulta descolorida. Además, el protagonista carece de rasgos que permitan adherirse a él, de modo que su experiencia se comprende, pero no se comparte. Por otro lado el narrador impone a la acción escenas sencillamente porque puede hacerlo, no porque sean necesarias. Y en consecuencia la idea central se debilita en vez de adquirir las connotaciones que aporta la imaginación.

«ad-Dahr al-mu'allim» tiene un clima kafkiano. El suyo es ese kafkismo que engendran la pobreza y el querer y no poder.

15-4: «Awwal Abrīl» («ar-Riwāya», n.º 25, 1-2-1938, pp. 31-40) apenas está elaborado y por otra parte se excede dando explicaciones, que además nunca sobrepasan lo obvio. Sus ambiciones son transgresoras y su blanco los sentimientos falsos y los valores vulgares, verdadera plaga del país y causa de muchos de sus múltiples atrasos.

El cuento maneja, sin aprovecharlos de verdad, elementos costumbristas y una trama donde confluyen una tía rica que no quiere morirse, un padre de familia que necesita dinero y la celebración de una fiesta parecida a nuestros santos inocentes.

16-5: «aḏ-Ḏikrà» («ar-Riwāya», n.º 28, 15-3-1938, pp. 205-215) evoca, cuando el niño es ya un adulto sumiso y adaptado, el aprendizaje de la vida (clase, amor, saber) en la infancia. El adulto nunca es capaz de llevar a la práctica lo que aprendió de niño, concluye «aḏ-Ḏikrà».

La introducción es desproporcionadamente larga (3 páginas y media de un total de 10), sobre todo porque se reduce a proporcionar los puntos de referencia de la evocación posterior. Tampoco convence el motivo que pone en marcha el recuerdo y el contenido del recuerdo mismo resulta a fin de cuentas consabido, a pesar de lo cual «aḏ-Ḏikrà» manifiesta que el escritor va poco a poco encontrando su camino; su mundo precisa los contornos y su forma de expresión se depura.

17-6: «Fatāt al-aṣr» (ar-Riwāya», n.º 34, 1-1-1938, pp. 1.055-1.064) es otra aproximación al tema del amor y la moral. El enfoque es sociológico y el tema la capacidad que alguien educado en ciertos valores puede tener para aceptar otros, si podrán más en él la naturaleza y la inteligencia o el miedo. «Fatāt al-'aṣr» es, pues,

puro instrumento, pero por suerte no recurre en él Naŷīb Maḥfūẓ a la reflexión (como en «Aḥzān aṭ-ṭufūla», «Ḥikmat al-mawt» y «Mawt al-ḥubb»), sino al debate. Y por suerte el diálogo es flexible y vivo, capta siempre el interés y a veces incluso persuade. Supone un salto descomunal respecto a todo lo hecho con esa técnica por Naŷīb Maḥfūẓ anteriormente.

Los factores negativos de «Fatāt al-'aṣr» son la escisión de relato e ideas y la redundancia en la caracterización de los personajes (el narrador vuelve a marcar directrices a su lector hablándole directamente).

18-7: «'Afw al-malik Srikef» («ar-Riwāya», n.º 45, 1-12-1938, pp. 1.152-1.157) es un apólogo moral ambientado en tiempos faraónicos. El ambiente antiguo apenas se menciona, pero aún así los escuetos indicios nos trasladan a otros tiempos. El estilo es rico en recursos y alcanza a contar con fluidez complejidades que antes parecían vedadas al autor. La idea de base es exponer desde una perspectiva desengañada la relación entre los súbditos —siempre sumisos aun en sus rebeldías— y el poder —siempre despótico aun en sus concesiones—. La debilidad del conjunto reside en que no satisface las expectativas despertadas por el planteamiento.

Puesto al lado de los dos cuentos de *Hams al-ŷunūn* que tienen las mismas características, «'Afw al-malik Srikef» no hace mal papel; es inferior a «Ṣawt mina-l-'ālam al-ājar» (pp. 303-317), pero superior a «aš-Šarr al-ma'būd» (pp. 169-178), que de los dos es el que más se le parece.

19-8: «at-Tall al-kabīr» («ar-Riwāya», n.º 59, 1-7-1939, pp. 739-744) es un cuento de ciudad de provincias y de funcionarios. Su propósito es denunciar las miserias, malevolencias y falta de solidaridad de ambos medios. Como en otros casos recién comentados la preexistencia y preeminencia de la idea empobrece el resultado final.

20-9: «at-Taṭawwu' li-l-aḏāb» («ar-Risāla», n.º 382, 28-10-1940, pp. 1.642-1.644) es otro cuento sobre lo que he llamado peste emocional. Aquí la acción gira en torno a la dependencia de la madre, por quien el protagonista acaba abandonando a su novia. El discurso crítico está bien engranado con el discurso interior del personaje. Como en los otros cuentos de la misma especie comentados antes apenas hay en éste acción externa, pero la interior es aquí más consistente, pues por primera vez no percibimos sino al personaje, que reflexiona sobre su vida. No obstante, el autor irrumpe en las últimas líneas para resumir el sentido y generalizarlo:

> «Y al final fue infiel al compromiso que podría haberle hecho feliz por ser fiel a la memoria de su madre. ¡Hay tantos que sufren y penan por cosas que en realidad son puras ilusiones!».

21-10: «'Awdat Sanūḥī» («aṭ-Ṭaqāfa», n.º 133, 15-7-1941, pp. 916-919) es otro apólogo ambientado en tiempos faraónicos. Resume vidas enteras en pocas líneas y especula sobre la persistencia de los deseos insatisfechos (un tema al que Naŷib Maḥfūẓ ha vuelto con fuerza en los últimos años). La acción se sigue con interés, pues el narrador consigue despertar expectativas sobre la suerte final de los personajes. Está además la incógnita sobre las razones que impulsan a Sanūḥī a volver a su país después de tantos años. Las expectativas quedan un tanto defraudadas al final, porque todo se reduce a una explicación entre la pareja que pudo ser y no fue. Maupassant desarrolla en uno de sus cuentos una idea parecida, aunque el ambiente del suyo es contemporáneo. Lamento no poder documentar ahora mismo el

cuento de Maupassant.

«'Awdat Sanūhī» tiene un estilo muy depurado y un ritmo solemne.

Las descripciones de exteriores —un vacío blanco y cegador: el desierto— son sugestivas.

«'Awdat Sanūhī» es superior a «'Afw al-malik Srikef» y en algunos puntos llega a la altura de «Ṣawt min a-l-'ālam al-ājar». No haría mal papel en las páginas de *Hams al-ŷunūn.*

22-11: «Laylat al-gāra» («aṯ-Ṯaqāfa», n.° 162, 3-2-1942, pp. 164-166) es la crónica de un ataque aéreo contra El Cairo. Transcurre en un refugio y a Naŷīb Maḥfūẓ le interesa porque le permite explorar lo que ocurre cuando la normalidad queda abolida.

«Laylat al-gāra» está narrado en primera persona y el arranque deja tal impresión de vida inmediata que uno tarda en darse cuenta de que lo que lee no es transcripción directa de una experiencia y de que no es Naŷīb Maḥfūẓ quien habla.

Una vez estabilizada la situación en el refugio y seleccionados los casos el interés del relato decrece y, sobre todo, pierde la autenticidad de los primeros momentos. Todos los incidentes suenan ya a leídos o vistos en alguna película.

23-12: «Saraqa bi-gayr sāriq» («aṯ-Ṯaqāfa», n.° 182, 23-6-1942, pp. 762-728) traza las reacciones de un hombre común al verse súbitamente inmerso en una situación anormal y un tanto absurda. El escenario es la gran ciudad, hostil y opresiva; el ambiente, penosamente vulgar y menestoroso.

«Saraqa bi-gayr sāriq» es homólogo a dos cuentos incluidos en *Hams al-ŷunūn:* «Ḥulm sā'a» (pp. 199-206) y «Maraḍ ṭabīb» (pp. 289-298), a su vez historias de hombres pusilánimes enfrentados a un hecho que les viene grande. En «Saraqa bi-gayr sāriq» hay más humor y la situación en sí misma es menos grave. El final es también más benigno y la actitud hacia el personaje menos desdeñosa. Los tres cuentos comparten un mismo fondo forzado, contradictorio y desproporcionado. La habilidad con que se acumulan los estímulos que el personaje recibe y la sorprendente matización de su actividad mental los trascienden, sin embargo, en muchos momentos.

El mundo que expresan estos tres cuentos (lo vulgar se torna súbitamente grave) sigue vivo en la obra de Naŷīb Maḥfūẓ, aunque los tratamientos posteriores que le ha dado han ido alejándose cada vez más de lo cotidiano. «Maw'id» y «al-'Ayn wa-s-sā'a» son ejemplos de ello.

24-1: «Rāqiṣa min Bardīs» («al-Maŷalla l-ŷadīda l-usbū'īya», n.° 97, 29-4-1936, pp. 23-25) es un cuento a la vez muy inventivo (parece de *Las mil y una noches*) y muy vertido a la tesis, que enuncia el personaje femenino a modo de discurso. Se lee con mantenido interés y placer. El ambiente inmemorial en que transcurse subraya la semejanza con *Las mil y una noches;* la acción puede pasar en el presente, hace 60 años o en la Edad Media. El texto no da ninguna precisión en este sentido y, sin embargo, sí que menciona y sí que son fundamentales los accesorios arcaicos, que maneja con la mayor naturalidad, sin la distancia que supone revivir un mundo extinto.

El cuento trata las relaciones hombre-mujer de un modo paradójico. El mensaje es claro: libertad. En este punto hay una nueva analogía esencial con *Las mil y una noches:* el placer con que el narrador trata las situaciones anómalas y el placer con que, fuera de todo significado, aunque no ajeno a él, produce leerlas. Las situaciones anómalas de «Rāqiṣa min Bardīs» proceden todas de la inversión de papeles: es la mujer quien corteja al hombre, es la mujer quien abandona al hombre. En el primer caso, para que la anomalía de las sugerencias y el placer sean mayores, la mujer va disfrazada de hombre y es capitán de una banda de salteadores.

La acción está distribuida en dos largas escenas y un epílogo; el estilo domina los registros de la descripción, la narración y el diálogo.

«Rāqiṣa min Bardīs» merece ser leído y bien conocido. Espero poder publicar el texto en una próxima ocasión.

25-2: «Futuwwat al-'Aṭūf» («ar-Risāla», n.° 383, 4-11-1940, pp. 1.669-1.671) trata uno de los motivos del escritor que más popularidad han adquirido: los matones de barrio, que él trata como expresión de lo humano esencial. Aquí le da un enfoque de comedia, con un humor lleno de dimensiones críticas y en el fondo amargas.

«Futuwwat al-'Aṭūf» consta de dos partes que se necesitan pero que funcionan con relativa independencia. Están tratadas en clave distinta. La primera (2/3 del cuento) es un resumen de la vida triunfal del protagonista, Bayyūmī, matón de al-'Aṭūf. El modo condensado, irónico, melancólico y sentencioso que utiliza aquí Naŷīb Maḥfūẓ para referirse al mundo de los matones sigue idéntico hoy. Creo que puede llamársele épica irónica.

En la segunda parte el personaje otrora grandioso sufre las exigencias de su menesteroso presente (la policía le ha dado 20 días para encontrar trabajo; si no le aplicarán la ley de vagos y maleantes). Las habilidades y virtudes de Bayyūmī aún son eficaces, pero el mundo hostil que las acoge las desvirtúa y hasta el azar trabaja en contra suya. Veamos:

Por consejo de un amigo Bayyūmī opta por hacerse taxista. Como para ese trabajo necesita llevar traje, y no lo tiene, Bayyūmī lo roba de una tintorería (kawwā') y queda a salvo de la ley de vagos y maleantes. Pero al mes de estar de taxista toma el suyo precisamente el dueño del traje, que lo reconoce y arma tal escándalo que consigue dar con Bayyūmī en la cárcel. El narrador lo comenta en dos líneas. Las traduzco. Compárense con otras intervenciones semejantes citadas arriba:

> «Es evidente que la suerte, que en otros tiempos fue aliada suya, le ha abandonado para siempre. Y ahí está, soportando los rigores de la cárcel. Sólo Dios sabe lo que después será de él».

26-3: «Ḥaḍrat Ra'ūf afandī» («aṯ-Ṯaqāfa», n.° 190, 18-8-1942, pp. 17-20) es cuento de funcionarios y, en consecuencia, de miseria disfrazada de respetabilidad. La anécdota es nimia: un médico destinado en provincias se acerca al ministerio, en El Cairo, para solucionar un trámite que impide que un obligado ascenso entre en vigor. Tras la consabida espera en el laxo ambiente de trabajo de media mañana conoce al empleado de quien depende su caso y, tratando de ponerle a su favor, le acompaña, le invita, conoce su casa y examina a uno de sus hijos, que tiene paperas. Cuando el médico se va el funcionario mira alrededor y piensa que el médico

quizá progrese, pero que él seguirá siendo siempre un necesitado.

En este cuento Naŷīb Maḥfūẓ tiene ya a punto un estilo propio. Consiste en examinar las apariencias para revelar lo que hay tras ellas, dejando por lo general las conclusiones implícitas y alentando al lector, sin decírselo ya expresamente, a que las extraiga por su cuenta. «Ḥaḍrat Ra'ūf afandī» queda muy lejos de los crudos discursos sobre grandes temas y de las exageraciones sensacionalistas de sólo tres años atrás. Naŷīb Maḥfūẓ revela con rigor la miseria y la brutalidad que hay en el mundo que retrata este cuento, pero sin aspavientos.

27-4: «Ḥuzn wa surūr» («ar-Risala», n.° 634, 27-8-1945, pp. 933-935) es más primitivo que el anterior y menos equilibrado, pero no peor. Sus principales virtudes son la transparencia y la originalidad del procedimiento crítico, realmente subversivo. Se trata de una nueva aproximación a la peste emocional, referida esta vez a las relaciones familiares. Irracionalidad y necesidad se alían para desdicha de los personajes, sometidos a incontables miserias cotidianas, continuos engaños y autoengaños y a la confusión de sentimientos. La contradicción del título anuncia ya todo esto.

«Ḥuzn wa surūr» tiene dos partes. La primera, gris y triste, expone la desdichada vida de una familia encabezada por un pobre hombre; la segunda, tras la muerte de él y el cambio completo en la vida de la hermana a quien tutelaba, narra un sueño de la muchacha y el despertar. Creo que la traducción será más elocuente que mis palabras:

> «Iḥsān se sintió aquella noche inmensamente feliz; fue incluso la noche más feliz de su vida. Cuando ya muy tarde se echó a dormir tuvo un sueño impresionante. Como se ve cuando se está dormido vio que había vuelto al piso donde vivía antes de morir su hermano y que estaba precisamente en la alcoba de él y en su cama. Enmedio del cuarto había un ataúd envuelto en seda blanca. A la cabecera del ataúd estaba sentado un viejo con capa negra y turbante blanco. Ella lloraba y sentía una congoja que casi le rompía el pecho. Compadecido al parecer el viejo le dirigió la palabra:
>
> —¿Por qué lloras?
>
> —Por mi hermano... lloro por mi hermano, contestó emocionada por su interés y llorando a mares.
>
> —Yace aquí, añadió el viejo serenamente, señalando el ataúd.
>
> Iḥsān bajó la cabeza y las lágrimas le cayeron al regazo.
>
> —Ya lo sé, ¡ay!, exclamó sofocada por el llanto.
>
> —¿Quieres que vuelva?, le preguntó risueño el viejo.
>
> Iḥsān lo escrutó con ojos incrédulos. El llanto se había cortado en seco.
>
> —¿Puedes conseguirlo?
>
> —Sí. Desde luego.
>
> —Devuélvele la vida. Devuélvenoslo, suplicó ansiosa. Y, sin poder evitarlo, se puso en pie a impulso de la esperanza.
>
> —Pero no es tan fácil como crees, dijo el viejo con la misma serenidad de siempre. Tiene un precio, claro.
>
> —¿Qué precio? Todo es poco para que mi hermano vuelva.
>
> —Si vuelve a la vida, dijo el viejo meneando la enturbantada cabeza, y nada tan fácil, tú volverás a ser como cuando él vivía: enfermiza, marchita, demacrada, bizca. Te quitará el dinero y te quedarás sin novio.
>
> Iḥsān se desazonó y empezó a sentir la opresión de la pesadilla en el pecho. La

expresión del viejo había cambiado; ahora era seria y atenta. Se puso de pie, se volvió al ataúd, soltó las cerraduras y alzó la tapa sin vacilar. Iḥsān fijó la vista en la caja, dispuesta a recibir al ser querido cuando resucitara.

La opresión de la pesadilla era cada vez mayor. En un abrir y cerrar de ojos se vio cambiada y volvió a ser como había sido, a tener aquel aspecto enfermizo, aquella tez demacrada, aquellos ojos horribles. Todo cuanto la alegraba se había esfumado: lozanía, juventud, dinero, novio... Se sintió exhausta y tan débil que las piernas no pudieron sostenerla. Sin dejar de mirar el ataúd cayó de hinojos.

Entonces rompió a llorar y se despertó. Alzó la cabeza de la almohada, se palpó la cara y palpó la cama para cerciorarse de que estaba despierta y de que sólo había sido un sueño. El corazón le latía con tal violencia que la parte del camisón blanco que quedaba encima se movía a compás. Dejó que de nuevo descansara la cabeza en la almohada, dando un profundo suspiro. Pero enseguida rompió a llorar otra vez, pero ya no por haberse transformado y haber vuelto a ser como había sido, sino porque al recordar a su difunto hermano habían salido a flote todas sus penas ocultas».

Queda por último un cuento superior incluso a estos cuatro excelentes que acabo de comentar.

28-1: «al-Ḥubb wa-s-siḥr» («ar-Risāla», n.° 393, 13-1-1941, pp. 54-56) representa a la vez las ideas, intereses y formas del universo del Naŷīb Maḥfūẓ de entonces y otros que aparecerán en él mucho más tarde. El argumento es este:

> Un estudiante de provincias alquila un piso en El Cairo. La casera vive con su hija de 16 años en el de encima (la casa tiene dos plantas). Al estudiante le gusta la chica, pero no se atreve a abordarla, en parte por miedo y en parte por decencia. No se atreve siquiera cuando la madre le pide que haga el favor de dar a la chica unas clases de matemáticas. Las clases por sí mismas son un desastre, porque él flojea en la materia, pero al menos le permiten estar con la chica. Y por otra parte él hace que explica y ella que comprende.
>
> Un viernes el estudiante sale a pasear, como de costumbre, y se encuentra en la calle a su ex lavandera, que dejó el puesto a raíz de una trifulca con la casera. La lavandera le pone en guardia contra ésta y su hija porque, dice, han recurrido a la magia para forzarle a casarse con la chica.
>
> Vuelve él a toda prisa a su domicilio, para ver que hay de cierto y, en efecto, ve a la chica en el dormitorio de su piso, vestida de blanco, rodeada de sahumerios, diciendo entre dientes palabras que no puede él distinguir y, por último, metiendo algo debajo del colchón.
>
> Cuando la muchacha se dispone a irse el chico le cierra el paso y la confrontación acaba en acuerdo de matrimonio. La chica sube a la casa saltando los escalones de dos en dos y cantando alabanzas a los brujos que han logrado la boda. Entretanto, el chico se dice irónicamente que la magia no es ninguna tontería.

El cuento tiene tres personajes principales (el estudiante, la chica, su madre) y uno funcional (la lavandera). Se desarrolla en tres escenas. La primera es un resumen que sitúa y describe el escenario (barrio, casa, piso, alcoba), precisa el origen de los personajes y plantea su situación y costumbres.

La segunda es la conversación entre la lavandera y el estudiante.

La tercera las prácticas mágicas a que se entrega la chica espiada por el estudiante.

El tema es la incomunicación de los dos sexos en un doble sentido: incomunicación material, o sea, dificultad de trato e intimidad, e incomunicación íntima, ya que

uno y otro constituyen dos mundos aislados con lógica y metas diferentes y con lenguaje heterogéneo. La primera clase de incomunicación ahonda la segunda, y viceversa. El narrador subraya las contradicciones que reinan en el mundo donde viven los personajes. Contradicciones que van de lo anecdótico a lo sustancial. La lavandera, por ejemplo, lleva un velo «tan sucio como un costal de carbón» y, pretendiendo desunir, se erige en tercera de la pareja; o bien, el alumno pésimo en matemáticas se pone a enseñarlas; y asimismo, para manifestar algo que estaba claro desde el principio la pareja debe recurrir a subterfugios extravagantes, pero capaces de abolir las convenciones cotidianas.

La escisión entre apariencia y realidad es completa, porque los personajes fingen no ver las contradicciones, lo cual complica extraordinariamente su conducta en su intento de esquivarlas. Las motivaciones quedan siempre, en consecuencia, sujetas a la duda. Todos saben de cierto el fin que persiguen, pero no por qué lo persiguen ni cómo perseguirlo. El final del cuento recoge de modo magistral todas estas ideas y las expone de forma a la vez muy clara y muy desconcertante, que hace imposible atribuir los hechos a una sola y bien definida razón. ¿Por qué se unen los dos jóvenes? ¿Ha sido por la magia o, al contrario, por el amor? ¿Y no serán ambas cosas una? ¿Ha seducido el chico a la chica o ha cazado la chica al chico? ¿O habrá sido que el deseo se ha impuesto al fin, apoyándose en lo insólito de la situación? Quizá lo más exacto sea decir que ha sido cosa de todo mezclado, aunque es imposible saberlo con certeza. El narrador, cronista fiel que sigue la acción desde el margen, atento a seleccionar todos los datos significativos sin imponer su modo de verlos, no dice nada al respecto e incluso se muestra impenetrable o ajeno a estas dudas y otras cualesquiera que puedan plantearse. Es el lector quien tiene la última palabra y no debe extrañarse si se halla haciendo suposiciones sobre cómo habrá sido la vida conyugal de la pareja.

El Naŷīb Maḥfūẓ de los comienzos está aquí en todo lo descriptivo, costumbrista y crítico; el de después de la revolución en la incertidumbre no tomada a la tremenda, sino con ironía zumbona, y en la invitación implícita a participar.

«al-Ḥubb wa-s-siḥr» me parece un cuento perfecto, a la vez espontáneo y fatal, inocente y desazonador. El texto va reproducido como apéndice a este trabajo.

Los tres cuentos posteriores son más curiosos que importantes y dependen, como es natural, de su momento. El primero es un trabajo marginal; los otros dos resultado de horas de experimentación, horas en las que Naŷīb Maḥfūẓ se veía por primera vez plenamente dueño de sus recursos y sus intenciones (al-Gīṭānī, op. cit., p. 101).

29-1: «ʿAlà-l-plage» («al-Qiṣṣa», n.º 21, 5-8-1950, pp. 4-6). Este cuento, escrito mientras redactaba la Ṯulāṯīya, no es propiamente hablando nada. Si se publicó fue por lo que tiene de experimento y por ser los autores quienes eran. Por la misma razón, lo que salido de otras manos no se consideraría tiene el interés de mostrar como trabaja la inventiva de tres considerados escritores en situación de reposo y si alguno de los tres se muestra inspirado por ella.

La introducción de Ṣāliḥ Ŷawdat se agota planteando el proyecto. Su parte le muestra remiso a embarcarse en ficción alguna. Sólo señala el escenario (la playa, el mar revuelto) y un posible protagonista (tres bellas mujeres que toman el sol). So-

bre tan escasa plataforma Naŷīb Maḥfūẓ se embarca enseguida en un conflicto: las tres mujeres están interesadas por un hombre que toma el sol algo más allá; también a él le interesan ellas pero ¿a cuál elegir? Cuando 'Abd al-Ḥamīd Ŷ. as-Saḥḥār toma las riendas esquiva el conflicto recibido saliéndose por la tangente: otra mujer se está ahogando y el hombre la salva y se queda con ella. Las otras tres se van despechadas.

El estilo del cuento resulta más homogéneo que la inventiva; la única diferencia inmediatamente perceptible es que Ṣāliḥ Ŷawdat escribe párrafos más cortos.

30-1: «Nuṣf ad-dīn» («al-Ahrām», n.° 27.797, 18-1-1963, p. 12) trata de una pareja que no se entiende. Transcurre en un ambiente moderno y desahogado y tanto el clima, como los incidentes, como los diálogos hacen pensar en el absurdo porque, siendo las formas naturales e incluso convencionales, resultan dislocadas, ya que la progresión de la violencia es fulminante y porque el relato prescinde de todo lo que no contribuye directamente a la confrontación.

«Nuṣf ad-dīn» (*La media naranja, propongo; o quizá El matrimonio*) consta de una serie de breves escenas dialogadas a las que precede una escueta presentación que inserta a la pareja en la sociedad. Se trata en parte de un exabrupto y en parte de un desahogo.

31-2: «al-Burŷ al-mā'il» («al-Ahrām», n.° 28.000, 9-8-1963, p. 12) maneja también el matrimonio y la locura, aunque sólo como medio para definir al personaje central. El ambiente es el de los funcionarios y el procedimiento la inquisición. El narrador es un intermediario entre la realidad y el lector: recoge datos y los prepara para el veredicto. No es ni siquiera investigador o buscador porque por sí mismo no quiere descubrir nada. De hecho trata habitualmente a Ibrāhīm al-Qāḍī, objeto de la investigación. Lo que la pone en marcha es la aparición de un hombre que pide informes sobre él, porque Ibrāhīm pretende casarse. A partir de ahí le llegan al narrador ecos de la historia de esa boda. Recoge dos versiones, la de Ibrāhīm y la del hombre que fue pidiendo informes, y concluye que aparentemente éste tiene razón, pero en el fondo ¿quién sabe? «Rememoré, dice en el párrafo final, sus extraños hechos y dichos y la profunda tristeza que a veces afloraba a su rostro. ¡Qué de veces vi en sus ojos sin que él lo notara una mirada insondablemente triste, tan triste que parecía haberse hecho cargo de toda la tristeza del género humano!».

Formalmente «al-Burŷ al-mā'il» es idéntico a «Nuṣf ad-dīn»: una serie de breves escenas dialogadas, introducidas o seguidas por observaciones y reflexiones del narrador.

Ninguno de estos dos cuentos está entre lo mejor de Naŷīb Maḥfūẓ, aunque tampoco carecen de interés. Por sus características su sitio estaría en *Bayt sayi' as-sum'a,* junto a otros cuentos que tratan la locura como forma de protesta.

Apéndice al artículo «Cuentos semiinéditos de Naŷīb Maḥfūz», de Marcelino Villegas. Ver pp. 55-68.

ألحب و السحر (٠)

انتهى من فرش شقته - أو حجرته اذ أردت الدقة - لانها كانت مكونة من حجرة متوسطة الحجم و ردهة صغيرة، و كان الاثاث في غاية البساطة كذلك، لا يعدو الفراش و خوانا يستعمل مائدة للطعام و مكتبا للمذاكرة و كرسيا و صندوقا لحفظ الملابس و الكتب و مسطرة مدرسة الصنائع المعروفة بطولها٠ و هذه الشقة هي في الطابق الاول لمنزل صغير مكون من طابقين متماثلين بحارة دعبس بالوايلية ٠ هداه اليه أهل الخير فوجده صالحا لتلميذ مثله بمدرسة الصنائع و من أسرة ريفية متوسطة الحال بقليوب٠ و اكترى الشقة بخمسين قرشا بعد أن رفضت صاحبة البيت تخفيض مليم من أجرتها٠

و استقبل الحياة في البيت الجديد بنفس راضية و علم أن صاحبته تدعى أم فردوس و أنها أر ملة أسطى عربجي كارو تعيش الان من أجرة شقته و ما تربحه من بيع مواد السمنة كالمفتقة و المغاث و بعض التركيبات الاخرى، ثم هدايا الاسر التي تعمل بها كبلانة أو خاطبة٠ و كانت امرأة قصيرة بدينة قوية البنية، تصبغ شعرها الحناء و تملا ساعديها بالاساور الذهبية و كانت قسماتها مقبولة و لكن صوتها خشن جهوري السب أهون ما يقذف

---

(٠) الرسالة (القاهرة) السنة التاسعة، العدد ٣٩٢ (١ - ١ - ١٩٤١، ص٠ ٥٤ - ٥٧)٠

به مما جعلها مرهوبة الجانب في الحي كله . و تساءل منذ اليوم الاول لاقامته في البيت : ترى ، هل لام فردوس بنت تدعى فردوس حقا ؟ و أين هي ؟ هل تقيم معها في البيت أم أنها في بيت زوجها ؟ و ربما كان الباعث على السؤال حب الاستطلاع ليس الا ، و على أية حال جاءه الجواب سريعا ، ففي صباح أحد الايام ، و كان يهم بمغادرة شقته الى المدرسة ، سمع وقع أقدام خفيفة فصوب بصره الى أعلى السلم فرأى فتاة في السادسة عشرة مرتدية مريلة المدرسة الزرقاء تهبط في تؤدة حاملة حقيبتها ، فانتظر حيث هو موسعا لها الطريق ، و قد التقى ببصرها و هي تعاينه بعين يعلوها الارتباك ، و لما حاذته خال أنه سمعها تحييه بصوت خافت قائلة :

- صباح الخير .

فقال لها بلهجته الريفية الفحة :

- صباح الخير .

ثم تبعها على مهل حتى خلصا الى الطريق ، و لم تلتفت الفتاة الى الوراء ، و وضعت حقيبتها على حاضرتها و أحاطتها بذرعها و مضت . ترى ، هل تكون البنت فردوس بنت أم فردوس؟ رجح ذلك مستدلا بتحيتها له ، و على أية حال كانت الفتاة خمرية اللون ، سوداء العينين و الشعر ، ناهدة الثديين ...فبدت لعينيه الريفيتين آية من الحسن ، و كان يتمثل فردوس من قبل كأمها : غليظة ، تسير (٠)

---

(٠) في الاصل : تسي .

في الاسواق ملتفعة بالملاءة اللف ، فاذا به يجدها تلميذة لطيفة تسر الناظرين ... فجرت ابتسامة على شفتيه الغليظتين و ولول قائلا بلهجته الريفية :

- وي وي ياوي .

و لذ له أن يعيش في بيت واحد مع هذه الفتاة الجميلة . و لكنه كان قليلا ما يسعد برؤيتها ، بخلاف أمها ، التي كانت تقوم بتنظيف شقته و تجالسه في أوقات الفراغ و يحدثه - بمناسبة أو بغير مناسبة - عن شؤون مختلفة و عن أناس كثيرين من الجيران . و قد ساق الحديث يوما الى ناحيته فسألته عن أسرته و مستقبله و صارحها الشاب بأنه من أسرة سيدهم و أنه يملك فدانين و عددا من القراريط و جاموسة و أنه التحق بمدرسة الصنائع بعد أن قضى ثلاث سنوات بالمدرسة الثانوية و قال لها بشيء من المباهاة أنه سيكون يوما ما مهندسا . و أصغت المرأة اليه باهتمام و انتباه و كانت تتمثل الفدانين و الجاموسة و المهندس الشاب و تختلس منه نظرات عميقة تدل على الحذر و الدهاء . ثم دعت له دعاء طيبا بصوتها الاجش .

و سارت الحياة على وتيرة واحدة و لم يكن يغير من رتابتها الا سفره كل أول خميس من الشهر الى قليوب حيث يبيت ليلته و يعود مساء الجمعة حاملا معه بيضا و فطيرا و زبدة يهدي الى أم فردوس منها نصيبا معلوما .

و في يوم من الايام و كانت المرأة تجالسه خاطبته برجاء

قائلة :

- و النبي ، يا سي حماد ، تفهم فردوس الحساب لانها ضعيفة فيه .

و ابتهج الشاب بالدعوة أيما ابتهاج و لم يكن الامر سهلا كما يبدو لان كان نفسه ضعيفا في الحساب و كان بينه و بينه ثأر قديم منذ اليوم الذي اضطره فيه الى اليأس من الاستمرار في المدرسة الثانوية و اجباره على اختيار مدرسة الصنائع بدل المدرسة الحربية التي كان على استعداد لان يجود في سبيل الالتحاق بها ببيع الفدانين و الجاموسة . و لكنه قبل الدعوة دون تردد و صعد الى شقة أم فردوس ، و وجد الفتاة و كأنها في انتظاره و كانت ترتدي فستانا أنيقا و ترسل شعرها الاسود في ضفيرة طويلة جاوزت ردفيها . فقامت لتحيته و جلسا تفصل بينهما مائدة وضعت عليها كراسة الحساب . و قالت لها أمها ان حماد أفندي قبل أن يدرس لها الحساب و جلست معهما برهة ثم خرجت الى الردهة لاعمال لا تنتهي . و كان الدرس شاقا على المعلم و التلميذة على السواء و لكنه لم يرض بالهزيمة و افلات الفرصة السعيدة من بين يديه فشرح لها الدرس على قدر فهمه . و كان اذا غلبه الارتباك نظر اليها و سألها قائلا :

- فاهمة ؟

فتهز رأسها بالايجاب أ كانت فاهمة أو غير فاهمة .

و وجد حماد (٠) في هذه الدروس فرصة جميلة للاجتماع بفردوس و كان يجذب اليها ما يجذب فتى مثله في فورة الشباب الى فتاة في نضوجها و حسنها انطوى عليهما بيت واحد ، و ربما كانا معا يكابدان هذا الشعور الطبيعي و لكنهما لم يتقدما في علاقتهما من أول يوم التقيا فيه لان الشاب كان ريفيا "خاما" و كان يقنع بأن يقول لها صباح الخير أو مساء الخير و هو يحدجها بنظرة ذات معنى كأنها تتوسل اليها أن تفهم أو أن يضغط على يدها اذا مدتها اليه بالسلام ٠ و كان كثير الحذر في التعبير عن شعوره خشية أن تتنبه اليهما أم فردوس لانه كان يتوهم أنها لم تتنبه اليهما بعد ٠

و أطردت الايام و هو جد سعيد بحياته ، حتى كان صباح جمعة - و كان من عادته أن يمضي صباح الجمعة خارج البيت الى ما بعد الصلاة - و كان يقطع حارة السوقي في طريقه الى شارع الملك فالتقى بأم بخطارها الغسالة و هي ملتفعة في ملاءتها القذرة كغرارة الفحم ، و كانت تغسل له ثيابه ثم انقطعت على أثر شجار قام بينها و بين أم فردوس تبودل فيه القذف و السب و شد الشعر و البصق و حركات أخرى غاية في غرابة ٠ فأقبلت المرأة عليه و حيته و قالت :

- يا سي حماد ، أنا أرغب في مقابلتك منذ زمن طويل فالحمد لله الذي أراد بك كل خير ٠٠٠ تعال أحدثك حديثا

---

(٠) في الاصل : حامد ٠

يهمك .

و انتبذت به مكانا خاليا من الحارة، ثم استدركت تقول :

- أنت شاب طيب القلب لا تدري من أمور الدنيا شيئا فاحذر هذه المرأة ... أم فردوس داهية شريرة تجد منذ زمن طويل في الايقاع بك ...

فبوغت الشاب بهذا القول و أخذه العجب و سألها بارتباك ظاهر :

- أي ايقاع بي تعنين ؟

فقالت المرأة و هي تخافت من صوتها :

- ابنتها ! أ لا تفهم؟ ابنة العربجي! فردوس ، التي تسير في الطريق عارضة ردفيها و ساقيها لكل من رأى ، فلا هي من مقامك و لا من مقام أسرتك و أنت الحسيب النسيب مالك الغداديين ...فاحذر ثم احذر انها تحتال عليك مستعينة بالشياطين .

و سكتت المرأة ريثما تستريح و جعلت تلحظ الشاب و تقرأ الدهشة المرتسمة على وجهه بارتياح ، ثم أدنت رأسها من رأسه غير مشفقة عليه من رائحة رأسها و نكهة فمها و استطردت تقول :

- لقد أخذت منديلك خفية و أعطته للشيخة زهية و أعطت قميصك للشيخ لبيب و أنت لا تدري شيئا و السحر في فعله و البخور في عمله و أرواح الشياطين تطوف ليل نهار .

فتبدى الخوف على وجه الشاب و عبس وجهه و لم يكن خالي الذهن من هذه الامور و لا كان ممن يستهينون بها فساوره القلق و تساءل متجاهلا عواطفه مظهرا عدم الاكتراث :

- ما عسى أن يعني هذا؟

و ضربت المرأة صدرها بيدها و قالت :

- هذا يعني كل شيء ، يا مسكين . هذا الذي أوقع المرحوم الاسطى شلبي من قبل و اعلم أنها دخلت في العميق و حصلت على حجاب رهيب دسته تحت حشية سريرك و حفظت ابنتها كلاما سحريا مخيفا تتلوه صباح كل جمعة على فراشك و هي تثابر على ذلك أسبوعا بعد أسبوع ، فأفسد عليها عملها الشيطاني و انج بنفسك . و الان قد حذرتك فاني تاركتك لحكمتك و الله يلهمك الصواب ...

و سارت المرأة في سبيلها و لبث هو في مكانه لا يريم عنه متفكرا قلقا يعجب لتلك الامور الجليلة التي تدور حوله و هو عنها غافل . رباه! أ سحر و بخور و شياطين ؟ أ كل هذا ليتزوج من فردوس؟ و كان بغير شك قلقا خائفا و لكنه أحس لذة خفية و فخارا ، ثم تساءل هل يستمر في طريقه أم يعود الى البيت ليرى بنفسه ما يحدث في غرفته؟ و ولى وجهه شطر حارة دعبس دون تردد فبلغ البيت بعد زمن قصير و كانت النوافذ مغلقة و الباب مواريا كعادته فدخل بهدوء لا يحدث صوتا و رأى باب شقته مغلقا . ترى ، هل هو مغلق بالمفتاح؟ و هل فردوس حقا بالداخل ؟ ثم صعد بصره الى أعلى السلم و أدار الاكرة بخفة و دفع

في حذر فانفتح فخفق قلبه و قال لنفسه ان أم فردوس لا تترك الباب هكذا اذا لم يكن أحد بالداخل . ثم دخل و رد الباب بهدوء و هنا اقتحمت أنفه رائحة بخور جميلة مخدرة فانتفض رعبا و تمتم بصوت غير مسموع قائلا :

- أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، بسم الله الرحمن الرحيم .

و لكن شغفه تغلب على خوفه فتقدم بخفة كأنه يسير على حبل في ملعب و وضع أذنه على باب الحجرة فلم يسمع حركة و لا نأمة فانحنى حتى استطاع أن ينظر الى الداخل من خصاص الباب فرأى دخان البخور تتصاعد سحائبه في هدوء الى سماء الغرفة و استطاع أن يرى سريره بوضوح ... ربا ! لم يكن خاليا ... كانت فردوس تتربع عليه في ثوب أبيض ناصع البياض ملتفعة بخمار أبيض كأنها على وشك الصلاة و رآها تضع على كفها رسالة مطوية تستغرق في النظر اليها و تحرك شفتيها حركة منظمة كأنها تتلو آية ، و لبث ينظر اليها في سكون و دهشة و كان يجد قلقا غريبا و لكنه لم يشعر بغضب أو سخط بل جعل يراقبها أخيرا في شغف ، ثم رآها تثني حافة المرتبة و تضع ما بين يديها تحتها ثم رآها تتمدد على ظهرها في هدوء و هي تظن أنها بمأمن من الرقباء و تسحب الوسادة و تضعها عليها بالطول ثم احتضنتها بيديها و كانما راحت في سبات عميق . و راقبها بعينين

دهشتين و راح يتساءل أكل هذا لكي تتزوج مني أنا؟... و اطمأن الى المنظر الغريب و وجد في مراقبته لذة لا تعادلها لذة ، و أحس تخديرا ود لو لم يصح منه أبدا... و تدفق الحنان من حناياه فتمنى لو تحتويها في تلك اللحظة بين يديه .

ثم رآها تزيح الوسادة عنها و تعيدها الى مكانها و تعتدل جالسة ثم تهبط الى الارض و تميل الى المبخرة لترفعها ، فتوقع أن تمضي بعد ذلك الى الباب و انتبه الى حاله فسارع الى الباب و فتحه و أغلقه بقوة معتمدا أن يحدث صوتا مسموعا و اتجه نحو غرفته و هو يصفر صفيرا عاليا فانفتح باب غرفته و برزت الفتاة و قد علا وجهها شحوب و ارتباك و قالت باضطراب :

- عدت مبكرا...أنا كنت أنظم حجرتك و أبخر الشقة .

و اتجهت نحو الباب مهرولة فاعترض سبيلها و كانت عواطفه المضطربة تشجعه على الاستهانة فقال برقة :

- شكرا . لقد عدت لاني أحسست بالتعب و اني لاسف على ازعاجي لك...استريحي .

و لكنها قالت بسرعة و لم تكن أفاقت بعد من ارتباكها :

- دعني أخرج و الا استبطأتني أمي .

و قال لها برجاء و هو يشير الى الكرسي :

- استريحي قليلا..أرجو أن تمكثي معي هنيهة فان لدي ما أقول لك...

و كانت عواطفه ثائرة فدفعها برقة نحو الكرسي حتى

جلست كارهة ، ثم قال لها بصوت متهدج :

- فردوس ، هذه فرصة سعيدة لانفرد بك و أقول لك ...

و أعياه القول فسكت ، لكنه كان يشعر بأنه ينبغي أن يقول شيئا و الا لم يجد عذرا ينتحله لابقائها . فقال بصوت المضطرب :

- أنت جميلة بالثوب الابيض ...أعني أنك فيه أجمل منك في أي ثوب آخر ... و الواقع أنك جميلة دائما و في أي ثوب كان ...

فاشتد الارتباك بالفتاة و تضرج وجهها بالاحمرار فازدادت فتنة و ازداد افتتانا . و لم يملك أن قال لها :

- فردوس ...أنا ...أنا أحبك ...و قد أبقيتك هنا لاقول لك اني ...أريد أن أتزوج منك .

و لم تستطع الفتاة البقاء فقامت واقفة و اتجهت نحو الباب و لكنه اعترض سبيلها مرة أخرى و قال لها :

- هل أنت غاضبة؟ صدقيني ، يا فردوس ، سأتزوج منك .

و نظر الى وجهها بعين فاحصة فلم ير غضبا و لكنه أحس ارتباكها و تعثرها بالخجل فأوسع لها ، و لما حاذته هوى بفمه فقبل خدها و لم تقل له شيئا و سارت حتى غيبها الباب . و دخل الشاب الى حجرته و جلس على حافة سريره كعادته ، ثم دس يده تحت الحشية حتى عثرت بالحجاب فوضعه على كفه يديم عليه النظر في سكون و تهيب و لم يجسر على فك رباطه فأعاده الى مكانه و تفكر

مليا ثم قال و هو يبتسم :

- من يستطيع أن يقول بعد اليوم أن السحر خرافة؟

أما فردوس فصعدت السلم مسرعة تقفز كل درجتين معا ، و لم تكن أمها في الشقة ، فجرت الى الغرفة يكاد يصرعها الفرح و جعلت تروح و تجيء و هي تقول باضطراب:

- يا بركتك ، يا شيخة زهية!...يا بركتك يا شيخة زهية!

LES CONTES D'AMOUR DANS *LES MILLE ET UNE NUITS:* DE QUELQUES CARACTERISTIQUES

Por
EDGARD WEBER

Lorsqu'on évoque *les Mille et Une Nuits* on pense très souvent à des amours interdits, à des scènes érotiques que la morale officielle désavoue... bref, à une manière d'être hors de la norme que le désir ou le phantasme ne cessent d'investir. Mais à regarder de plus près ces contes séculaires, il s'avère que la part proprement érotique est bien moins importante que ce qu'on imagine généralement. Certes, l'amour est présent, mais il n'est pas uniforme. Et si le conte se termine généralement par le mariage du héros et de l'héroïne, à savoir par le retour à la norme, ceux-ci peuvent être des princes mais aussi des fils de marchands ou de simples manants que la société a tout intérêt à voir unis. Ce mariage final n'est donc pas une pure convention, pour simplement bien terminer l'histoire. Sa permanence même est un signe qui mérite d'être analysé. Il répond pour ainsi dire à une structure globale du conte si l'on accorde au texte quelque importance ainsi qu'à la symbolique qui précisément l'anime en profondeur.

L'importance du mariage

Ce mariage est la réponse nécessaire à une situation initiale particulièrement négative, dans laquelle le héros, essentiellement entouré d'hommes, est éloigné de tout principe féminin. Son mariage ne peut être conçu alors que dans le sens d'une heureuse rencontre du principe masculin avec le principe féminin, sans laquelle, dans un premier temps, il n'y aurait jamais d'histoire à raconter. Ce point mérite d'être explicité quleque peu.

Le conte débute généralement avec l'absence totale de femmes et l'évocation d'un vieux roi sans enfants. Cette situation initiale où

prédomine le principe masculin est vite génératrice de violence[1] tant que le principe féminin n'y est pas rapidement intégré. Marie-Louise von Franz explique la valeur symbolique du roi : "*Le roi incarne un principe divin dont dépend entièrement le bien-être psychique et physique du pays*"[2]. Or, tant que ce principe est solide, fécond et jeune, la vie du peuple tout entier n'a rien à craindre. Mais si le roi venait à vieillir sans descendant, la vie-même du peuple serait compromise et exposée à sa disparition.

Le conte illustre donc la rencontre harmonieuse entre le principe masculin et le principe féminin, sans laquelle, symboliquement, le peuple ne pourrait vivre. Le mariage du prince ou de la princesse est la garantie de survie du peuple. C'est pour cette raison que le conte doit en principe se terminer avec le mariage légal et reconnu. Toute infraction à cette règle qui reflète en fait un ordre cosmique, doit être punie et rectifiée. Il est donc tout à fait naturel que les fauteurs de trouble soient châtiés, mais le conte aura eu le temps d'évoquer pour nous, ne serait-ce que le temps d'un frisson, l'interdit si fascinant.

La liberté du conte est, en effet, telle que le mariage semble parfois très compromis. On peut ajouter à la vision globale esquissée par Marie-Louise von Franz que le héros, pour mieux être à même de continuer le rôle de son père, doit nécessairement passer d'un stade d'enfant au statut d'adulte. Ce parcours très complexe s'achève dans les sociétés primitives par des rites d'initiation au terme desquels le garçon devient définitivement homme et la fille définitivement femme. Or les contes semblent bien avoir gardé quelque chose de ces rites de passage. Le héros-enfant, ignorant encore tout des choses du sexe, ne peut atteindre

---

[1] *Le conte de Qamar al-Zaman et Budur* est explicite à ce sujet comme nous l'avons exposé dans *Le Secret des Mille et Une Nuits ou l'inter-dit de Chéhérazade*, Toulouse,1987.

[2] Franz von, Marie-Louise, *L'Interprétation des contes de fées*, Paris, La Fontaine de Pierre, 1978, pp. 70-71.

son statut d'adulte qu'en traversant certaines étapes initiatiques qui le conduisent au vrai mariage.

Une initiation nécessaire

Sur sa longue et difficile route initiatique, le héros connaît des situations très différentes les unes des autres, toutes profondément marquées par le désir, le fantasme, voire l'interdit. Son parcours initiatique est donc non pas tant d'éviter l'interdit ou le désordre, mais plutôt de savoir un jour y renoncer et faire sienne la Loi sans laquelle le groupe sociale ne pourrait perdurer. C'est ainsi que l'ordre social et moral est très souvent rétabli dans des contes qui, l'espace de quelques nuits troubles, ont pu nous égarer dans les sentiers de l'interdit. Il ne s'agit donc pas seulement de voir dans la lecture des contes la description d'une passion amoureuse, légitime ou illégitime d'ailleurs. A dire vrai, le conte ne s'embarrasse pas de morale. Une telle approche n'épuiserait d'ailleurs pas toute la dimension symbolique que peuvent receler ces récits. Aussi sommes-nous convaincus que les contes d'amour disent infiniment autre chose. Car l'amour dont il est question, n'est pas seulement un processus psychologique individuel (comme de nos jours, il peut être mis en valeur), mais possède une fonction sociale de la plus grande importance qui peut être celle de la contestation d'un discours devenu trop normatif. *Les Mille et Une Nuits* peuvent ainsi servir de mode d'expression dans lequel le désir est affirmé et valorisé au détriment de la loi. L'amour qui y est mentionné pourrait bien être l'expression d'un souhait à défaut d'être la réalité.

Suivre l'éclosion et la résolution de la passion amoureuse des héros est une lecture qui mérite d'être faite en soi, car toute description du dédale amoureux de l'autre reflète quelque chose de ma propre complication, de mon dédale intérieur. Mais ce regard n'est permis qu'à condition de ne pas investir les personnages d'une psychologie qu'ils

n'ont pas. Car tout le problème est là. Les héros des contes sont-ils vraiment des personnages ? Ou ne restent ils pas essentiellement des êtres de papier dont l'épaisseur est celle du rêve ? Car ces figures de personnages posent-elles vraiment la question du sujet ? Ou bien le héros est-il plutôt l'illustration, plus ou moins fidèle et probante d'une idée, d'un rite, d'une initiation dans laquelle il n'y a pas encore réellement de sujet au départ, mais un individu indifférencié qui se met en marche pour atteindre précisément le statut d'homme adulte ? C'est alors que le conte se fait vraiment initiation et que l'amour érotique se confond avec le savoir absolu que procurent les quêtes les plus difficiles. Amour et voyages deviennent alors indissociables. Il arrive encore que l'amour transforme tellement les amoureux qu'ils en sont métamorphosés. Les multiples métaphores qui peuvent peindre l'amour aboutissent ainsi à la métamorphose même du héros. Mais suivons à présent quelques grandes illustrations de l'amour dans *les Mille et Une Nuits*.

L' amour fatal ou le coup de foudre

Une des premières caractéristiques de l'amour dans les contes est d'être immédiat. Le conteur ne s'arrête jamais sur la naissance lente et difficile ou conflictuel d'un amour. Celui-ci est direct et son intensité immédiate[1]. C'est particulièrement le cas du jeune prince Qamar al-Zamân, qui, par le truchement de trois éfrits, se trouve couché à côté de Budur. Dès que ceux-ci le réveillent, il se sent rapidement envahi par ce penchant qu'il a jusqu'alors violemment combattu, allant jusqu'à refuser catégoriquement par trois fois tout mariage proposé par son père.

"**A cette douce sensation, le jeune homme ouvrit les yeux, mais les referma aussitôt d'éblouissement et d'émotion. Et il sentit**

[1]Cette caractéristique se retrouve dans toute la poésie dite courtoise. L'étude de Tahar Labib Djedidi, *La Poésie amoureuse des Arabes, le cas des Udhrites*, Alger, Sned, 1970, pose parfaitement le problème.

contre lui ce corps plus tendre que le beurre et cette haleine plus agréable que le parfum du musc. Aussitôt sa surprise fut extrême, mais non dénuée d'agrément, et il finit par lever la tête et considérer l'incomparable beauté de cette adolescente qui dormait, inconnue à ses côtés... Donc Kamaralzaman mit ses lèvres sur les lèvres de Sett Boudour et leur prit un long baiser ; et, comme elle ne se réveillait pas, il en prit encore un second puis un troisième, sans qu'elle eût marqué le moindre sentiment. Alors il se mit à lui parler : disant : O mon coeur, ô mon oeil ! ô mon foie ! Réveille-toi ! Je suis Kamaralzaman. Mais la jeune fille ne fit pas un seul mouvement. Alors Kamaralzaman, voyant l'inanité de son appel, se dit : Je ne puis plus attendre! il faut que je pénètre en elle, tout m'y pousse ! J'essayerai, pour voir si je puis réussir, pendant qu'elle dort"[1].

Les éfrits, nous le savons, endorment vite le jeune prince et réveillent à son tour Budur qui, elle-aussi, a toujours refusé ses prétendants. Elle trouve Kamaralzaman à ses côtés. "**... dès le premier regard qu'elle lui jeta, elle ne tarda pas à passer de la frayeur à l'admiration et de l'admiration au plaisir et du plaisir à un épanchement de joie qui atteignit bientôt au délire... Et la jeune fille enfouit sa tête sous le bras de l'adolescent, et câlinement le mordilla au cou et à l'oreille, mais sans résultat. Alors ne pouvant plus résister à la flamme allumée en elle pour la première fois, elle se mit de la main à fureter entre les jambes et les cuisses du jeune homme et les trouva si lisses et si pleines qu'elle ne put empêcher sa main de glisser sur leur surface... Après quoi Sett Boudour couvrit de baisers son ami endormi, sans laisser un seul endroit sur lequel elle n'eût imprimé ses lèvres... et, dans cet enlacement, membre contre membre et leurs haleines mêlées, elle s'endormit en souriant"**[2].

C'est aussi la même chose pour Miryam[1], qu'un marchand cherchait à vendre au souk, qui tombe amoureuse à la vue du jeune Nour: "**Or c'est alors seulement que tu aperçus le jeune Nour, ô merveilleuse, et qu'à sa vue tu sentis le désir te mordre le foie et l'amour te bouleverser les entrailles ! Et tu t'arrêtas soudain, et tu dis à ton maître : c'est celui-là que je veux ! Vends-moi à lui**"[2]. Lorsque Hasan voit pour la première fois repartir la djinniyya qui deviendra plus tard sa femme, il resta "**stupéfait, les suivait des yeux et, bien longtemps après qu'elles eurent disparu, il continua à fixer l'horizon lointain, en proie à la violence d'une passion que n'avait jamais allumée en son âme la vue de toute autre fille de la terre. Et les larmes de désir et d'amour coulèrent le long de ses joues... Et il continua à soupirer de la sorte, sans fermer l'oeil, jusqu'au lever du soleil. Puis il descendit sur le bord du lac, et se mit à errer de-ci de-là, respirant dans l'air frais les effluves qu'elles avaient laissées. Et il continua à se consumer tout le jour dans l'attente de la nuit, pour remonter alors sur la terrasse, espérant le retour des oiseaux. Mais rien ne vint cette nuit-là ni les autres nuits. Et Hassan, désespéré, ne voulut plus ni manger, ni boire, ni dormir, et ne fit que s'enivrer de plus en plus de sa passion pour l'inconnue. Et de cette façon, il dépérit et jaunit ; et ses forces peu à peu l'abandonnèrent, et il se laissa tomber sur le sol, se disant : la mort est encore préférable à cette vie de souffrance**"[3].

Parfois les jeunes amants sont dans l'impossibilité de s'approcher l'un de l'autre bien qu'ils se voient de loin. Leur amour mutuel n'en est

---

[1]Mardrus rapporte ce conte : *Histoire du jeune Nour avec la Franque héroïque*, vol.2, pp. 259-296.

[2]Mardrus, *Histoire du jeune Nour*, vol. 2, p. 272. On retrouve une scène similaire dans le conte de la belle Zoumourroud. Quand celle-ci aperçoit Alishar, "*l'aspect du jeune homme l'enflamma subitement du plus violent amour... et dit : O crieur, c'est ce jouvenceau-là que je veux, celui au visage gentil, à la taille onduleuse...*" vol. 2, p.747.

[3]Mardrus, *Les aventures de Hassan al-Bassri*, vol. 2, p. 152.

pas moins intense et soudain. C'est ainsi que Ward fi-l-Akmam et Uns al-Wujûd ne pouvant se dire mutuellement leur flamme, s'écrivent des billets d'amour jusqu'à ce que le père du jeune homme découvre le subterfuge et exile alors son fils sur une haute montagne[1].

Il serait trop long de mentionner tous les cas où les jeunes gens, soit la fille soit le garçon, éprouvent un amour sans transition pour celle ou celui que l'un ou l'autre rencontre et voit physiquement. Mais point n'est nécessaire parfois pour le héros ou la héroïne de voir son partenaire de ses propres yeux. Une représentation, un dessin, une broderie suffit pour que l'amour se déclare aussi vivement que si la personne était présente. Dans *le conte d'Ibrahîm et Jamîla,* le jeune homme découvre une merveilleuse gravure dans un livre qu'il avait acheté à un marchand du souk. Cette gravure n'est rien d'autre que l'image de Jamîla que le jeune Ibrahîm veut à tout prix retrouver. La passion pour cette fille inconnue dont il n'a qu'un reflet, est suivie de tous les effets traditionnels de la passion : pleurs, soupirs, évanouissement fréquents, perte de l'appétit et du sommeil, bref le dépérissement général. Seul le départ et la recherche peuvent lui sauver la vie[2]. C'est également le cas de Sayf al-Mulûk qui tombe amoureux d'une broderie reproduisant l'image de la djinniyya Badi°at al-Jamâl. Il part avec son ami d'enfance, Sâ°id, après avoir enduré les affres de la passion amoureuse. Son voyage est une suite d'aventures merveilleuses jusqu'à ce qu'il trouve Badi°at al-Jamâl avec laquelle il contacte un mariage monogame.

Le conteur des *Mille et Une Nuits* franchit une étape de plus lorsqu'il évoque l'éclosion de l'amour, non seulement à partir de la vue réelle ou fictive, mais de l'ouïe. Il suffit à certains héros d'entendre parler de la bien-aimée pour qu'il sentent les effets de l'amour. Qamar al-Zaman, le fils d'un grand marchand du Caire entend un jour un

---

[1]al-maktaba l-thaqâfiyya, vol. 2, pp. 431-455.

[2]al-maktaba l-thaqâfiyya, vol. 4, pp. 360-377.

derviche parler d'une certaine Halima qui lui ressemble comme deux gouttes d'eau. Aussitôt il en est amoureux et n'aura de cesse qu'au moment où il la retrouve à Basra[1]. L'amour naissant par simple ouïe-dire se retrouve dans *le conte de Jullanâr et Badr Bâsim*[2]. Ce dernier surprend en effet sa mère Jullanâr et son oncle Sâlih s'entretenir sur un éventuel mariage du jeune homme. A peine citent-ils une certaine Jawhara, créature sous-marine, fille du djinn Samandal, que Badr, aussitôt l'aime. "**Et Sourire de Lune feignait de dormir, mais se délectait en son âme et se trémoussait en pensée de l'espoir de posséder bientôt cette princesse marine si pesante et si fine !... Quant à Sourire de Lune il se leva sur son séant, comme s'il n'avait rien entendu, et s'étira tranquillement ; mais, en son intérieur, son coeur brûlait d'amour et grésillait comme sur un cendrier rempli de charbons ardents**"[3]. Le lendemain, il part en compagnie de son oncle pour rencontrer Jawhara.

Ces quelques exemples de contes nous montrent aisément que l'amour est décrit essentiellement comme une fatalité. Les amants n'y peuvent rien. L'amour les saisit de près ou de loin, l'objet de leur amour étant réel ou simplement représenté. Parfois, une simple parole suffit pour déclencher ce que les moralistes arabes et musulmans ont traditionnellement considéré comme une maladie. Jâhiz (m. 869) le définissait ainsi le *ʿishq* passionnel : "*Le* ʿishq *est un mal contre lequel on ne peut se prémunir ; il est semblable aux maladies accidentelles que seul un régime (approprié) permet de repousser... Le* ʿishq *se compose de l'amour-sentiment* (hubb), *de la passion* (hawa), *de l'affinité ou sympathie* (mushâkala) *et de la fréquentation* (ilf) *; il débute, s'aggrave, s'arrête à son paroxysme, puis décroît progressivement jusqu'à sa totale*

---

[1]al-maktabat al-thaqâfiyya, vol. 4, pp. 391-434.

[2]al-maktaba al-thaqâfiyya, vol. 3, pp. 401-439.

[3]Mardrus, *Histoire de Fleur-de-Grenade*, vol. 2, p.p. 75-76.

décomposition..."[1]. Très tôt dans l'islam on s'interroge donc sur cette étrange manifestation qui perturbe les sens de hommes. Un demi siècle plus tard, al-Tawhîdi (932-1012) n'est pas plus positif : "*Quant à l'amour (qui vous attache à quelqu'un), il est comme la passion* (°ishq), *l'affection* (mahabba), *le* kalaf *(être épris de quelqu'un), le* shaghaf *(amour violent), le* tatayyum *(être esclave de sa passion), l'amour fou* (tahayyum), *la passion* (hawa), *l'ardente affection* (sababa), *le* tadanu *(être continuellement malade), le* tashaji *(être affligé). Tout cela n'est que maladie, ou du moins ressemble à des maladies dont sont atteints indifféremment les personnes faibles et les personnes fortes. Il n'y a pas une ombre de raison dans l'amour, ni la marque d'une personnalité*..."[2]. Des hommes comme Ibn al-Jawzi (116-1200), Ibn Qayyim al-Jawziyya (1292-1350) et surtout Ibn Taymiyya (m. 1328) seront encore plus critiques envers l'amour. Et pourquoi le sont-ils, sinon parce que cette forte passion peut conduire tout droit au désordre social.

L'amour adultère

En effet, dans *les Mille et Une Nuits* les amants ne manquent pas d'enfreindre les lois sociale. C'est par exemple Zayn al-Mawâsif[3], jeune musulmane mariée à un Juif. Elle trompe son mari avec son amant Anis qu'elle fait même inviter à la maison, poussant l'hypocrisie jusqu'à faire semblant, devant son mari, de ne pas connaître cet Anis que son mari trouve si charmant : Mais "**Anis et Zein al-Mawassif se gardèrent bien, en se voyant, de laisser paraître qu'ils se reconnaissaient. Et Anis, durant tout le repas, tint les yeux baissés fort honnêtement ; et il feignait une grande discrétion, et ne regardait que le mari. Et le juif en**

---

[1]Pellat, Charles, "*Les esclaves-chanteuses de Gahiz*" in Arabica, t. X, 1963, pp. 138-138.

[2]Bergé, Marc, "*Une anthologie sur l'amitié d'Abu Hayyân al-Tawhidi*", in Bulletin d'Etudes Orientales, Damas, t. XVI, 1959, p. 169.

[3]Mardrus, vol. 2, p. 244.

lui-même pensait : Quel jeune homme excellent !... Et Anis revint le lendemain, et le jour suivant ; et chaque fois , il se comportait , en tout, avec un tact et une discrétion admirable". Zayn al-Mawâsif doit être particulièrement séduisante, puisqu'un patriarche et ses quarante moines en tombent amoureux. "**Or le patriarche Danis, embrassé d'amour par la beauté et les charmes de Zein al-Mawassif, ne savait comment s'y prendre pour lui déclarer sa passion. Et la chose était, en effet, bien ardue. Enfin il crut trouver le bon moyen, qui fut d'envoyer à l'adolescente le moine le plus éloquent d'entre les quarante moines du monastère. Et ce moine arriva auprès de l'adolescente, dans l'intention de parler en faveur de son patriarche. Mais, à la vue de cette lune de beauté, il sentit sa langue se lier de mille noeuds dans sa bouche, et, au contraire, son, doigt du ventre parler éloquemment sous sa robe, en se soulevant comme une trompe d'éléphant. Et à cette vue, Zein al-Mawâssif se mit à rire de tout son gosier avec Houboub, Khouboub, Soukoub et Roukoub. Puis voyant que le moine, sans parler, restait avec son outil en l'air, elle fit signe à ses suivantes, qui aussitôt se levèrent et le poussèrent hors de la chambre"**[1].

Dans *le conte de Qamar la-Zaman et Halima*, cette dernière est mariée à un joaillier de Basra, °Ubayd. Elle tombe amoureuse de Qamar, dès que son mari lui en parle et s'arrange alors pour que le jeune homme soit invité chez eux et prié de passer la nuit à la maison. Aussitôt la nuit venue, elle passe à l'action après avoir fait boire un narcotique puissant à son mari et au jeune homme. Alors "**elle commença par s'asseoir tout contre lui, et se mit à lui caresser doucement le visage avec la main. Et soudain cette poulette affamée se jeta goulûment sur le jouvenceau et se mit à lui becqueter les lèvres et les joues si violemment que le sang en jaillit. Et ces becquées cruelles durèrent un certain temps et furent remplacées par de tels mouvements qu'Allah seul pouvait savoir ce qui pouvait bien se passer sous de telles agitations de la poulette à califourchon sur le jeune coq**

---

[1] Mardrus, *Les amours de Zein al-Mawassif*, vol. 2, p. 249.

endormi"[1]. Plus tard, elle s'arrange de telle manière que son mari installe l'amant dans la maison mitoyenne à la sienne. Ainsi Halima, comme dans le *Miles Gloriosus* de Plaute, fait creuser un tunnel qui lui permet de rejoindre rapidement Qamar sans que °Ubayd le sache. Elle se moque ainsi de lui qui ne comprend plus rien, croyant à plusieurs reprises de voir sa femme chez Qamar. "**Quant à Halima, passant par l'armoire, elle vint rejoindre Kamar, et lui dit : Tu vois qu'il n'y a pas moyen d'ouvrir les yeux à ce père de la barbe honteuse ! Il ne nous reste donc plus qu'à nous en aller d'ici sans retard**"[2]. C'est ce qu'elle fera en emmenant le jeune homme dans sa patrie d'origine Le Caire. Mais de retour auprès des siens, Qamar est désavoué par le père qui lui demande de renoncer à son amante qui est emprisonnée. Aussitôt le jeune homme se sépare de Halîma et épouse la fille du cadi. Après avoir décrit avec force détails les amours interdites entre cette femme mariée et Qamar, le conte devient subitement très moral. En effet, le mariage est à peine terminé que °Ubayd arrive au Caire et est reconnu par Qamar qui l'invite à la maison. Le mari trompé retrouve ainsi sa femme infidèle qu'il ne tarde pas de tuer sans que personne n'intervienne. La famille de Qamar donne alors au justicier la soeur même de Qamar en mariage. Ainsi l'ordre social et l'ordre moral sont à nouveau respectés.

L'amour courtois

Si Halima meurt, punie d'avoir vécue une vie si scandaleuse, d'autres héros meurent par amour et par fidélité. Qamar renie son amante dès l'instant où son père, incarnation de la Loi, le lui demande. En revanche, Ali Ibn Bakkar[3] réagit tout autrement. Comme ce conte est celui qui se rapproche le plus de l'amour courtois que chantaient les

---

[1]Mardrus, *Histoire de Kamar et de l'experte Halima*, vol. 2, p. 426.

[2]Mardrus, *Histoire de Kamar et de l'experte Halima*, vol. 2, p. 431.

[3]al-maktaba al-thaqâfiyya, vol. 2.

poètes udhrites, nous nous arrêterons davantage à cette mise en prose de ce thème.

Le conte d'Ali Ibn Bakkâr est sans doute le plus représentatif des contes dans *les Mille et Une Nuits* où l'amour courtois est le mieux explicité. Il est aussi le conte où les citations en vers relatifs à l'amour sont les plus nombreuses, à tel point que l'on peut se demander si le conte n'a pas été forgé en fonction des vers qu'il contient ! On compte en effet pas moins de 88 vers pour 37 pages dans l'édition de Dâr al-tawfîq. *Le conte de Masrûr et Zayn al-Mawâsif* qui a 61 pages contient trente citations en vers, soit 223 vers ! Le nombre impressionnant de ces vers d'amour cités dans *Ali Ibn Bakkâr et Shams al-Nahâr* mérite réflexion. Pourquoi le conteur utilise-t-il autant la poésie ?

Une première remarque peut être faite à propos de la citation elle-même. Nous savons que très souvent, la citation du Coran et du hadîth authentifie la littérature classique et lui donne des lettres de noblesse incontestables. Elle la fait participer au sérieux dont le Coran et le hadîth sont naturellement chargés. De même, la citation des vers, dans une tradition orale, moins noble, joue un rôle semblable. Les vers qui appartiennent à la littérature "sérieuse", authentifient en quelque sorte cette littérature orale populaire, et lui donnent un éclat supplémentaire, en la rapprochant de la littérature officielle. En somme, les vers, dans les contes jouent un rôle semblable à celui des versets du Coran dans la littérature de l'adab. Car le problème est toujours bien celui-là : comment légitimer un texte ? Si Le Coran se justifie par lui-même, et il est le seul, tous les autres textes se justifient en ce sens qu'ils explicitent le sens ou le contenu du Coran. La science classique comme la grammaire, la philologie, l'histoire, la géographie... et l'adab même ne sont rien qu'une extension du Coran. On peut dire par analogie que les contes érotiques et principalement celui d'Ali Ibn Bakkâr sont une mise en prose de vers chantant l'amoureux courtois.

Les vers du *conte d'Ali Ibn Bakkâr* ont également un pouvoir évocateur tel que les amants s'évanouissent en les entendant. Ali Ibn Bakkâr mourra même en entendant la récitation de vers d'amour. Jamais

ailleurs les citations poétiques n'ont un effet aussi fort. On comprend mieux cette mise en scène qui par sa répétition peut paraître artificielle, surtout à un lecteur occidental qui connaît une autre sensibilité, si on la replace dans le cadre du tarab. Le tarab est en effet une intense émotion que déclenche l'effet de la beauté des vers ou des chants. Certains mystiques y recouraient pour provoquer l'expérience mystique, tel Jalâl al-Dîn al-Rûmi. Ils faisaient appel à la musique, au chant, à la poésie voire même à la contemplation d'un beau jeune homme pour entrer en transe et ainsi accéder à l'union mystique avec le divin. L'amoureux de l'amour courtois se trouve dans une situation semblable. Il ne rêve que d'union et de présence de l'être aimé. Les vers d'amour ne font que mettre un peu plus à nu les sentiments qui le brûlent. Cette sensation peut aller chez certains jusqu'à l'évanouissement.

Le conte d'Ali Ibn Bakkâr est le seul également qui se termine vraiment dramatiquement et tragiquement par la mort des amants. Mais il ne s'écarte pas totalement de certaines règles conventionnelles propres à l'amour courtois tel qu'il est dépeint dans les Nuits. Ce conte du cycle bagdadien est construit sur une intrigue simple, ordonnée selon un plan chronologique que l'on peut diviser en trois étapes, sans qu'il y ait la typique construction en abîme propre aux Nuits. Elles marquent chaque fois une rencontre entre les deux amants, et renforcent chaque fois un peu plus l'impossible amour ; la dernière étape illustre la séparation finale.

Remarquons d'emblée que ces trois étapes sont marquées par des espaces clos. Les deux premières sont en même temps exposées à une circulation intense. La boutique du marchand devient ainsi très vite impropre à des rendez-vous répétés en raison du passage des clients éventuels. Le palais du Calife est plus dangereux encore, puisque la présence du chef suprême est à craindre à tout instant. Seul le troisième espace, un espace neutre, pourrait garantir les amours des amants. Mais l'amour courtois complique la situation.

La première rencontre entre Ali Ibn Bakkâr et Shams al-Nahâr se fait dans la boutique de l'ami du jeune prince Abu l-Hasan dont le père, riche marchand, était un habitué du palais califal. Ce détail (absent chez Mardrus) explique pourquoi Shams al-Nahâr se rendait à la boutique. En effet c'est là que le fils, Abu l-Hasan, vendait aux favorites du Calife les étoffes et les pierreries qu'elles désiraient.

Le coup de foudre est une caractéristique de ce genre de contes. Et Ali Ibn Bakkâr n'y fait pas exception. En effet, dès qu'il aperçoit la favorite du Calife, il est troublé par la jeune visiteuse (*salabat °aqlahu*)[1]. Et Shams al-Nahâr semble bien l'avoir remarqué aussi puisqu'elle avertit Abu l-Hasan qu'elle lui enverra une servante pour ramener le jeune prince auprès d'elle. C'est ce qui arrive en effet peu de temps après *(ba°ada sâ°atin jâ'at al-jâriyya)* (p. 73).

A peine Shams al-Nahâr fut donc revenue au palais califal, car elle était la favorite de Harûn al-Rashîd, qu'elle envoya par sa servante un billet au prince Ali pour l'inviter chez elle. Dès cet instant, Abu l-Hasan, le riche marchand de Bagdad que fréquentait Ali Ibn Bakkâr, prince d'origine perse, se fera l'intermédiaire entre ce dernier et la favorite du Calife.

Quand Shams al-Nahâr et Ali Ibn Bakkâr sont de nouveau en présence l'un de l'autre, dans les appartements de la favorite du Calife, ils se mettent à déclamer des vers. Ali Ibn Bakkâr fond en larmes, rempli d'émotion, et Shams al-Nahâr, à ce spectacle, est envahie par la passion amoureuse (*ahraqaha al-wajd wa-l-ghurâm wa ttalafaha l-walah wa-l-hayâm*) (p. 75). En s'étreignant, ils tombent tous les deux évanouis ! Abu l-Hasan est effrayé de la passion de son ami (*ya sayyidi ma balgha bika l-hawâ)* (p. 75). Quant aux deux amants, ils se mettent alors à verser d'abondantes larmes (p. 76). Puis ils passent la journée ensemble dans la joie de vivre, quand soudain Harûn al-Rashîd annonce sa visite.

Cette seconde rencontre se fait donc sur l'initiative de Shams al-Nahâr au palais même du Calife, qui, au bout d'un certain temps, fait

---

[1]al-maktyaba al-thaqâfiyya, vol. 2, p. 73.

annoncer sa venue impromptue. Le prince Ali et son ami Abu l-Hasan sont alors dissimulés derrière une fenêtre d'où ils peuvent voir la rencontre du Calife et de la favorite. Cette scène met en relief la douleur du jeune prince qui se transforme en quelque sorte en voyeur impuissant de l'amour d'un rival. Une chanteuse, connaissant l'amour de sa maîtresse pour le jeune prince, se met à déclamer des vers d'amour dans lesquels Shams al-Nahâr naturellement se reconnaît. L'effet de la poésie, en arabe le tarab, est tel que la jeune favorite en est bouleversée : "**Lorsque la belle Schamsennahar eut entendu ces vers, elle fut pénétrée d'une émotion si vive qu'elle se renversa sur son siège et tomba évanouie entre les bras de ses femmes qui avaient volé à son secours. A cette vue, le prince Ali, qui, dissimulé derrière la fenêtre, regardait cette scène, avec son ami Ben-Taher, fut tellement saisi de douleur sympathique qu'il tomba également tout de son long évanoui dans les bras de son ami Abalhassan ben-Taher**"[1].

L'effet du tarab, provoqué par la musique ou la poésie ou encore les deux combinés, n'est donc pas une émotion ordinaire. Il est généralement accompagné de pleurs. Ceux-ci coulent alors à flot si la bien aimée est absente. Le conte ici pousse au paroxysme l'effet des vers d'amour. Dans les autres contes le tarab est moins fort. Il provoque douleur et plaisir mais laisse les amants conscients d'eux-mêmes. C'est dans cet état de passion intense qu'Abu-l-Hasan ramène à la maison son ami Ali Ibn Bakkâr.

De retour du palais, Abu l-Hasan recueille l'amoureux chez lui tellement il est affecté par l'amour de Shams al-Nahâr (p. 81). Il doit constater aussi que l'amour continue son effet ravageur. Pour le consoler de l'absence de sa bien-aimée, Abu l-Hasan lui récite des vers d'amour, mais lorsqu'il les entend, son mal ne fait qu'augmenter : "**A ce chant, le prince Ali, déjà si faible, fut dans un tel état d'anéantissement, causé par les souvenirs intenses qui lui revenaient à la mémoire, qu'il se mit à pleurer de nouveau**". Le texte arabe stipule qu'il s'évanouit

[1]Mardrus, vol. 2, pp. 524-525.

jusqu'à l'aube (p. 82). De son côté, Shams al-Nahâr s'évanouit en présence du Calife et demeura ainsi la moitié de la nuit (p. 82).

Abu l-Hasan, qui entre temps était revenu à la boutique , rencontre une servante du palais qui veut être conduite auprès de Shams al-Nahâr. Ce que fait Abu l-Hasan (p. 86). Grâce à cette servante les deux amants peuvent échanger des lettres d'amour qui augmentent leur passion (pp.86-87). Cette intensité fait peur à Abu l-Hasan qui décide de fuir à Basra non sans avoir recommandé Ali Ibn Bakkâr à un de ses amis qui désormais en prendra soin (pp. 88-90). Le conte introduit dès lors un nouveau confident capable de maintenir le lien entre Ali Ibn Bakkâr et Shams al-Nahâr (p. 93). Le nouvel ami ne tarde pas à louer une maison à côté de la sienne pour arranger plus facilement les rencontres entre les deux amants (p. 95).

La troisième et dernière rencontre s'effectue en effet dans une maison que le confident fait spécialement installer pour recevoir les amants. C'est un espace, en apparence neutre, qui ne comporte pas les dangers de la boutique, ni ceux du palais. De plus, il jouxte celui du protecteur. Les conditions sont donc réunies pour que les rendez-vous restent clandestins et ignorés de tous. Les amants sont donc en sécurité, personne ne peut les dénoncer. Mais nous devinons d'avance que ce schéma sied pour des amours ordinaires. L'amour courtois ne se justifie que dans la difficulté voire l'impossibilité. Il faut donc aussi que cet espace-là soit piégé d'avance. L'intérêt est seulement de savoir comment et par qui.

La première nuit que les amants passent dans cette maison, ils sont assaillis par des voleurs qui les emmènent avec eux (p. 98). Et, au petit matin, un complice attend l'ami d'Abu l-Hasan qu'il entraîne jusqu'auprès des voleurs car ceux-ci voulaient l'interroger sur la qualité des deux prisonniers : "... **(il) vit assis, immobiles, dix hommes de même habillement et de figures tellement ressemblantes et si absolument identiques qu'ils s'imagina voir une seule énorme figure**

répétée dix fois par des miroirs"[1]. Amîn révèle alors l'origine princière des amants, ce qui décide les voleurs à leur rendre leur entière liberté[2].

Cette épreuve n'est somme toute qu'un incident banal pour les amoureux, en comparaison de ce qui les attend plus tard. Mais remarquons déjà que les amants sont incapables de vivre leur amour comme ils le veulent, ni dans la boutique, ni dans le palais, ni même dans un endroit neutre : la maison. Chez le marchand, ce sont les clients qui perturbent les plans des amoureux, au palais ce sont les multiples servantes et serviteurs et surtout le Calife lui-même, dans la maison ce sont finalement les brigands qui compromettent le projet courtois. Ces trois espaces démontrent donc en quelque sorte l'incapacité totale de donner libre cours au sentiment et à la passion, comme si aucun endroit au monde ne pouvait désormais recevoir impunément les amants. L'amour ne peut être vécu ni chez l'amant, ni chez l'amante, ni même chez quelqu'un d'autre. Cette impasse ne peut donc que se solder par une tragique séparation.

Les effets de l'amour

Ali Ibn Bakkâr tombe amoureux dès le premier regard porté sur Shams al-Nahâr : "**Or à peine le jeune prince Ali ben-Bekar eut-il aperçu ce visage qu'il en fut frappé d'admiration, et une passion s'alluma au fond de son foie...**"[3]. Le caractère immédiat de l'amour, véritable coup de foudre est partagé par Shams al-Nahâr dès qu'elle entend Ali Ibn Bakkâr réciter des vers : "**Lorsque l'adolescente eut entendu ces vers récités avec un accent désespéré, elle fut charmé du**

---

[1]Mardrus, vol. 2, p. 538.

[2]Les dix voleurs peuvent rappeler les dix voleurs du célèbre roman gre-alexaandrin de Daphnis et Chloé.

[3]Mardrus, vol. 2, p. 517.

sentiment délicat qui les inspirait, et elle fut plus vivement subjuguée par l'air charmant de son amoureux" (idem).

L'amour courtois est généralement suivi d'effets incontrôlables. Il envahit les êtres malgré eux, s'en empare et en fait de lentes mais inexorables victimes. Celui qui en est atteint rentre ainsi dans un état second et cesse d'appartenir au monde des simples mortels. Ainsi, **"quant à Ali ben-Bekar, une fois l'adolescente partie, il resta un bon moment à ne savoir plus ce qu'il disait, et tellement qu'Abalhassan fut obligé de l'avertir que les clients remarquaient son agitation et commençaient à s'en étonner. Et Ali ben-Bekar répondit : O ben-Taher, comment ne serais-je pas agité et, moi-même, étonné de voir mon âme chercher à s'échapper de mon corps pour aller rejoindre cette lune qui oblige mon coeur à se donner sans consulter mon esprit ?"** (idem). Nous devinons aisément dans cette première approche les symptômes de la folie qu'un Majnûn a si hautement incarnée. L'esprit est perturbé par l'intensité de l'amour. Et l'on peut même dire à la suite de l'étude d'André Miquel[1] à propos précisément de la merveilleuse figure de Majnûn que l'amour courtois dans sa forme exacerbé doit aboutir à la folie et à la mort.

Mais pourquoi les amoureux courtois ne combattent-ils pas leur amour qui les fait tant souffrir ? Pourquoi ne font-ils rien de positif pour y répondre vraiment ?

L'amour s'empare des amants et en fait des victimes passives. Et ce qu'ils entreprennent augmente généralement cette impossibilité d'un amour véritable. Ainsi quand Shamas al-Nahâr invite Ali Ibn Bakkâr au palais, ce n'est pas l'endroit idéal pour une expression amoureuse. Le danger, d'ailleurs, ne tarde pas à se manifester puisque très vite Harûn al-Rashîd annonce sa visite. Il faut encore que ce soit l'ami d'Abu l Hasan qui ait l'idée de louer une maison, alors que cette question aurai pu être réglée par le jeune prince lui-même. Tout se passe comme si l

---

[1]Miquel, André et Kemp Percy, *Majnûn et Layla, l'amour fou*, Paris, Sinbad, 1984 Miquel, *Majnûn, l'amour poème*, Paris, Sinbad, 1984.

passion paralysait les amants et les rendait incapables d'arriver à leur but. Mais en fait, n'attendons pas des amoureux courtois qu'ils deviennent actifs, leur action irait à l'encontre de ce qu'ils veulent vraiment : souffrir pour avoir le sentiment d'aimer, et pour cela il faut renoncer à tout ce qui mettrait véritablement en danger leur sentiment et leur état amoureux.

C'est cette tension négative qui caractérise les amants et que Rey-Flaud définit non pas comme l'amour courtois mais comme "*la névrose courtoise*". Car l'amant en somme doit entretenir la douleur pour faire l'expérience de son amour. Fuir la douleur, renoncer à la souffrance, éviter la mort reviendrait à pratiquer un amour quotidien, ordinaire. Les amants courtois sont promis au paradoxe. L'amour qui généralement est source de bonheur, de joie et de satisfaction engendre ici peine, douleur et souffrance. Les amants courtois ne combattent donc pas leur amour mais souffrent et meurent pour lui. Lui l'amour.

L'autre est moins important que l'amour. Car dans l'amour courtois, c'est en effet le sentiment qui prévaut sur la personne. L'amant aime avant tout l'amour et l'autre n'est que le lieu où s'ancre son désir impossible. Le monde cesse d'être l'espace habituel ou se meut l'amant, il ne peut "vivre" que dans l'espace que crée la présence de l'autre. Mais, celui-ci vient-il à disparaître, le monde auquel il a identifié l'espace imaginaire de l'autre, alors s'écroule. Si l'autre était important, l'amant lui laisserait sans doute une autonomie et une indépendance. Or il n'en est rien, la présence de l'autre devient indispensable non pas pour un échange réel avec lui, ou pour d'éventuels projets communs, mais pour entretenir d'une manière plus brûlante l'état présent, comme s'il fallait figer dans l'intensité d'un seul instant ce qui ne peut être vécu que dans le temps et donc dans la déperdition.

Le refus de communion charnelle, le refus d'un engagement concret, la distance entretenue d'un corps à l'autre ne sont que l'expression du refus de se confronter à l'autre, le refus de prendre en compte le réel qui contredit immanquablement les illusions et les rêves. L'amant courtois a donc essentiellement besoin de se nourrir d'images

absentes et quand la présence de l'autre se fait trop intense il s'évanouit comme pour nier encore le plaisir charnel qui est en train de le prendre au corps. L'amour courtois ainsi défini est une dramatique volonté d'être à deux pour demeurer en fait seul. La tension qui résulte de cette intention donne à cette démarche inconsciente toute l'intensité dramatique à laquelle sont parfois tentés les amoureux.

On ne compte plus le nombre de fois où les amants pleurent et tombent évanouis. C'est là une conséquence directe de leur amour impossible. Cet évanouissement a valeur de symbole, car il évoque une première forme de mort. On ne s'étonnera donc pas que les amants courtois meurent vraiment. Ils auront fait l'apprentissage de la disparition totale dans les multiples petites disparitions momentanées que sont les évanouissements auxquels ils s'exposent si facilement. En somme l'amoureux, à travers ces évanouissements, apprend déjà d'une certaine manière à mourir définitivement.

Une seconde remarque s'impose dans cette réflexion sur l'amour courtois du *conte d'Ali Ibn Bakkâr*[1]. Pourquoi Shams al-Nahâr est-elle la favorite du Calife, l'autorité suprême du monde arabo-musulman ? Pourquoi le conte se permet-il de contester ainsi l'autorité absolue sur terre ? Certes, déjà Shahrayar a connu la cruelle épreuve d'une femme infidèle. Et d'autres rois dans d'autres contes ont connu la même infortune. Harûn al-Rashîd, le maître du monde, en somme n'est pas le maître des coeurs. Il peut imposer sa puissance aux volontés humaines et les soumettre mais le coeur et les sentiments de ses favorites lui échapperont toujours. Par là, le conte montre la force souterraine de l'amour et du désir. Aucun coeur humain n'est à l'abri du coup de foudre. Et aucun homme ne peut se dire à l'abri d'un bouleversement profond. Harûn al-Rashîd ne peut empêcher sa favorite d'être amoureuse d'un autre. Alors qu'il aurait sans doute tous les moyens pour combler les désirs de Shams al-Nahâr. Lorsqu'il s'agit des choses du coeur, les

[1]Ce conte figure dans l'édition de Beyrouth, al-maktaba al-thaqâfiyya, 1979, pp. 231-236.

biens matériels ne sauraient combler le vide que creuse l'amour. L'amour-passion des amoureux courtois ne se satisfait de rien de matériel. Il leur faut la présence de l'autre, mais cette présence est impossible et toute leur passion vient de cet impossible là. On peut voir aussi dans cette passion amoureuse l'image de la contestation radicale du pouvoir politique. Le Calife est le maître du monde et gouverne tous les sujets sans exception, mais son pouvoir est contesté non de l'extérieur, visiblement, officiellement mais de l'intérieur, d'une manière invisible, sournoisement. L'amour qui court dans le coeur de sa favorite, toujours, lui échappera. Cet aspect contestataire de l'amour udhrite a été développé par Labib Djedidi[1].

L'amoureux courtois prend donc une revanche singulière sur le prince ou le puissant en lui ravissant son objet d'amour de prédilection. Il devient ainsi un rival absolu en détournant vers lui, l'amour que le prince croyait régir. L'amoureux courtois, cependant, ne cherche pas à posséder la femme de l'autre. Il ne revendique pas non plus le sexe de celle qui appartient économiquement et politiquement au prince. L'amoureux courtois n'a pas de satisfaction à tromper un mari, fût-il sultan. Sa contestation est peut-être encore beaucoup plus radicale. En refusant le sexe de la dame qu'il aime, il conteste aussi le rôle que joue le prince auprès d'elle. Il rejette ainsi toute identification au prince qui exerce son pouvoir sur l'autre. Refuser le sexe devient ainsi une métaphore grandiose de la contestation de tout pouvoir. L'amoureux courtois n'a de satisfaction, si s'en est une, que dans la fuite et la fragilité du pouvoir. Il lui suffit de savoir que celle qu'il aime appartient à quelqu'un d'autre pour que cet amour vaille la peine d'être vécu dans son impossibilité. Il lui suffit de voir l'autre, l'amante, arrachée au pouvoir du maître. Et pour que cet arrachement soit total, il se garde bien de se l'attacher par un quelconque commerce sexuel. La chasteté n'est donc pas une vertu morale, car si l'amoureux courtois était vraiment vertueux, entretiendrait-il un amour illicite ? La chasteté est la stratégie

[1]Djedidi, *La Poésie amoureuse des Arabes, le cas des Udhrites, Alger, Sned*, 1979.

absolue pour signifier que l'amour doit rester infiniment libre. Une liberté qui ne peut se solder en point final que par la folie ou la mort.

En effet, bientôt Harûn al-Rashîd est mis au courant de l'amour de sa favorite pour Ali Ibn Bakkâr (p. 104). Aussitôt le confident et le jeune prince prennent la fuite hors de Bagdad. Dans leur fuite ils sont victimes de brigands qui les dépuillent de leurs biens (p. 105) non loin de la mosquée d'une oasis. Ali Ibn Bakkâr était épuisé non seulement par la fatigue de cette fuite mais surtout à la pensée de sa bien-aimée : "**C'est ici que je vais enfin mourir, puisque Schamsennahar ne doit plus être en vie à l'heure qu'il est !**"[1]. Un vieillard qui faisait la prière dans la mosquée accueille les deux hommes chez lui, quand une voix plaintive dans l'oasis chante des vers d'amour, sur la séparation des amants. "**Or, à peine Ali ben-Bekar avait-il commencé à entendre ce chant qu'il releva la tête et se mit à écouter, hors de lui. Et quand la voix se fut éteinte, nous le vîmes soudain retomber en poussant un grand soupir: il avait expiré...**"[2].

Son ami revient aussitôt à Bagdad où il rencontre la confidente de Shams al-Nahâr. Celle-ci lui rapporte que Harûn al-Rashîd lui avait pardonné, par amour pour elle. Néanmoins, elle expire en entendant chanter des vers d'amour (p. 108). Dans la version de Mardrus, le confident se met d'accord avec la confidente pour faire enterrer Ali Ibn Bakkâr à côté de Shams al-Nahâr[3].

Cette fin dramatique d'une part d'un amant qui se laisse mourir à l'idée que l'élue de son coeur est déjà morte, et d'autre part de l'amante qui s'éteint de langueur en pensant à son amoureux, alors qu'elle occupe la place la plus haute de l'échelle sociale, est rapportée avec un dépouillement qui évite tout pathos. Même si les pleurs coulent avec abondance, ils ne submergent jamais l'intensité dramatique de cet amour fatal où la chasteté entre les amants est conservée intacte. Cette fatalité est

---

[1]Mardrus, vol. 2, p. 544.

[2]Mardrus, vol. 2, p. 545.

[3]Mardrus, vol. 2, p. 547.

reconnue et acceptée. Elle ne peut avoir de solution heureuse pour les amants. Il ne leur reste qu'à accepter héroïquement la mort. C'est dans cette logique qui ne manque pas de grandeur et de vertu que l'Islam a reconnu le statut de martyr à ceux qui mouraient d'amour. Que le hadîth soit vrai ou faux, il témoigne d'une réflexion qui a pris au sérieux cet état d'âme. La souffrance qu'engendrait certaines passions méritait bien que l'amant jouisse du Paradis en récompense de ce qu'il a accepté et enduré sur terre.

Le conte d'Ali Ibn Bakkâr représente donc dans l'ensemble des contes une forme originale de l'amour courtois dont l'idéal a été chanté par toute une veine poétique, et à laquelle l'Arabe est fortement sensible quelles que soient les époques. De cette vision courtoise de la femme et de l'amour, il reste des bribes plus ou moins importantes dans d'autres contes dès l'instant qu'il s'agit de peindre l'amour. C'est ainsi que *les Mille et Une Nuits* présentent aussi des contes où l'amour entre les hommes et les femmes s'inscrit dans une reconnaissance mutuelle très généreuse et une fidélité absolue.

L'amour fidèle

Le conte de Hasan al-Basri est un des égyptiens d'origine persane, qui met nettement l'accent sur la fidélité dans l'amour. On peut penser que primitivement ce fut un conte de "fées," tellement il est question de djinns et de merveilleux. L'élément magique l'emporte en effet, très nettement sur les autres thèmes. Le voyage cependant occupe une seconde place, mais il faut ajouter que ce voyage se complique au fur et à mesure que l'on approche de la fin. La première partie : le mariage de Hasan avec la djinniyya est décrit dans une intrigue relativement claire et bien ordonnée, mais la seconde partie : la recherche de sa femme qui s'est échappée lors de son absence, est compliquée et surabonde en données merveilleuses.

La fidélité de l'homme envers la femme et celle de la femme envers l'homme recoivent ici une note particulière. On apprend de la bouche de la vieille Shahwâ qui parle de Hasan à Nûr al-Hudâ, la soeur de sa femme, que de sa vie, elle n'avait jamais vu un humain aussi amoureux que lui *(lam ara °umri âdamiyan aqwâ qalban minhu... li'anna l-hawâ qad tamakanna minhu ghâyata tamakkun)*[1]. Plus tard, quand il aura rejoint sa femme, ils se pardonnent mutuellement leur séparation (p. 76). Manâr al-Hudâ lui avoue qu'une femme ne connaît la valeur de l'homme que lorsqu'elle l'a quitté et Hasan lui demande pardon d'être parti et de l'avoir laissée seule avec sa mère (p. 76). Cette confiance réciproque donne une tonalité très particulière au conte où certaines réminiscences courtoises se font encore jour. Ainsi Hasan perd l'appétit et le sommeil (p. 9), tombe malade et pleure souvent (p. 10). Il s'évanouit de nombreuses fois en se rappelant sa bien-aimée (pp. 25-26). Il manifeste en plus de cela une constance dans la recherche de sa femme qui défie la mort à tout instant. Il ne recule devant aucune difficulté sans hésitation aucune. Malgré les nombreuses péripéties relatées dans le conte, affrontement des éléments de la natures, affrontement des armées de la soeur de sa femme Nûr al-Hudâ,... rien ne le fait reculer, devant le désir absolu de retrouver sa femme et de la ramener chez lui à Bagdad. Il exprime sa fidélité dans l'attachement exceptionnel à sa femme. La première fois qu'il la rencontre, il en est fou amoureux. Mais sa femme ne partage pas tout à fait cette passion. Il faudra les épreuves imposées par sa soeur Nûr al-Hudâ pour que Manâr al-Sanâ s'attache définitivement à son mari, jusqu'à la mort.

Rien ne nous interdit de penser qu'il y a là une critique indirecte à l'institution de la polygamie. Mais une telle critique devient vite une contestation d'un ordre social. Or le conte peut-il se faire impunément le lieu de cette contestation ? Il semble que le conteur ait prévu ce blâme en mettant en garde le conteur éventuel. Ces contes ne peuvent être racontés à n'importe qui ! Mardrus place ainsi cette mise en garde, propre au

---

[1] al-maktaba al-thaqâfiyya, vol. 4, p. 53.

conte de Sayf al-Mulûk, en introduction à celui de *Hasan al-Basri*[1]. Quel que soit ce déplacement de l'introduction du conte, il est clair que le conteur avertit son public. Peut-être qu'il y a en effet plus qu'une simple captatio benevolentiae. Il faut avertir le public que le conte est quelque peu subversif et pour que la subversion de l'ordre normal du mariage ne soit pas trop forte, le conteur met dans la bouche des djinns ces propos si dangereux. Tout se passe donc comme si les deux contes étaient suffisamment proches ou suffisamment "subversifs" pour mériter la même introduction restrictive.

Quand Hasan aperçoit la première fois celle qui deviendra sa femme, il comprend le sens de l'interdiction qui lui avait été faite de monter sur la terrasse : "**...la plus belle remonta sur l'estrade et alla s'asseoir, n'ayant pour tout vêtent que sa chevelure. Et Hassân en contemplant ses charmes, sentit sa raison s'envoler, et il pensa : Ah! je sais bien maintenant pourquoi ma soeur Bouton-de-Rose m'a défendu d'ouvrir cette porte ! Voici que mon repos est à jamais perdu**"[2]. Quand les filles eurent repris leur manteaux de plumes et furent parties, "**Hassân, stupéfait, les suivait des yeux et, bien longtemps après qu'elles eurent disparu, il continua à fixer l'horizon lointain , en proie à la violence d'une passion que n'avait jamais allumé en son âme la vue de toute autre fille de la terre**" (idem). Cette passion ne réduit cependant pas Hasan à néant. Contrairement à Ali Ibn Bakkâr, il se montre actif, entreprenant, s'expose aux dangers pour retrouver sa femme. Il est donc loin de se laisser mourir comme le partenaire de Shams al-Nahâr. Héros positif, Hasan incarne l'amant résolu qui est prêt à payer cher le prix de son amour, comme cet autre héros : Sayf al-Mulûk.

Tout comme *le conte de Hasan al-Basri*, celui de *Sayf al-Mulûk* est partiellement persan et l'élément "fantastique" l'emporte sur le voyage

---

[1]Mardrus, vol. 2, pp. 134-139.

[2]Mardrus, vol. 2, p. 152.

proprement dit, bien que le conte ne l'ignore pas. Sayf al-Mulûk part à la recherche d'une djinniyya : Badî°at al-Jamâl dont il a découvert le portrait cousu dans une veste. Ce conte semble avoir été un récit indépendant au Xe siècle en Perse mais intégré ultérieurement des *les Nuits* . Sayf al-Mulûk ne se contente pas non plus d'attendre que vienne à lui celle qu'il aime. Il part avec son ami d'enfance Sâ°id et une troupe de vingt mille hommes, comme s'il fallait conquérir l'amour. Mais cette immense armée est peu à peu détruite jusqu'à ce que Sayf al-Mulûk se retrouve seul face à celle qu'il aime. Symboliquement, ce dépouillement de la force coercitive montre que l'amour, peut-être, ne se prend pas mais se donne. Sayf al-Mulûk est dépouillé de toute sa force militaire et devient non pas le sujet de l'amour pour Badî°at al-Jamâl mais en quelque sorte l'objet de cet amour. Il est irrésistiblement ensorcelé par cette fille des djinns à laquelle il demande le mariage hors du commun. Car il est l'illustration d'une union, en apparence impossible, rêvée selon les cas, d'un humain avec une djinniyya. L'union de deux mondes qui, normalement, ne sont pas appelés à communiquer. Cette union entre une djinniyya et un humain peut surprendre un contemporain, mais la tradition arabe ancienne acceptait ces unions comme nous le verrons plus loin. Ibn Hazm traite d'associateur celui qui nie l'existence des djinns[1].

Le sévère Ibn Taymiyya rappelle qu'il ne saurait y avoir de divergence parmi les Musulmans sur leur existence. Fahd écrit au sujet des relations possibles entre djinns et humains : "*Copulation et fécondation étaient considérées possibles entre des djinns et des humains. De ce genre d'unions sont issus Balqîs, reine de Saba et Dhu l-Qarnayn dont la mère fut une femme du nom de Fîrâ et le père un ange du nom de °ibra...*"[2]. Mais il s'agit, ici, essentiellement de la fidélité exprimée à celle qui est aimée. C'est en tous les cas le thème majeur du *conte de Sayf al-Mulûk*. En effet, Badî°at al-Jamâl, une djinniyya, refuse

---

[1]On lira avec intérêt l'étude de T. Fahd, "*Génies, anges et démons*", Paris, Seuil,1971.
[2]Fahd, Tawfiq, "*Génies, anges et démons*", p. 193.

l'amour de Sayf al-Mulûk précisément parce que les humains sont connus pour leur inconstance. L'amoureux a beau répéter à la djinniyya que Dieu n'a pas créé les humains tous pareils, elle se laisse convaincre avec beaucoup de difficulté. Elle finit par accepter l'amour de Sayf al-Mulûk avec la promesse de n'être jamais délaissée au profit d'une autre.

Au fur et à mesure que le conte progresse, nous pouvons remarquer que le récit met l'accent sur la promesse de cette fidélité que Sayf doit faire deux fois. Une autre remarque s'impose : Sayf ne peut arriver jusqu'à Badî°at al-Jamâl par la force de son armée, qui est décimée, ni par sa seule force personnelle. Il doit se faire aider par une femme. Son succès dépend d'abord d'elle. La réussite de l'amour passe donc essentiellement par la femme. Enfin l'amour est un don réciproque dans lequel personne ne peut s'imposer à l'autre et cet amour exige le respect total et la fidélité sans condition.

Un dernier exemple d'amour et de fidélité peut être perçu dans *le conte de Ghânim Ibn Ayyûb*[1]. Ce conte souligne par ailleurs la constance d'un homme innocent

Ce qui ressort de cette histoire est essentiellement la fidélité à la femme et le respect du statut du mariage. La favorite du calife s'appelle Quwat al-Qulûb, la force des coeurs, et est détestée par sa femme légitime Sitt Zubayda[2] qui profite d'une de ses absences pour faire disparaître sa rivale. Elle la fait endormir et charge trois Noirs de l'enterrer, enfermée dans une caisse. Mais les Noirs négligeants laissent traîner la caisse et passent leur temps à se raconter l'histoire de leur eunuquat. Un jeune marchand de Basra, Ghânim Ibn Ayyûb aperçoit la caisse et en l'ouvrant découvre la favorite du Calife: Il l'emmène aussitôt chez lui et devient amoureux fou de cette fille admirable qu'il ne connaît

---

[1]al-maktaba al-thaqâfiyya, vol. 1, pp. 231-256.

[2]Mardrus, vol. 1, p. 278.

pas encore réellement. Nous retrouvons ainsi le thème de l'amour immédiat et de la passion grandissante de l'amoureux courtois.

Dans un premier temps, Ghânim pense être en présence d'une femme libre, aussi fait-il quelques avances, poussé par le feu de la passion. Ghânim soupire en effet après son amour mais la jeune fille accepte à peine les baisers et les caresses sans jamais aller plus loin : "**A cette vue, le désir se mouvementa chez Ghânem, qui dit : O ma maîtresse, me permets-tu maintenant de goûter ta bouche ? L'adolescente répondit : Par Allah ! c'est une chose que je ne puis vraiment te permettre, ô Ghânem que j'aime, car il y une chose fort contrariante qui est écrite là sur le cordon de mon caleçon ! Et je ne puis maintenant te le montrer**"[1]. La volonté de demeurer chaste peut être entendu comme un écho lointain de la courtoisie, mais en fait cette chasteté a un sens nouveau. On apprendra le secret du refus de la jeune fille plus loin quand Ghânim se fera encore plus pressant : "**O Ghânem, écoute-moi ! Je vais enfin t'expliquer ma situation et te faire connaître mon secret... O mon maître Ghânem, lis ce qu'il y a d'écrit sur le bout de ce cordon ! Et Ghânem prit le bout du cordon et vit qu'il y avait brodé dans la trame même en lettre d'or, ces mots d'écriture : Je suis à toi et tu es à moi, ô descendant de l'oncle du Prophète !** "[2].

C'est ainsi que Ghânim apprend que Quwat al-Qulûb était la favorite de Harûn al-Rashîd. Aussitôt il change d'attitude envers sa bien-aimée, bien que celle-ci devienne alors plus entreprenante qu'auparavant. Il dresse même deux lits pour que chacun puisse dormir seul (p. 279). Il s'opère dans le conte un curieux renversement. A partir du moment où Ghânim décide de demeurer chaste, la jeune fille manifeste la liberté qu'elle s'est refusée jusqu'alors. Cependant Ghânim se garde de commettre l'adultère et garde durant un mois encore la fille chez lui. Il y a là, la démonstration, en un certain sens, de la fidélité pour laquelle le

---

[1]Mardrus, vol. 1, p. 276.

[2]Mardrus, vol. 1, p. 277.

héros accepte une situation qui le fait souffrir. La séparation avec son amante ne viendra pas de sa part mais à cause de l'intervention du Calife lui-même.

En effet, Ghânim sera bientôt victime de la fureur du Calife qui apprend qu'il héberge sa favorite. Incapable de penser que rien ne s'est passé entre les deux, le Calife fait détruire le maison de Ghânim et cherche à s'emparer d'eux. Ghânim est contraint de fuir pour sauver sa vie et Quwat al-Qulûb est enfermée. Sur ce, selon le schéma traditionnel des amants malheureux "**Ghânem, par la force de ses chagrins et les privations, tomba malade et continua à rester couché sur la vieille natte de la mosquée pendant encore un mois et il devint faible de corps et bien changé quant au teint ; et son corps fut dévoré par les puces et les punaises ; et il fut réduit à un état si misérable que les fidèles de la mosquée se concertèrent un jour entre eux pour le porter à l'hôpital de Bagdad**"[1]. Quant à Quwat al-Qulûb, un jour Harûn al-Rashîd l'entend chanter une complainte dans laquelle elle loue la chasteté de Ghânim et la sévérité du Calife (p. 287). Celui-ci aussitôt se repent et délivre la favorite : "**O Kouat Al-Kouloub, je t'ai entendue m'accuser d'injustice et me reprocher l'oppression : et tu as prétendu que j'avais mal agi envers celui qui m'avait fait le bien ! Qui donc est-il, celui-là qui a respecté une femme m'appartenant et dont j'ai déshonoré les femmes (sa mère et sa soeur)**" (p. 287).

Pour se faire pardonner à son tour son mauvais traitement, le Calife promet de donner à la favorite ce qu'elle lui demanderait. Elle réclame aussitôt Ghânim comme époux et maître "**et le califat, malgré tout l'amour qu'il continuait à ressentir pour sa favorite préférée, lui dit : Cela se fera, si Allah veut ! Je te le promets d'un coeur généreux qui ne revient jamais sur ce qu'il a donné. Et il sera comblé d'honneurs !**" (p. 287). Le calife tient non seulement sa promesse, puisque Ghânim épouse Quwat al-Qulûb, mais "**il lui donna un palais et des émoluments somptueux et des esclaves hommes et des esclaves femmes en quantité considérable**" (p. 292). Puis le calife épouse la

[1]Mardrus, vol. 1, p. 286.

soeur de Ghânim et "**fit venir les scribes doués de la plus elle écriture, et leur fit écrire l'histoire de Ghânem depuis le commencement jusqu'à la fin, pour qu'elle fut conservée dans l'armoire des papiers et pût servir aux générations futures et fit l'étonnement et les délices des sages qui seraient appelés à la lire avec respect et à admirer l'oeuvre du Créateur du jour et de la nuit**"(p. 292).

L'esclave de Harûn al-Rashîd devient ainsi l'épouse légitime de Ghânim élevé au plus haut rang par le Calife. L'amour a été respecté. La fidélité à l'homme aimé n'a pas été trahi et le mariage trouve dans cette illustration toute sa beauté. Cette dernière citation nous paraît avoir un sens particulier. L'histoire de Ghânim est exemplaire, c'est-à-dire la générosité du calife capable d'aller jusqu'au don de celle qu'il aime. Cette dépossession de soi est l'expression absolue du respect et de l'amour de l'autre. Il aurait pu dire : non pas comme moi je veux t'aimer mais comme toi tu désires être aimée. Le calife aime non pas l'amour comme les amants courtois mais la personne de l'autre. Il y a là une vision originale de l'amour : savoir renoncer à son sentiment pour mieux plaire à celle qu'on aime.

Décidément, *les Mille et Une Nuits* sont bien loin de l'adultère. Shahrayar, entendant Chéhérazade raconter de telles histoires, peut désormais reprendre confiance dans la femme. Il est donc attendu qu'il renonce définitivement à vouloir tuer les fille nubile de son royaume. Chéhérazade sera par excellence cette femme fidèle dans laquelle il peut placer toute sa confiance.

UN NUEVO TEXTO DE TRADICIONES ESCATOLÓGICAS SOBRE AL-ANDALUS*

Por
M.ª ISABEL FIERRO y SAADIA FAGHIA

G. Vajda, en su artículo «Notes sur les fonds de manuscrits arabes de la bibliothèque de l'Escorial» (1), da noticia del ms. n.º 1.063 (Casiri, 1058). Se trata de la obra de Abū Bakr Muḥammad b. ʿAlī b. Muḥammad b. Aḥmad al-Fajjār al-Ŷuḏāmī (2) (m. 723/1323), titulada *Nuṣḥ al-maqāla fī šarḥ al-Risāla,* consistente en un comentario de la famosa *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. El autor añade, a guisa de apéndice, un apartado dedicado a los *faḍā'il al-Madīna* (fs. 259b-260a), otro a los *faḍā'il Mālik b. Anas* (fs. 260a-261b), así como uno sobre *faḍā'il al-Andalus* (fs. 261b-262b), del que ofrecemos la edición (3) junto con la traducción anotada.

Las tradiciones recogidas en este apartado sobre *faḍā'il al-Andalus* se caracterizan por su contenido escatológico. En general, no ofrecen novedades, aunque sí variantes respecto a textos ya conocidos (v. las notas que siguen a la traducción). La tradición n.º 15 (deliciosa) no la hemos encontrado en ninguna otra fuente. El contenido del n.º 14 está en estrecha relación con la propaganda iniciada en época de ʿAbd al-Raḥmān III, según la cual al-Andalus es una región del Islam bendecida por Dios y a salvo de toda desviación del camino recto por haberse impuesto

---

* Cuando este artículo ya estaba en prensa, ha aparecido el firmado por L.P. Harvey y titulado «A Morisco collection of apocryphal Ḥadīths ou the virtuos of al-Andalus», *Al-Masāq* II (1989), pp. 25-39. Las relaciones que existen entre el texto morisco y el aquí publicado serán objeto de estudio por M.ª Isabel Fierro en un próximo trabajo sobre la literatura de *faḍāsil al-Andalus.*

(1) *AL-ANDALUS* XXVIII (1963), pp. 61-94: v. pp. 86-7.

(2) Sus otras *nisbas* son al-Arkušī al-Mālaqī al-Širrīšī. Se le atribuye haber escrito cerca de treinta obras, entre ellas un comentario al *Muḫtaṣar fī l-fiqh* de al-Ṭulayṭulī y otra sobre la prohibición de que los musulmanes vivan en tierras cristianas. V. Ibn Farḥūn, *al-Dībāŷ al-muḏhab* (2 vols., El Cairo, s.a.), II, 288-90; GAL, I, 384; SI, 662.

(3) La escritura del manuscrito es magrebí y bastante clara.

en ella la doctrina mālikí, nacida en Medina y heredera por tanto de forma directa de la *sunna* del Profeta (4).

La época en la que vive al-Fajjār (ss. VII-VIII/XIII-XIV) era sin duda propicia al interés por tradiciones escatológicas relativas a al-Andalus. El constante avance de los cristianos por tierras musulmanas hacía presagiar un fin más o menos próximo del Islam en la península. Con razón se dice en el n.° 12 que una de las excelencias de al-Andalus es que haya podido perdurar como país musulmán a pesar de su proximidad con los países cristianos. No es sin embargo al-Fajjār el primero en advertir ese mérito, puesto que se limita a reproducir un pasaje de al-Ḥumaydī (m. 488/1095). Uno de los aspectos que llaman la atención en el texto de al-Fajjār es precisamente el hecho de que se nutre de tradiciones antiguas que podrían parecer creadas *ad hoc* para su época. Por ejemplo, la tradición n.° 16 predice un avance cristiano en la península, la imposibilidad de hacerle frente por parte de los musulmanes y la huida de éstos de al-Andalus hacia Ifrīqiya. Esta predicción podría parecer una predicción *post eventum,* creada después de la caída de Toledo en 478/1085 y tras el comienzo de la emigración andalusí al Norte de Africa. Sin embargo, al-Fajjār no sólo toma esa tradición de una obra de Abū ʿAmr al-Dānī (m. 444/1053), sino que además se trata de una tradición que estaba en circulación en Oriente hacia finales del s. II/VIII. La recoge en efecto Nuʿaym b. Ḥammād (m. 228/844) en su *Kitāb al-fitan.* Es, por tanto, una tradición escatológica «lograda»: la ambigüedad que caracteriza al género posibilita la lectura actualizada de este tipo de tradiciones. Al-Fajjār no deja de señalar las resonancias actuales de algunas de las tradiciones que cita, como es el caso del n.° 9.

(4) V. al respecto M.ª I. FIERRO: *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya* (Madrid, 1987), p. 137.

1 (261 b) وقد روى مسلم بنقل العدل عن العدل عن سعد[1] بن ابي وقاص- رضي[2] الله عنه - أن رسول الله - صلعم - قال: لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة.

2 قال ابو عبد الله محمد بن ابي نصر الحميدي - رحمه الله -: وهذا النص وإن كان عاما لما يقع عليه فللأندلس منه حظ وافر لدخولها في العموم[3] ومزية لتحققها بالغرب وانتهاء من آخر المعمور فيه وبعض ساحلها الغربي على البحر المحيط وليس بعد مسلك[4] وإنما قيل لها جزيرة الأندلس لأن البحر محيط بجميع جهاتها إلّا ما كان للروم من جهة الشمال منها فصارت الجزيرة بين البحر [والروم][5] ومنها بر متصل من جهة بلاد الروم الى القسطنطنية .

3 وذكر بعض المؤرخين أن الأندلس منها يكون فتح القسطنطنية إن شاء الله.

4 وذكر عن عثمان بن عفان - رضي الله عنه - أنه ندب[6] جيشا من القيروان إلى الأندلس وكتب إليهم : أما بعد فإن القسطنطنية إنما تفتح من قبل الأندلس فإنكم إن فتحتموها كنتم شركاء في الأجر .

1 En el ms : سعيد

2 En el ms: ابي وقاضي

3 Corregido según al-Ḥumaydī, Ŷaḏwa, 7. En el ms: إلا سلام

4 Al-Ḥumaydī (Ŷaḏwa, p. 7) añade aquí el no. 13.

5 Añadido según al-Ḥumaydī, Ŷaḏwa, p. 8.

6 En el ms: ندبا

5 وحديث سعد [7] - رضي الله عنه - وحديث عثمان - رضي الله عنه - مما يدل على فضل الأندلس - حماها الله ذو الجلال والإكرام ونشر فيها سبحانه أهل الإسلام.

6 ومما يدل على فضلها ما رواه محمد بن عمر بن لبابة عن عبد الله بن خالد عمن [8] حدثه عن أبي زيد المصري يرفع الحديث إلى ابن عباس - رضي الله عنه - عن أبي أيوب الأنصاري - رضي الله عنه - قال : بينما رسول الله - صلعم - واقف يوما إذ توجه تلقاء المغرب فسلم وأشار بيده فقلت: على ما تسلم يا رسول الله ؟ قال : [9] رجال من أمتي يكونون [10] بهذا المغرب بجزيرة يقال لها الأندلس حيهم مرابط وميتهم شهيد .

7 ومما يدل على فضلها ما ذكره محمد بن عمر بن لبابة أيضا أنه بلغه عن رسول الله - صلعم - أنه قال لعمر بن الخطاب - رضي الله عنه - : ستفتح جزيرة بعدي يقال لها الأندلس إليها آخر ما ينتشر الإسلام ومنها أول ما ينقرض وهي غربة الإسلام باب من أبواب الجنة، منها يحشر غرباء أمتي يوم القيامة فطوبى للمديقين منهم، مرابطين في منازلهم شهداء على فرشهم إلّا من لم يكن إيمانه منهم، ينظر شهداء غيرها إلى شهدائها كما ينظر أهل الأرض إلى نجوم السماء، رباط يوم في ثغورها أعظم من رباط سنة في ثغور غيرها.

8 ومما يدل على فضلها قول النبي - صلعم - : أفضل الشهداء شهداء البحر. ذكر هذا عبد المحسن التنيسي في كتاب الفائق .

7 En el ms: سعيد

8 En el ms: عن

9 Ibn ʿIḏārī (Bayān, I, 7) añade: على

10 En el ms: يكون

9 ومما يدل على فضلها أن من قتله أهل الكتاب له أجر شهيدين . ذكر أبو داود في السنن أن امرأة (a 262) جاءت تسأل عن ابنها وهو مقتول فقال لها رسول الله - صلعم - : ابنك له أجر شهيدين . قالت : ولم ذلك يا رسول الله ؟ قال - صلعم - : لأنه قتله أهل الكتاب . وذلك أن أهل الأندلس انما يقتلونهم [11] أهل الكتاب في البر [12] وفي البحر وأهل الكتاب هم اليهود والنصارى .

10 ومما يدل على فضلها ما ذكر يحيى بن ابراهيم بن مزين بسنده الى ابن عباس - رضي الله عنه - قال : قال رسول الله - صلعم - : كأني إذا رأيت أمتي بجزيرة يقال لها الأندلس لا يزال ملكهم محفوظا ورباطهم مقبولا وقتيلهم سيد الشهداء والميت منهم على فراشه يجري عليه ثواب المرابط إلى يوم القيامة وأفضل رباطهم يومئذ بمدينة يقال [لها] طليطلة طوبى لأهلها ومن سكنها .

11 ومما يدل على فضلها ما ذكره محمد بن وضاح عن النبي - صلعم - أن الله تعالى زوى [13] لمحمد - صلعم - الأرض حتى نظر الى أقصى مدة أمته فنظر الى هذه الجزيرة جزيرة الاندلس فقال : حسبي يا جبريل وما هذه الجزيرة ؟ قال : هذه الأندلس حيها يا محمد مرابط وميتهم شهيد .

12 ومما يدل على فضلها مجاورتها [14] لبلاد الروم واتصال بلادها ببلاد الروم وشباتها مع كثرة أعداد الروم وكثرة بلادهم أضعافا مضاعفة على

11 يقتلون :En el ms

12 Corregido en el margen izquierdo في البحر :En el ms

13 زاوا :En el ms

14 مجاورثها :En el ms

بلادها ومع قلة المسلمين فيها بالإضافة إلى الروم[15] وإنها ثغر أكثر الثغور خوفا.

13 ومما يدل على فضلها أنها لم يذكر أحد قط على منبر من منابرها أحدا من الصحابة - رضي الله عنهم - إلّا يخبر بالرضى عنهم والثناء عليهم والدعاء لهم.

14 ومما يدل على فضلها أنها لم تظهر قط فيها طائفة مبتدعة فدامت ولا فرقة متشيعة فأقامت إلّا النادر فإذا ظهر ظهرها الله منه وأهلكه ومحقه وأفناه - سبحانه - وسحقه[16] كابن أحلى في لورقة وكالفازري في مالقة وكالصفار في المرية وغيرهم ممن عصمها الله تعلى من ضيرهم.

15 ومما يدل على فضلها نجاة أهلها من الروم عبدة[17] الصلبان في آخر الزمان وقد جاء ذلك في حديث ابن عباس - رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله - صلعم - يقول: إن الله لم يكرم نبيا من الأنبياء إلّا أعطاني مثل ذلك فان بني[18] إسرائيل أمشاهم الله على الماء لكرامة نبيهم - صلعم - فان الله - عز وجل - أوحى إلي أن عصابة من أمتي من أهل الأندلس وعدني ربي أنهم يمشون على الماء في آخر الزمان فينجيهم الله بذلك من عدوهم وأعطاني في أمتي وأنا غائب ما أعطى موسى في قومه وهو حاضر معهم. وقد ذكر هذا الحديث ابن سبع[19] في كتاب الشفاء.

15 En el ms: اكثير

16 En el ms: سحقت

17 En el ms: عبادة

18 En el ms: بنو

19 Sic en el ms. Quizás: سبعين

16 وقد جاء أيضا في حديث عبد الله بن عمر بن العاص - رضي الله عنه - وقد ذكره الحافظ أبوعمرو الداني في كتاب السنن الواردة في الفتن عن عبد الله بن عمرو موقوفا عليه قال : إن رجلا[20] من أعداء المسلمين بالأندلس يقال (b 262) له ذو العرف يجمع من قبائل الشرك جمعا عظيما يعرف من بالأندلس من المسلمين أن[21] لا طاقة لهم بهم فيهرب من بها من المسلمين فيصير أهل القوة من المسلمين في السفن إلى طنجة ويبقى ضعفاؤهم وجماعتهم ليس لهم سفن يجوزون فيها . قال : فيبعث الله لهم وعلا فيلبس[22] الله له في البحر طريقا فيجوز فيفطن له الناس فيتبعون الوعل ويجوزون على أثره ثم يعود البحر كما كان عليه ويجوز العدو في المراكب في طلبهم فإذا علم بهم أهل إفريقية خرجوا ومن كان بالأندلس من المسلمين حتى يقدموا مصر فيتبعهم العدو حتى ينزل فيما بين مربوط إلى الأهرام[23] مسيرة خمسة برد فتخرج إليهم راية المسلمين فينصرهم الله - عز وجل -عليهم فيهزمونهم ويقتلونهم . وهذا الحديث لا يمكن إدراكه بالنظر ولا بالاستدلال ولا بالقياس وإنما إدراكه بالنقل عن من هو معصوم من الخطاء والزلل والشك والإلباس[24] وهذا الحديث من الكرامة للأندلس ما لا خفاء فيه وكفى بما فيه من الدلالة على فضلها والتنبيه.

20 En el ms: رجل

21 En el ms: ما

22 Sic en el ms; quizás: يبس

23 En el ms: الاكوام
Corregido según Nu'aym b. Ḥammād, K. al-fitan, ed. J. Aguadé, p. 175.

24 Sic en el ms. Quizás: التباس

Traducción

1) Transmitió Muslim, según una persona de confianza, que lo tomó de una persona de confianza que lo tomó de Sa'd b. Abī Waqqāṣ (¡Dios esté satisfecho de él!) que el Profeta (¡Dios lo bendiga y salve!) afirmó: «Las gentes del Magrib no dejarán de dar testimonio de la verdad hasta que llegue la Hora».

2) Dijo Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Naṣr al-Ḥumaydī (¡Dios tenga misericordia de él!): «Aunque este texto se puede aplicar en general a toda la zona a la que se refiere [el Occidente islámico], a al-Andalus le toca una buena parte, dado que entra en ese ámbito de aplicación general, y aún tiene ventaja, puesto que la pertenencia de al-Andalus al Occidente es indudable: por algo es la última región habitada en el oeste, cuya costa occidental está bañada por el océano sin que exista camino más allá. Se la llama «isla de al-Andalus» porque el océano la rodea por todos sus lados, excepto por el lado septentrional que está en poder de los Rūm. Es, pues, como una isla entre el mar y los Rūm. La tierra se extiende sin solución de continuidad desde el lado del país de los Rūm hasta Constantinopla».

3) Algunos historiadores han mencionado que la conquista de Constantinopla tendrá lugar a partir del al-Andalus, si Dios quiere.

4) Se ha mencionado tomándolo de 'Uṯmān b. 'Affān (¡Dios esté satisfecho de él!), que cuando éste envió un ejército desde Qayrawān a al-Andalus les escribió diciéndoles: «Ciertamente Constantinopla será conquistada por el lado de al-Andalus. Si vosotros la conquistáis [al-Andalus], seréis partícipes en la recompensa [de los que conquisten Constantinopla]».

5) La tradición de Sa'd [b. Abī Waqqāṣ] (¡Dios esté satisfecho de él!) y la tradición de 'Uṯmān (¡Dios esté satisfecho de él!) son pruebas de la excelencia de al-Andalus. ¡Que Dios —excelso y glorioso— la proteja y que Él —alabado sea— ayude a los musulmanes!

6) Otra prueba de la excelencia de al-Andalus es lo que transmitió Muḥammad b. 'Umar b. Lubāba tomándolo de 'Abd Allāh b. Jālid, quien lo tomó de otro transmisor que lo tomó de Abū Zayd al-Miṣrī, remontándose el *ḥadīṯ* hasta Ibn 'Abbās (¡Dios esté satisfecho de él!), quien lo tomó de Abū Ayyūb al-Anṣārī (¡Dios esté satisfecho de él!), quien dijo: Estando de pie un día el Enviado de Dios (¡Dios lo bendiga y salve!), se movió para ponerse mirando hacia Occidente, saludó e hizo señas con la mano. Le pregunté: «¡Oh, Enviado de Dios!, ¿a quién saludas?». Respondió: «A unos hombres de mi comunidad que estarán en ese Occidente, en una isla a la que llaman al-Andalus. El vivo de entre ellos será un defensor de la fe *(murābiṭ)* y el muerto será un mártir».

7) Otra prueba de la excelencia de al-Andalus es lo que mencionó también Muḥammad b. 'Umar b. Lubāba, a cuyo conocimiento había llegado que el Enviado de Dios (¡Dios lo bendiga y salve!) dijo a 'Umar b. al-Jaṭṭāb (¡Dios esté satisfecho de él!): «Tras de mi muerte se conquistará una isla a la que dicen al-Andalus: será lo último hasta donde se propague el Islam y lo primero de donde desaparezca. Constituirá el límite occidental del Islam y será una de las puertas del Paraíso. De ella vendrán a congregarse los *gurabā'* de mi comunidad el día de la Resurrección. ¡Bienaventurados sean los justos de entre ellos! Serán defensores de la fe *(mu-*

rābiṭūn) en sus propias casas y mártires en sus lechos, con la excepción de aquél cuya fe no sea la de ellos. Los mártires de otros lugares mirarán a los de allí como los seres de la Tierra miran las estrellas del cielo. Un solo día de *ribāṭ* en sus fronteras será más importante que un año de *ribāṭ* en cualquier otro lugar fronterizo».

8) Otra prueba de su excelencia es el dicho del Profeta (¡Dios lo bendiga y salve!): «Los mejores mártires son los mártires del mar». Lo ha mencionado ʿAbd al-Muḥsin al-Tinnīsī en el *Kitāb al-fāʾiq.*

9) Otra prueba de su excelencia es que aquél a quien dan muerte las gentes del Libro recibe la recompensa de dos mártires. Ha mencionado Abū Dāwūd en los *Sunan* que una mujer iba preguntando por su hijo que había sido muerto. El Enviado de Dios (¡Dios lo bendiga y salve!) le dijo: «Tu hijo ha recibido la recompensa de dos mártires». Preguntó la mujer: «¡Oh, Enviado de Dios!, ¿cómo es eso?». Contestó (Dios lo bendiga y salve!): «Porque lo mataron las gentes del Libro». Pues bien, a las gentes de al-Andalus las están matando las gentes del Libro en la tierra y en el mar. Las gentes del Libro son los judíos y los cristianos.

10) Otra prueba de la excelencia de al-Andalus es lo que mencionó Yaḥyà b. Ibrāhīm b. Muzayn con una cadena de transmisión que se remontaba a Ibn ʿAbbās (¡Dios esté satisfecho de él!), quien dijo: El Enviado de Dios (¡Dios lo bendiga y salve!) afirmó: «He aquí que es como si yo viera a mi comunidad en una isla llamada al-Andalus. El poder de sus habitantes no dejará de ser conservado y su práctica del *ribāṭ* no dejará de ser aceptada. El que sea muerto de entre ellos será el señor de los mártires y el que muera en su lecho recibirá la recompensa del defensor de la fe *(al-murābiṭ)* el día de la Resurrección. El *ribāṭ* más meritorio será entonces el que se haga en una ciudad llamada Toledo. ¡Bienaventuradas sean sus gentes y quienes allí se establezcan!».

11) Otra prueba de la excelencia de al-Andalus es lo que mencionó Muḥammad b. Waḍḍāḥ tomándolo del Profeta (¡Dios lo bendiga y salve!): Dios Altísimo plegó la Tierra para Muḥammad (¡Dios lo bendiga y salve!) hasta que pudo ver el término más extremo al que llegaría su comunidad. Y vio esta isla, la isla de al-Andalus y dijo: «Es suficiente, ¡oh, Ŷibrīl! ¿Qué isla es ésa?». Le contestó: «Es al-Andalus. El que viva en ella, ¡oh, Muḥammad!, será un defensor de la fe *(murābiṭ)* y el que en ella muera morirá mártir».

12) Otra prueba de la excelencia de al-Andalus es su vecindad y su contigüidad con el país de los Rūm. A pesar de la abundancia del número de los Rūm, de que su país aventaja mil veces al país de al-Andalus y a pesar del escaso número de musulmanes que en ella viven además de los Rūm, al-Andalus se mantiene. La frontera de al-Andalus es sin duda la más temida de las fronteras.

13) Otra prueba de la excelencia de al-Andalus es que nunca nadie ha mencionado desde uno de sus almimbares a ninguno de los Compañeros del Profeta (¡Dios esté satisfecho de ellos!) sin añadir la fórmula ¡Dios esté satisfecho de ellos!, sin alabarlos y sin bendecirlos.

14) Otra prueba de su excelencia es que nunca ha aparecido en al-Andalus una secta innovadora que durase, ni un grupo sectario que se mantuviese sino en muy raras ocasiones. Y cuando apareció, Dios (¡alabado sea!) purificó a al-Andalus de

ese sectario aniquilándolo, destruyéndolo, eliminándolo y aplastándolo, como hizo con Ibn Aḥlà en Lorca, con al-Fāzarī en Málaga, con al-Ṣaffār en Almería y con otros de entre aquellos de cuyo daño Dios Altísimo protegió a al-Andalus.

15) Otra prueba de la excelencia de al-Andalus es la salvación de sus gentes de los Rūm, adoradores de los crucifijos, al final de los tiempos. Se trata de este asunto en un *ḥadīṯ* en el que Ibn ʿAbbās (¡Dios esté satisfecho de él!) dice: Oí decir al Enviado de Dios: «Dios no concedió un carisma a ninguno de los profetas [anteriores a mí] sin concederme a mí el mismo carisma. Dios hizo caminar a los Banū Isrā'īl sobre el agua por el carisma de su profeta. Dios me reveló y mi Señor me prometió que un grupo de mi comunidad perteneciente a la gente de al-Andalus caminarían sobre el agua al final de los tiempos y de este modo Dios los salvaría de sus enemigos. Me daría así, estando yo ausente, lo que le dió a Moisés con respecto a su pueblo estando él con ellos». Este *ḥadīṯ* fue mencionado por Ibn Sabaʿ en el *Kitāb al-šifā'*.

16) Se trata de lo mismo en el *ḥadīṯ* de ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ que ha mencionado el *ḥāfiẓ* Abū ʿAmr al-Dānī en el *Kitāb al-sunan al-wārida fī l-fitan* remontándolo hasta ʿAbd Allāh b. ʿAmr, quien dijo: «Un hombre de entre los enemigos de los musulmanes en al-Andalus, llamado *ḏū l-ʿurf,* reunirá de entre las tribus del politeísmo un gran grupo. Los musulmanes que estén en al-Andalus se darán cuenta de que su fuerza no es suficiente para acabar con ellos, por lo que los musulmanes de al-Andalus se verán obligados a huir. Los fuertes de entre ellos llegarán en barcos a Tánger, permaneciendo [en al-Andalus] los débiles de entre ellos así como un grupo [de los fuertes] que no tendrá barcos para cruzar [el mar]». Añadió: «Dios les enviará un hombre eminente para el que Dios abrirá un camino en el mar por donde lo cruzará. Las gentes lo entenderán y seguirán a ese hombre, cruzando en pos de sus huellas. Luego el mar volverá a como estaba antes. Los enemigos lo cruzarán en naves en persecución de los musulmanes. Cuando las gentes de Ifrīqiya tengan conocimiento de su llegada [de los enemigos], saldrán junto con los musulmanes que estaban en al-Andalus hasta que lleguen a Egipto. Los enemigos les perseguirán hasta que hagan alto en un lugar situado entre Maryūṭ y al-Ahrām a una distancia de cinco *burud.* El estandarte de los musulmanes se les vendrá encima y Dios les concederá la victoria, pues los derrotarán y les darán muerte». Este *ḥadīṯ* no puede ser entendido mediante argumentos racionales *(al-naẓar wa-l-istidlāl wa-l-qiyās);* su aceptación reside en el hecho de haber sido transmitido por quien está libre de error, equivocación, duda y mentira. Este *ḥadīṯ* relativo al carisma concedido a al-Andalus es de los que no tienen tacha. Hay en él prueba y argumento suficientes sobre la excelencia de al-Andalus.

Comentario a la traducción

1) Este *ḥadīṯ* está recogido efectivamente en el *Ṣaḥīḥ* de Muslim, dentro del *Kitāb al-imāra,* con la salvedad de que en vez de *ahl al-magrib* aparece *ahl al-garb.* Esta expresión ha sido interpretada de diversas formas y no siempre en relación con la zona occidental del Islam: v. el comentario de al-Nawawî a la obra de Muslim (18 vols. en 6, El Cairo, s.a., XIII, 68). La lectura *al-magrib* aparece en la *Ŷaḏwat al-muqtabis* de al-Ḥumaydī (ed. M. b. Tāwīt al-Ṭanŷī, El Cairo, 1952, p. 7). La fuente

(no se si primaria o secundaria) de al-Fajjār es sin duda el texto de al-Ḥumaydī, a quien cita expresamente a continuación (v. n.° 2).

Para otras referencias a obras en las que se recoge el mismo *ḥadīṯ*, v. *Ḏikr bilād al-Andalus* (ed. y trad. L. Molina, 2 vols., Madrid, 1983), 10/12, n.° 14 y II, 239, así como J. Vallvé, *La división territorial de la España musulmana* (Madrid, 1986), pp. 29-30.

2) Este texto, como ya hemos indicado, está recogido en la *Ŷaḏwa de* al-Ḥumaydī, si bien la cita no es literal, faltando un pasaje que corresponde al n.° 13. Al-Ḥumaydī es citado también por al-Ḍabbī, *Bugyat al-multamis,* pp. 10-1 (ed. El Cairo, 1967); Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib,* I, 7 (ed. G.S. Colin y E. Lévi-Provençal, 2 vols., Leiden, 1948-51); *Ḏikr,* 10/22, n.° 15.

3) El primer historiador en hacer tal afirmación parece haber sido Sayf b. ʿUmar (m. 193/809) (GAS, I, 311-2): v. las referencias que damos a continuación en el n.° 4.

4) Un texto prácticamente igual está recogido por al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb,* I, 204 (8 vols., Beirut, 1398/1968). Allí se especifica que su transmisor fue Sayf b. ʿUmar. La fuente de al-Maqqarī parece ser una obra de Ibn Baškuwāl consistente en *al-aḫbādīṯ wa-l-āṯār fī ša'n faḍl al-Andalus wa-l-Magrib.* Según al-Maqqarī, esas tradiciones fueron reproducidas por Ibn Saʿīd en su *Kitāb al-mugrib,* pero no lo encontramos en la edición de S. Ḍayf (2 vols., El Cairo, 1964). Aprovechamos para señalar que al-Maqqarī recoge el texto en cuestión acompañándolo de comentarios en los que muestra la poca credibilidad que le merece.

Una versión más amplia de la transmisión de Sayf b. ʿUmar está recogida por al-Ṭabarī en su *Ta'rīj al-rusul wa-l-mulūk,* así como por Ibn al-Aṯīr en *al-Kāmil fī l-ta'rīj:* v. al respecto Vallvé, ob. cit., pp. 31-2. Otras variantes en al-Bakrī, *Kitāb al-masālik* (ed. parcial de ʿAbd al-Raḥmān ʿAlī al-Ḥaŷŷī, Beirut, 1968, p. 130); al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-miʿṭār* (ed. y trad. E. Lévi-Provençal, Leiden, 1938, p. 3/6); *Ḏikr,* 16-27, n.° 32; al-Qurṭubī, *al-Taḏkira fī aḥwāl al-mawtà wa-umūr al-ājira* (2 vols. en 1, Beirut, 1406/1986), II, 353.

5) Las expresiones finales casan bien con la difícil situación de los musulmanes en al-Andalus en tiempos de al-Fajjār.

6) El mismo texto está recogido por Ibn ʿIḏārī en *Bayān,* I, 7: v. la traducción de Vallvé, ob. cit., pp. 23-4.

Numerosas variantes de esta tradición se encuentran en *Ḏikr,* 11-12/23, n.° 18; 12-13/24, n.° 24; textos relacionados pueden verse en la misma obra (11-15/22-26).

Ibn Lubāba (m. 314/926) y ʿAbd Allāh b. Jālid (m. 261/874) son ulemas andalusíes (v. M. Marín, «Nómina de sabios de al-Andalus», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. I,* Madrid, 1988, pp. 24-182, n.° 1.283 y 810). Otros andalusíes que tuvieron parte en la transmisión de este tipo de tradiciones, de acuerdo con la información suministrada por el *Ḏikr,* fueron: ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852), Yaḥyà b. Yaḥyà (m. 234/848, de quien transmite Muḥammad b. Waḍḍāḥ, m. 287/900), Baqī b. Maŷlad (m. 276/889), Muḥammad b. Yūsuf b. Maṭrūḥ (m. 271/884), Abū ʿUmar b. ʿAbd al-Barr (m. 463/1071), Ibn al-Ṭallāʿ (m. 497/1099).

7) El mismo texto, con alguna variante, en *Ḏikr,* 13/24, n.° 24. Para el concep-

to de *gurabā'*, v. al-Ṭurṭūšī, *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bidaʿ* (ed. M. Talbi, Túnez, 1959), p. 25.

8) Para el autor mencionado v. GAL, SII, 931. Sobre los méritos atribuidos a los musulmanes que mueren combatiendo en el mar, v. M. Amari, *Storia dei musulmani di Sicilia,* vol. I (Florencia, 1854), p. 81.

9) Este *ḥadīṯ* está recogido en el *Kitāb al-ŷihād* (n.º 8) de la obra de Abū Dāwūd.

10) El transmisor de esta tradición, Yaḥyà b. Ibrāhīm b. Muzayn (m. 259/872 o 266/879), es un ulema originario de Toledo y establecido en Córdoba (v. Marín, art. cit., n.º 1.523). La última parte de la tradición parece un añadido hecho en Toledo por ulemas toledanos (tal vez por el propio Ibn Muzayn) a un *ḥadīṯ* que estaba en circulación en al-Andalus desde la época de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb.

11) Una variante, más extensa, está recogida en *Ḏikr,* 13-14/25, n.º 26 (el editor, L. Molina, remite a otras variantes recogidas por Ibn al-Šabbāṭ, Ibn Simāk y al-Maqqarī). El *isnād* en este caso es el siguiente: Ibn Waḍḍāḥ ← Yaḥyà b. Yaḥyà al-Layṯī ← Mālik b. Anas.

12) Este pasaje está tomado de la *Ŷaḏwa,* pp. 7-8, si bien no se trata de una cita literal; los cambios introducidos no mejoran el texto. Otros autores que se inspiran en al-Ḥumaydī son al-Ḍabbī y el anónimo autor del *Ḏikr,* 15/26, n.º 30.

13) Nuevamente se trata de una idea tomada de al-Ḥumaydī sin ser cita literal, ya que el texto de la *Ŷaḏwa*(p. 7) reza simplemente: «En sus almimbares nunca se ha mencionado a ningún miembro de las primeras generaciones del Islam *(al-salaf)* sino era para bien». V. también *Ḏikr,* 15/16, n.º 30.

Recuérdese que se atribuye a ʿUmar b. Ḥafṣūn haber prestado obediencia al šīʿī ʿUbayd Allāh, quien le habría escrito indicándolo «su manera de hacer la llamada la oración, los rezos y el sermón y le ordenaba que estableciera esos métodos en al-Andalus». No parece probable que Ibn Ḥafṣūn adoptara esos métodos, que incluían la descalificación de los primeros califas: v. Fierro, *Heterodoxia,* pp. 122-3.

14) De los tres herejes mencionados hemos podido identificar al primero y al segundo. El primero es Muḥammad b. ʿAlī b. Aḥlà al-Mubtadiʿ: v. Ibn al-Zubayr, *Ṣilat al-Ṣila,* ed. E. Lévi-Provençal (Rabat, 1937), p. 140. El segundo es el falso profeta y ṣūfí malagueño Ibrāhīm al-Fazārī, protegido de los Banū Ašqīlūla: v. M.ª J. Rubiera, «Los Banū Escallola, una dinastía granadina que no fue», *Andalucía Islámica*, II-III (1981-2), pp. 85-94.

15) No hemos podido localizar a la fuente de al-Fajjār. Sobre la conquista de al-Andalus al final de los tiempos, v. *Ḏikr,* 14-15/25-6, n.º 29.

16) Se trata de una variante de un *ḥadīṯ* más extenso recogido en el *Kitāb al-fitan* de Nuʿaym b. Ḥammād (m. 228/844): v. la edición realizada por J. Aguadé en su artículo «Algunos hadices sobre la ocupación de Alejandría por un grupo de hispano-musulmanes» (*BAEO* XII (1976), pp. 159-180), pp. 174-5, donde señala obras orientales posteriores que incluyen la misma tradición. Sobre la fechación de este *ḥadīṯ*, v. también M. Cook, «Eschatology, history and the dating of traditions», co-

municación leída en el *Third International Colloquium «From Jahiliyya to Islam»,* 30 junio - 7 julio 1985 (en prensa).

Sobre los diferentes significados del término *waʿl,* v. *Lisān al-ʿarab,* s.v.

La obra de Abū ʿAmr al-Dānī con el título de *Kitāb fi l-fitan wa-l-ašrāṭ* es mencionada por Ibn al-Abbār, *al-Takmila,* ed. ʿI. al-ʿAttār al-Ḥusaynī (2 vols., El Cairo, 1375/1955), n.° 810.

LESSING Y EL ISLAM*

Por
EMILIO TORNERO POVEDA

Frente a la deformada imagen del Islam que se forjó el Occidente cristiano a lo largo de la Edad Media (1) y que según M.W. Watt sólo con Tomás Carlyle en el siglo XIX empezó a cambiar (2), no parece haber sido suficientemente destacada una línea de apreciación positiva de la religión islámica y de su Profeta, que se originó en el siglo XVIII en Inglaterra (3) y que fue brillantemente continuada en la Alemania Ilustrada, al menos por Reimarus (1684-1768), Lessing (1729-1781) y Goethe (1749-1832).

Según Goethe, en carta a Schopenhauer, todos nosotros vivimos en el Islam (4).

Reimarus, desde su deísmo ilustrado y aún pesando sobre él la deformada visión medieval, considera al Islam como una religión natural. Por ser menos conocido merece ser citado textualmente:

> «El Corán de Mahoma y la fe turca, gozan ciertamente de mala fama entre nosotros, no sólo porque el fundador de dicha religión usaba de la mentira y la violencia, sino también porque se encuentran mezcladas muchas locuras y errores con diversos usos innecesarios, externos y tradicionales. No quiero halagarla y mucho menos ensalzarla en perjuicio de la religión cristiana. Pero estoy seguro de que, entre los que

---

*Agradezco al Dr. D. Agustín Andreu Rodrigo, traductor de Lessing al castellano, las oportunas indicaciones y aclaraciones que ha tenido la bondad de hacerme.

(1) Cfr. N. DANIEL: *Islam and the West. The Making of an Image,* Edinburgh University Press, 1958, y R.W. SOUTHERN: *Western Views of Islam in the Middle Ages,* Cambridge, Mass, 1962.

(2) Cfr. M.W. WATT: *Muhammad at Meca,* Oxford, 1953, 52, y *Carlyle on Muhammad,* Hibbert Journal, 1954-55. Sin embargo N. DANIEL: *Op. cit.,* 293 puntualiza que Carlyle en cierta manera sólo enmascara las opiniones anteriores, siendo lo más positivo de él, la crítica de estas opiniones.

(3) Sobre todo con Reland y Sale. RELAND publica en 1705 su obra: *De religione mohammedica,* en la que dando de lado las leyendas se limita a exponer meros hechos. SALE publica su traducción del Corán en 1734 provista de una introducción que se hizo muy conocida y apreciada y en la que hay un primer intento de dar un juicio puramente académico del Islam. Con él se produce un verdadero cambio en la valoración del Islam. Cfr. sobre ambos en la citada obra de N. Daniel, 255, 299-300.

(4) Cfr. G.H. BOUSQUET: «Goethe et l'Islam», Studia Islamica, 33 (1971), 151-164.

reprochan a la religión turca esto y lo otro, han leído el Corán los menos y, además, de que entre los que lo leyeron sólo los menos tuvieron intención de dar a las palabras el buen sentido de que sean susceptibles. Si fuera esa mi intención principal, yo me atrevería a demostrar con el Corán en la mano lo más elevado de la religión natural con entera claridad y, en parte, expresado con gran belleza, y creo que la gente discreta me concedería que casi todo lo esencial de la doctrina de Mahoma viene a ser religión natural. El sabio Thomas Hyde (5), a quien hay que tener por tanto por buen conocedor del tema como por imparcial, alaba a Mahoma como *Verae Religionis Abrahami Restauratorem,* restaurador de la verdadera religión de Abraham; y el traductor y exégeta del Corán, Georg Sale, en su introducción al Corán, muestra que el principio de la doctrina de Mahoma se apoya en la unidad de Dios, o en la verdad de que sólo hay y puede haber un Dios; que fue noble y altamente digna de loa la intención de llevar a los árabes paganos desde la superstición al conocimiento de ese Dios único y que el señor Prideaux (6) carece de motivos para preguntarse si no habrá introducido Mahoma acaso entre los árabes una religión tan mala como la misma superstición. Dice el señor Sale que las exhortaciones a las buenas costumbres y a las virtudes contenidas en el Corán, y en particular las exhortaciones a adorar un solo Dios verdadero, son en buena parte tan excelentes que bien podría tomarlas en cuenta un cristiano» (7).

Pero seguramente ningún europeo no musulmán ha considerado tan positivamente al Islam como lo ha hecho Lessing (8).

Profesa Lessing una gran admiración por los árabes, por sus proverbiales gestas:

> «Las gestas de este pueblo, aun considerándolos desde la época de Mahoma, ceden en poco o en nada comparadas con las de griegos y romanos» (9).

Y no sólo por sus gestas guerreras, más admirables aún lo son por su contribución a las artes y a las ciencias:

> «Desde la caída del Imperio Romano, no hay pueblo cuya historia merezca con mayor derecho ser conocida que la historia de los musulmanes árabes, tanto por lo que hace a los grandes hombres que entre ellos surgieron y a las maravillosas transformaciones que llevaron a cabo en buena parte del mundo, como por lo que hace a las artes y a las ciencias que, a lo largo de muchos siglos, gozaron del más espléndido progreso entre un pueblo al que nuestros prejuicios, por lo común, no nos permiten ver más que como a pueblos bárbaros» (10).

Por otro lado, la opinión explícita de Lessing sobre el Islam no podía por menos que ser positiva dado su concepto de la Revelación como pedagogía divina para

---

(5) T. HYDE (1636-1703), orientalista inglés y bibliotecario de la Bodleyana de Oxford, autor entre otras obras de la *Historia religionis veterum Persarum.*

(6) En este autor persiste plenamente la deformada visión medieval del Islam al que ataca en su obra publicada en Londres en 1697: *The True Nature of Imposture Fully Display'd in the Life of Mahomet, with a Discourse annexed for the Vindicatine of Christianity.*

(7) Cfr. G.E. LESSING: *Escritos filosóficos y teológicos,* edición preparada por Agustín Andreu Rodrigo, Madrid, Editora Nacional, 1982, 408-409. Leassing edita póstumamente los trabajos de Reimarus ocultando en el anonimato el nombre de éste. Cfr. sobre este punto la nota de A. Andreu. Ibíd, 435-438.

(8) Sobre esta brillante y polifacética figura de la Ilustración alemana, aparte de los manuales al uso, véase el estudio de A. ANDREU: «Lessing: Quimera y anagnórisis» que precede a su citada traducción de Lessing, 25-141 y EUGENIO FERNÁNDEZ G.: «G.E. Lessing: una Ilustración radical e insastifecha», Anales del Seminario de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense, 6 (1986), 111-130.

(9) Citado por A. ANDREU en Lessing: *Op. cit.,* 43.

(10) *Ibíd.,* 43.

la educación progresiva del género humano (11) mediante la aparición o manifestación de una intención éticamente superior. Revelación que en ocasiones se plasma en un libro.

El Islam es también una religión de «libro». Ya el Profeta árabe llamaba a los judíos y cristianos «las gentes del libro», y su misión en suma fue dotar a su pueblo también de un libro en su propia lengua, en un árabe claro (12). Esto es lo que Lessing llama, siguiendo a Spinoza, a propósito del libro de los judíos y cristianos, el libro elemental, la «cartilla» elemental para la educación de un pueblo en el que éste saca de él, para su adoctrinamiento y perfección moral, a lo largo de generaciones y a través de piadosas y asiduas lecturas lo que, por otro lado, él mismo ha puesto. Cartilla elemental en la que, según Lessing, no todo es igualmente válido y que tiene un carácter provisional y transitorio, pues está destinado a períodos del género humano *anteriores a su adultez* (13).

De ahí que el Islam para Lessing sea equiparable en cuanto religión de Revelación al Judaísmo y al Cristianismo, y en ningún lugar ha mostrado esto mejor que en su parábola de los tres anillos (14).

Se trata de un cuento que Lessing ha tomado del *Decamerón* (15) adaptándolo a sus objetivos. El argumento es conocido: un padre posee un anillo de valor incalculable que tiene la virtud de hacer a su poseedor grato a Dios y a los hombres. Lo deja en herencia a su hijo predilecto, el cual por este mismo hecho se convierte en cabeza de la casa. Así, el anillo va pasando de generación en generación hasta llegar a un padre que tiene tres hijos igualmente virtuosos y por los que siente la misma predilección. Entonces ordena hacer dos anillos iguales al que posee de manera que no es posible distinguirlos del auténtico. Llama a continuación por separado y en secreto a cada uno de sus hijos y les da un anillo. Al morir el padre se encuentran los tres hijos siendo poseedores de un anillo sin saber cuál es el verdadero. Estalla la querella entre ellos porque ninguno piensa que el padre pueda haberle engañado y llevan el asunto al juez quien decide que puesto que el anillo verdadero tiene la propiedad de hacer grato a Dios y a los hombres, que aquél de los hijos que consiga atraerse la benevolencia de Dios y de los hombres, cosa no posible de conseguir si no es imitando el amor incorruptible y libre de prejuicios del padre, será el poseedor del anillo verdadero, o sencillamente que el padre quiso terminar con la tiranía del anillo único porque los amaba por igual y quería que los tres fuesen igualmente gratos...

---

(11) Cfr. su escrito: *La educación del género humano. Ibíd.,* 573-603.

(12) Cfr. Corán 12, 2; 13, 37, *passim.*

(13) Cfr. LESSING: *Op. cit.,* 93-97, la valoración de la Escritura revelada, siguiendo el estudio de A. Andreu.

(14) Aparece en su obra dramática, G.E. LESSING: *Natán el sabio,* traducción e introducción de A. Andreu, Madrid, Espasa Calpe, 1985, acto 3.º, escena 7.ª, 171-178.
Véase en el capítulo 2.º del estudio de A. ANDREU que precede a esta obra: «Natán el sabio y la activación interior del hombre», sobre el papel de las religiones abrahamíticas en la Historia Universal según Lessing.

(15) Jornada 1.ª, narración 3.ª. Según J. VERNET: *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente,* Barcelona, Ariel, 1978, 321, este cuento «recuerda un episodio de la Historia de Persia de Ṯaʿlabī». Ṯaʿlabī (m. 1.038) es el polígrafo de origen persa autor de diversas obras de filología, antologías, etc. entre las que destaca sobre todo su *Yatima al-dahr.*

Es decir, que las tres religiones son igualmente verdaderas e igualmente falsas (16). Su verdad no proviene de fuera sino de dentro, todas, las tres, tienen en su mano la posibilidad de ser verdaderas, todo depende del comportamiento ético, serán tanto más aceptables, más gratas a Dios y a los hombres, cuanto mejor sea su praxis del bien.

La verdad de la Revelación, pues, no se la plantea Lessing *a priori,* sino *a posteriori,* aplicando aquello de «por sus obras los conoceréis». Esta es, en esencia, la moraleja de la parábola de los tres anillos.

Es más, para Lessing, aunque posterior en el tiempo, el Islam es anterior al Judaísmo y al Cristianismo, pues no es otra que la religión de Abraham, que es a su vez la religión originaria de la humanidad, la de Adán, la religión «sencilla, fácil y vital» (17) que en donde menos se corrompió fue en los descendientes de Abraham y nadie, ni los judíos, pueden reclamar con más verdad ser descendientes de Abraham que los árabes. Lessing dedica un escrito a este asunto: *Dónde mi árabe prueba que la verdadera descendencia de Abraham no son los judíos sino los árabes* (18). En él, con un aire un tanto irónico, comenta que la ascendencia abrahámica de Ismael está fuera de dudas, cosa que no es tan evidente en el caso de Isaac. Aunque como hemos visto en la parábola de los tres anillos no es exactamente la filiación lo que le interesa destacar a Lessing.

Con lo que llevamos dicho es suficiente para constatar un auténtico cambio en la visión occidental del Islam. Pero no sólo esto, sino que Lessing llega a hacer una verdadera apología del Islam en su afán de hacer justicia al Profeta árabe. Esta apología la inserta en su escrito titulado: *Salvación de Jerónimo Cardano* (19), donde al presentar las razones con que el Cardano defiende la religión islámica (20) Lessing las juzga flojas y disculpa a éste por su falta de información. Sólo después de Reland y Sale (21), dice Lessing explícitamente, ha sido posible apreciar en su justa medida al Islam (22). Pasa a continuación a exponer lo que a su juicio podría decir un musulmán en defensa de su religión (23) frente a los ataques de un cristiano (24).

Dada la importancia del texto de Lessing y no siendo muy conocido, lo cito literalmente, dividiéndolo en tres partes de acuerdo con los tres temas que trata:

> «Pues, ¿qué hubiera podido responder, si un musulmán, que no es menester que sea el más culto, se hubiera metido con él del siguiente modo?: «Bien se ve, querido Cardano, que eres cristiano y que tu designio no fue tanto establecer una compara-

---

(16) Cfr. LESSING: *Escritos,* 172 epígrafe 8.

(17) *Ibíd.,* 147-148.

(18) *Ibíd.,* 557-560.

(19) *Ibíd.,* 197-220.

(20) *Ibíd.,* 202-204. Algunas de estas razones son aducidas tradicionalmente y desde un principio por los apologetas musulamanes. Cfr. sobre este punto: M. EPALZA: «Notes pour une histoire des polémiques antichrétiennes dans l'Occident musulman», Arabica, 18 (1971), 99-106, donde puede verse más bibliografía sobre este punto.

(21) Cfr. nota 3.

(22) LESSING: *Escritos,* 208-209.

(23) *Ibíd.,* 209-211.

(24) Ataques que han aparecido antes. Cfr. *Ibíd., 202.*

> ción entre las religiones como hacer triunfar a la cristiana con la mayor facilidad posible. Desde un principio estoy disgustado contigo, porque colocas las doctrinas de nuestro Mahoma entre las de una clase a la que no pertenecen en absoluto. Lo que llaman su religión el pagano, el judío y el cristiano es una maraña de proposiciones que una sana razón no reconocería nunca por suyas. Apelan a más altas revelaciones cuya posibilidad no ha sido aún demostrada. Mediante éstas dicen haber recibido verdades que tal vez pudieran serlo en otro mundo posible, pero no en el nuestro. Ellos mismos lo reconocen y por eso los llaman misterios, palabra que lleva consigo su refutación. No te las voy a mencionar; no quiero decir más que son precisamente las verdades que producen los más rudos y sensibles conceptos de todo lo que es divino; verdades que no permitirán nunca que la gente corriente piense en su Creador de un modo decoroso; verdades que extravían al espíritu en meditaciones estériles y que engendran en él una cosa monstruosa que llamais fe. A la que dais las llaves del cielo y del infierno. ¡Y menos mal para la virtud, que la haceis ser, con cierta necesidad, acompañante eventual de aquella! Os hace bienaventurados la veneración de quimeras sin justicia, pero ésta sin aquello, no ¡qué ofuscación! El mismísimo profeta logró sólo a medias abriros los ojos, ¡y voy a intentarlo yo! Echa una mirada a su ley. ¿Qué encuentras en ella que no esté de acuerdo con la razón más rigurosa? Nosotros creemos en un solo Dios, creemos en un castigo y premio futuros y que el uno o el otro, conforme sean nuestras obras, nos alcanzará. Eso es lo que creemos nosotros, o mejor —para no emplear vuestro profano vocabulario—, ésa es nuestra convicción y no otra. ¿Sabes lo que te toca si quieres discutir con nosotros? Tendrás que probar la insuficiencia de nuestras doctrinas. Tendrás que demostrar que el hombre está obligado a algo más que a conocer a Dios y a ser virtuoso o, por lo menos, que no puede enseñarle esas dos cosas la razón que le fue dada precisamente para eso» (25).

Lessing ha captado finísimamente lo que las mentes más lúcidas del Islam han destacado siempre: la racionalidad de su religión. Racionalidad que de siempre han visto reforzada al comparar sus creencias, o acomodándonos al texto que acabamos de citar, sus convicciones, con las creencias profesadas por los cristianos.

En efecto, ya al-Kindī (c. 800-870), el primer filosófo árabe-musulmán, considera sus convicciones religiosas totalmente racionales y por ello trata de demostrarlas rigurosamente, casi «more geométrico», ordenando sus razonamientos mediante la ayuda de la lógica y de las matemáticas. Las verdades de su religión coinciden con las que demuestra la filosofía y por ello dice que los profetas han aportado, en resumen, lo mismo que los filosófos sólo que con más rapidez, sin haberse tenido que esforzar ni emplear método alguno y expresándolo de una manera más concisa, fácil y clara, con el objeto de que llegara a todo el mundo y no sólo a una élite (26).

De una manera parecida se manifestarán los restantes filósofos musulmanes y en especial Averroes (27).

En su polémica contra el cristianismo los musulmanes tachan a éste de irracio-

---

(25) *Ibíd.*, 209-210.

(26) Cfr. E. TORNERO: «Religión y filosofía en al-Kindī, Averroes y Kant», AL-QANTARA, 2 (1981), 93-105. Lessing, en cierto modo, recuerda estos planteamientos de al-Kindī, si bien para él la razón, aunque tenga la posibilidad de llegar a las verdades aportadas por la Revelación, de hecho sólo llega después de haber sido guiada por ésta, convirtiendo sólo entonces las verdades de Revelación en verdades racionales. La Revelación guía y la razón ilumina. Cfr. LESSING: *Escritos*, 574, 587, 588, y el estudio de A. ANDREU, *Ibíd.*, 69 ss.

(27) Cfr. E. TORNERO: *Op. cit.*, 105-116.

nal y ponen como ejemplo máximo de tal irracionalidad el dogma de la Trinidad (28).

También el reformador contemporáneo Muḥammad ʿAbdu (1845-1905) insiste en que el Islam es una religión eminentemente racional (29).

En la misma línea pueden interpretarse los escritos de los estudiosos del Islam cristiano-occidentales Gardet y Anawati, cuando dicen que el Islam es una religión caracterizada por la ausencia de «misterios» en la vida divina (30).

Sigue diciendo Lessing:

> «¡No parlotees sobre milagros cuando quieras ensalzar al cristianismo por encima de nosotros! Mahoma nunca quiso hacer semejante cosa. ¿Y le hizo falta hacerlo? Sólo necesita hacer milagros quien tiene que persuadir de cosas incomprensibles para hacer probable con lo comprensible lo incomprensible. Mas no necesita hacerlos quien no expone más que doctrinas cuya piedra de toque lleva cada cual consigo. Si surge alguien que dice: "Soy hijo de Dios", es justo que se le grite: "Pues haz algo que pueda hacer solamente quien tal sea". Y si otro dice: "Hay un solo Dios y yo soy su profeta", es decir, "yo soy alguien que se siente destinado a salvar su unicidad frente a vosotros que no la comprendéis", ¿qué milagros necesita para eso? Así que no dejes que la peculiaridad de nuestro lenguaje, la audacia en nuestro modo de pensar, que gusta de encerrar la menor proposición en deslumbradoras alegorías, te lleve a entenderlo todo literalmente y a tomar por milagro lo que a nosotros mismos nos sorprendería mucho que lo fuera realmente. Bien a gusto os regalamos esas cosas sobrenaturales —no sé cómo tendré que llamarlas—. Os las regalamos, digo, y le agradecemos a nuestro maestro que no haya hecho sospechosa, mediante ese elemento, su causa» (31).

De nuevo muestra Lessing un acertado conocimiento del Islam al situar la problemática de los milagros en el punto en que la han situado los musulmanes más conspicuos, incluido el Profeta. Unas páginas antes del texto que estamos citando (32) situaba el cristiano los milagros de Cristo por encima de los milagros que la tradición islámica atribuye a su Profeta. Lessing por boca del musulmán descarta todo esto, viniendo a estar en la misma línea inaugurada por el Profeta, quien reivindicaba para sí como único prodigio tan sólo el Corán (33), asunto que es subrayado, entre otros, por Averroes (34).

Termina así el texto de Lessing que estamos citando:

> «No nos reproches tampoco la violencia de las armas con cuyo apoyo predicó Mahoma. Es verdad, Mahoma y sus secuaces derramaron mucha sangre, y Cristo y sus apóstoles, ninguna. Pero, ¿crees tú que lo que entre vosotros hubiera sido con-

---

(28) Cfr. en el mismo al-Kindī por ejemplo, H.A. WOLFSON: «The Philosopher Kindī and Yaḥyà Ibn ʿĀdī on the Trinity» en su *The Philosophy of the Kalam,* Harvard University Press, 1976, 318-336.

(29) Cfr. su *Risalat al-Tawhid. Exposé de la Religion musulmane,* París, 1978, 7, 88, 115, *passim.*

(30) *Introduction a la Thèologie Musulmane,* 2.ª ed., París, J. VRIN, 1970, 323.

(31) *Escritos,* 210.

(32) *Ibíd,* 202.

(33) Cfr. sobre esto la Introducción de J. VERNET a su traducción de *El Corán,* Barcelona, Editorial Planeta, 3.ª ed., 1973, LXXXI-LXXXV.

(34) Cfr. en su obra *Kašf Al-Manāhiŷ* en *Falsafa Ibn Rušd,* ed. Mustafà ʿAbd al-Ŷawād ʿImrān, El Cairo, 1388/1968, 3.ª ed., 121-134. Véase trad. castellana en M. ALONSO: *Teología en Averroes (Estudios y documentos),* Madrid-Granada, 1947, 311-321.

siderado crueldad, no lo es para nosotros? Fíjate que es un caso como el anterior. Cuando alguien que expone cosas incomprensibles en las que puedo creer todo lo más porque lo tengo por hombre honrado que no me va a embaucar, cuando un tal, digo, quiere obtener la fe por la espada, es el más aborrecible tirano y es un monstruo que merece ser maldito del mundo entero. Mas quien salva el honor del Creador, si se encuentra con tercos malvados que no quieren reconocer su unidad evidenciada por la naturaleza entera y los borra de la faz de la tierra que profanaban, ése no es un tirano, es —ya que no quieras llamarlo un profeta que anuncia la paz— no más que un instrumento de la venganza del Eterno. ¿O es que realmente crees que Mahoma y sus seguidores han solicitado del hombre otra confesión que la de las verdades sin las que no podrían preciarse de ser hombres? ¿Sabes qué escribió Abu Obeidaj (35) a los habitantes de Jerusalén cuando puso sitio a ese lugar santo?: "Exigimos de vosotros que confeséis que hay un solo Dios y que Mahoma es su apóstol, y que hay un día del juicio en que Dios resucitará de sus sepulcros a los muertos. En cuanto deis este testimonio, ya no se nos permite derramar vuestra sangre o poner las manos en vuestros bienes y pertenencias o en vuestros hijos. Si rehusáis esto, aveníos a pagar tributo y a someteros a nosotros. De lo contrario echaré sobre vosotros a gente que gusta de la muerte más que vosotros del vino y de la carne de cerdo".

Ya ves, éste es el requerimiento que se hizo a todos. Dilo tú: ¿Merecían seguir viviendo quienes no querían confesar la unidad de Dios y el juicio futuro? Que no te desoriente la exigencia de que reconozcan a Mahoma como enviado de Dios. Hubo que añadir esa cláusula para averiguar si querían aceptar con toda verdad la unidad de Dios, pues también sostenéis vosotros aceptarla, pero os conocemos. No quiero apretarte más, pero voy a reírme aún de ti una miaja. Crees tú que tomamos a la letra las representaciones sensibles del paraíso. Pero dime una cosa: si leí bien vuestro Corán, ¿tomáis también al pie de la letra la descripción de vuestra Jerusalén celestial?» (36).

Aquí Lessing se muestra todavía deudor de una visión medieval del tema de la violencia y lo soluciona como acabamos de ver. Pero en este punto, habría que tener en cuenta la pintura del sultán Saladino que hace en la citada obra dramática *Natán, el sabio* (37), siguiendo la leyenda tejida en torno a este personaje como dechado del caballero virtuoso y modelo del buen gobernante. Es paradigmático que Lessing haya elegido precisamente la figura de un musulmán como modelo de humanidad (38). En cuanto a la violencia se refiere, Saladino sólo se muestra violento e intransigible frente a la ceñuda intolerancia y el virulento fanatismo de los templarios.

Esencialmente, ésta es la apreciación del Islam, tal vez no superada en el mundo occidental, que realizó Lessing en el siglo XVIII.

---

(35) Sobre este personaje, uno de los primeros seguidores del Profeta, cfr. *ABU ʿUBAYDA* en la *Encyclopedie de l'Islam,* 2.ª ed., I, 163 (H.A.R. GIBB).

(36) LESSING: *Escritos,*210.

(37) No comento aquí la figura del judío Natán, véase sobre esta figura el estudio de A. ANDREU en Lessing: *Natán,* 60 ss. Observa Andreu que la intención de Lessing fue sacar a Occidente del encasillamiento en que se encontraba manteniéndolo en viva dialéctica con el Judaísmo y el Islam.

(38) Cfr. sobre la leyenda de Saladino: N. DANIEL: *The Arabs and Mediaeval Europe,* Londres, 1979, 2.ª ed., 187-190.

UN MANUSCRITO ALJAMIADO, ÚLTIMO ESLABÓN DE LA OBRA DEL DENIENSE EN ESPAÑA

Por
WILHELMINA AL-GANABI

En una fase ya avanzada de la elaboración de nuestra tesis doctoral (1), por un golpe de suerte y una buena dosis de intuición, al hojear en el catálogo de RIBERA & ASIN (2) y ver una descripción algo camuflada (3) de un manuscrito de *qirā'a,* tuvimos la corazonada de que el manuscrito descrito, o mejor dicho: escondido aquí, era una obra de «nuestro» Deniense. En este catálogo se describen manuscritos encontrados en la población zaragozana de Almonacid de la Sierra en el año 1884, bajo circunstancias sumamente curiosas (4). Al principio no se reconoció la importancia de los libros, y llegaron a mutilarse unos ochenta volúmenes y a perderse una cantidad indefinida de ellos. Más de veinte años después, buena parte de esta colección fue adquirida por la Junta de Ampliación de Estudios. Actualmente, estos manuscritos se conservan, en su original y en microfilm, en la Biblioteca de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid.

---

(1) Que versa sobre la Escuela Coránica de Denia, con su figura principal: ABŪ ʿAMR ʿUṮMAN B. SAʿĪD, conocido en Oriente y Occidente como AD-DĀNĪ = el Deniense por antonomasia. Véase presentación en este mismo volumen.

(2) RIBERA, Julián & ASIN, Miguel: *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta,* Madrid, 1912, pp. 70-71, n.° XII.

(3) No hay que perder de vista que los dos personajes mencionados son los editores y los autores del prólogo de dicho catálogo solamente, y que la elaboración de las descripciones corrió a cargo de personas que en aquellas fechas eran alumnos. Consta claramente en el prólogo que «Por tales motivos encomendamos á los alumnos la formación del catálogo», (p. X)... «Los señores Alarcón y Huici se dedicaron especialmente à los manuscritos arábigos; el Sr. González exclusivamente á los aljamiados» (p. XI).

(4) «Los manuscritos aparecieron al derribar ó reparar una casa antigua, y hallábanse escondidos en el espacio que mediaba entre un piso ordinario y un falso piso de madera, hábilmente sobrepuesto, de modo que los libros, muy bien acondicionados en este espacio intermedio, han estado ocultos..., sin que nadie haya advertido su existencia» (p. VI, op. cit.). Para un panorama somero, pero muy documentado y relativamente reciente sobre la Inquisición y los moriscos, véase por ejemplo: DRESSENDÖRFER, Peter: *Islam unter der Inquisition,* Wiesbaden, 1971.

Descripción del manuscrito

El n.º XII del catálogo de RIBERA & ASIN constituye una miscelánea de la cual el manuscrito que tratamos forma la primera parte. La numeración de los folios no es totalmente correcta, y por lo tanto no consta de 157 ff. como reza el catálogo, sino de 160 ff. para su primera parte, y mucho más adelante en la miscelánea, desde el f. 228a-231b, tenemos otra parte de la misma obra (esto no se desprende del catálogo). Cada folio contiene generalmente 17 líneas. El manuscrito ya no lleva tapas. Consta de 19 cuadernos cosidos con cuerda a dos tiras de cuero, más los dos cuadernos del final, que ya están sueltos. Al comienzo hay dos hojas de guarda, sin escritura alguna.

Duda referente al título exacto: Al principio de la obra no consta título expreso. En el folio 1 a (5) empero, se explica el contenido en los términos siguientes (líneas 2-5):

> «este 'es *alkitāb:.* ke nonb^{a}raré
> en el si kerrá Allāh la rra$^{\flat}$iz del leir de ʿAbd^{l} ir-ra/ḥmān:.
> Nāfiʿ^{un} fijo de ʿAbd ar-Raḥmān:. fijo
> de Abī Nuʿaym (6)...».

Algo nos revela también el último folio, el f. 157a (7) (líneas 6-8):

> «...: Akabase la kon/t^{a}radiçi$^{\flat}$on
> i deferençi$^{\flat}$a ke ay e/nt^{e}re
> Warš^{in} i Qālūn:.».

Incipit (8):

> «bi-smi-llāh ir-Raḥmān ir-Rahīm:.
> wa ṣalà Allāh ʿalà sayidinā (9) wa mawlanā Muḥammad
> al-karīm waʿālihi wa salam:.
> dīso Abū ʿUmar (10) i ʿUṯmān:.
> Ibn Saʿīd fijo de ʿUṯmān al-Muqri$^{\flat}$ apaguese Allāh
> del:. [adorno] las lo'ores son aḏa Allāh:.
> akel ke nos di$^{\flat}$ó a konoçer su persona i afirmo^{h}
> ʿen nu^{w}est^{o}ros koraçones su uniḏad i nos gui$^{\flat}$ó
> a su aḏḏīn akel ke sea kontento i nos puso de la umma
> de su annabī akel ke lo purifikó:. ...».

Explicit: f. 157a (o, más exactamente: f. 160a), líneas 8-13:

---

(5) El f. 1a, por lo antes expuesto, en realidad es el 2a.

(6) Casi superfluo es hacer notar aquí que se trata del gran Nāfi$^{\flat}$, uno de los siete grandes lectores del Qur$^{\flat}$ān, al que AD-DĀNĪ, en su obra *Kitāb at-taysīr fī-l-qirā$^{\flat}$āt as-sabʿ* menciona en primer lugar p. 4 (de la edición del Dr. Otto PRETZL, 1930): Nāfiʿ al-Madanī, m. en Medina el año 169 H./785-6 d.J.C.

(7) En realidad se trata del folio 160a.

(8) Presentamos aquí la traslitteración, pero haciendo hincapié en que el manuscrito utiliza la grafía árabe en todo momento, véase en lo que sigue.

(9) Hemos copiado del original tal cual, es decir, falta el taŝdid, debería ser sayyidinā, también en la última palabra de la línea siguiente se ha omitido el taŝdid.

(10) ¡Sic!

«... :. wa
al-ḥamd^{u} li-llāh^{i} rabb^{i} al-ʿālamīn^{a}:.
wa ṣalà Allāh^{u} alà sayyidinā:.
Muḥammad^{in} al-karīm
waʾ alih^{i} wa saḥbihi wa sallam
taslīm^{an} :. :. :. :».

En lo que sigue daremos una muestra facsímil de este incipit y de este explicit.

Autoría del manuscrito

Tras el estudio detenido del manuscrito podemos afirmar con toda seguridad que se trata de una obra de AD-DĀNĪ, aunque el manuscrito no sea muy explícito al respecto, ya que figura como nombre solamente lo siguiente: ABŪ ʿUMAR [¡sic!] (11) i ʿUṯmān ibn Saʿīd, fijo de ʿUṯmān al-Muqriʾ. A pesar de la brevedad del nombre y a pesar de que la kunya parece desmentirlo, estamos en situación de afirmar con toda certeza que se trata de ABŪ ʿAMR ʿUṮMĀN B. SAʿĪD AD-DĀNĪ, es decir, el Deniense (371 H./1007-8 - 444 H./1053). A ello nos autoriza el estudio detallado de las cadenas de transmisión mencionadas en la obra. Como es costumbre para cualquier trabajo serio y científico, siempre es menester citar las fuentes de cualquier obra y en ello el Deniense no era excepción. En las obras de *qirāʾāt* (lecturas coránicas) (12) al principio se hacen constar las cadenas de transmisión, que entroncan, naturalmente, en el profesor del autor de la obra en cuestión. Las cadenas que se mencionan en «nuestra» obra, efectivamente, entroncan en profesores de AD-DĀNĪ.

El primer profesor al que se hace referencia es ʿAbū l-Ḥasan de Qayrawān (13) y es en los términos siguientes (f. 2b, líneas 13-16):

«... :. fizonos asaber Abū
al-Ḥasan ʿAlī ibn Muḥammad fijo de ʿAbd^{u}
Allāh ar-Rabʿī estudiyando yo con él 'en
su kasa 'en la çiwdad:. de al-Qayrawān:. ...».

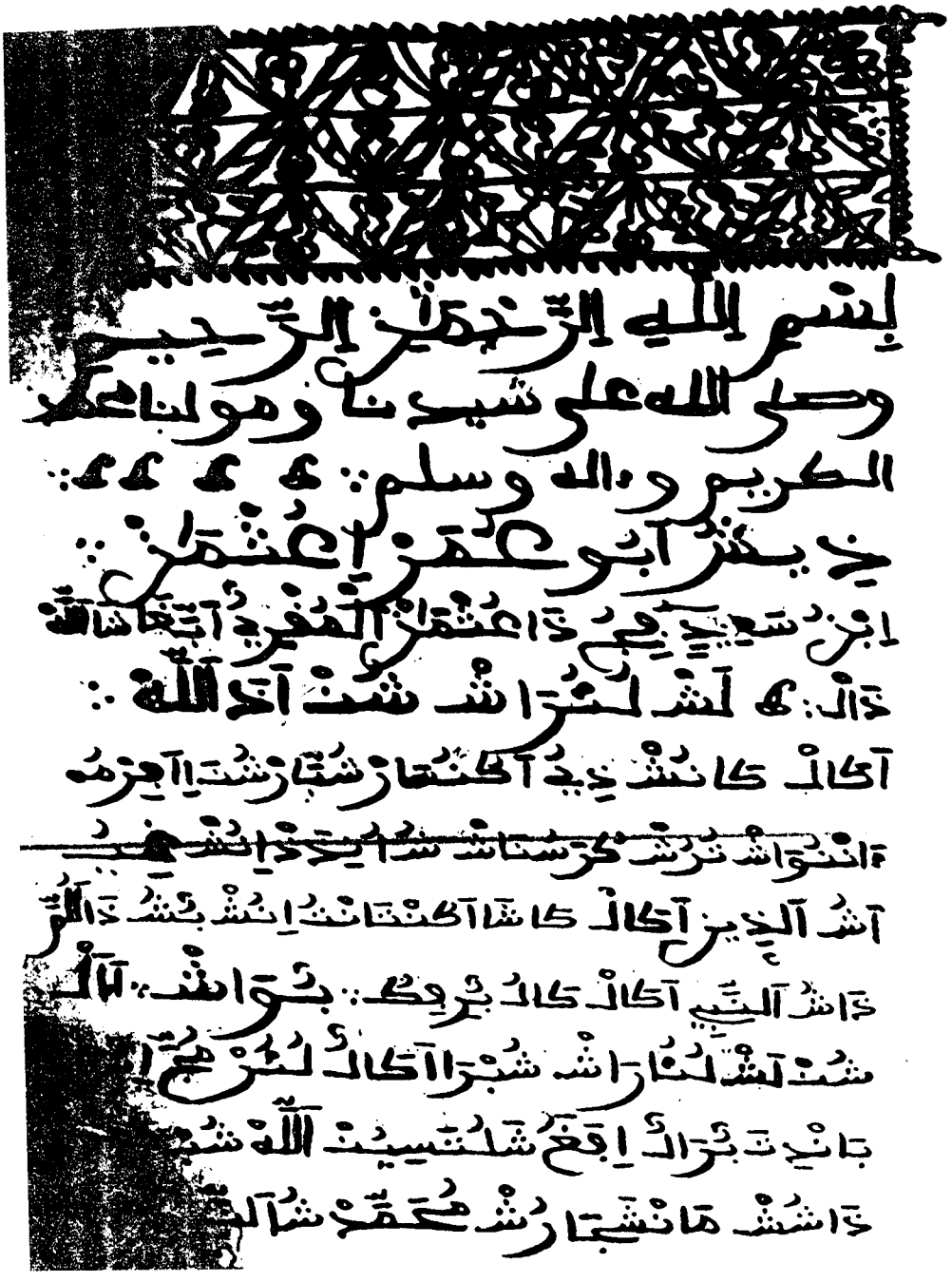
Diversas fuentes dan noticia de que el célebre ABŪ L-ḤASAN ʿALĪ B. MUḤAMMAD B. JALAF AL-MUʿĀFIRĪ AL-QĀBISĪ AL-QARAWĪ de Qayrawān había sido profesor de AD-DĀNĪ (14), y el mismo Deniense se refiere a él en sus obras, como entronque de cadenas de transmisión, identificándolo como profesor suyo, a saber: *Kitāb at-taysīr fī l-qirāʾāt as-sabʿ.*, pp. 13, 14 y 15, y en el *Kitāb ṭabaqāt al-qurrāʾ*

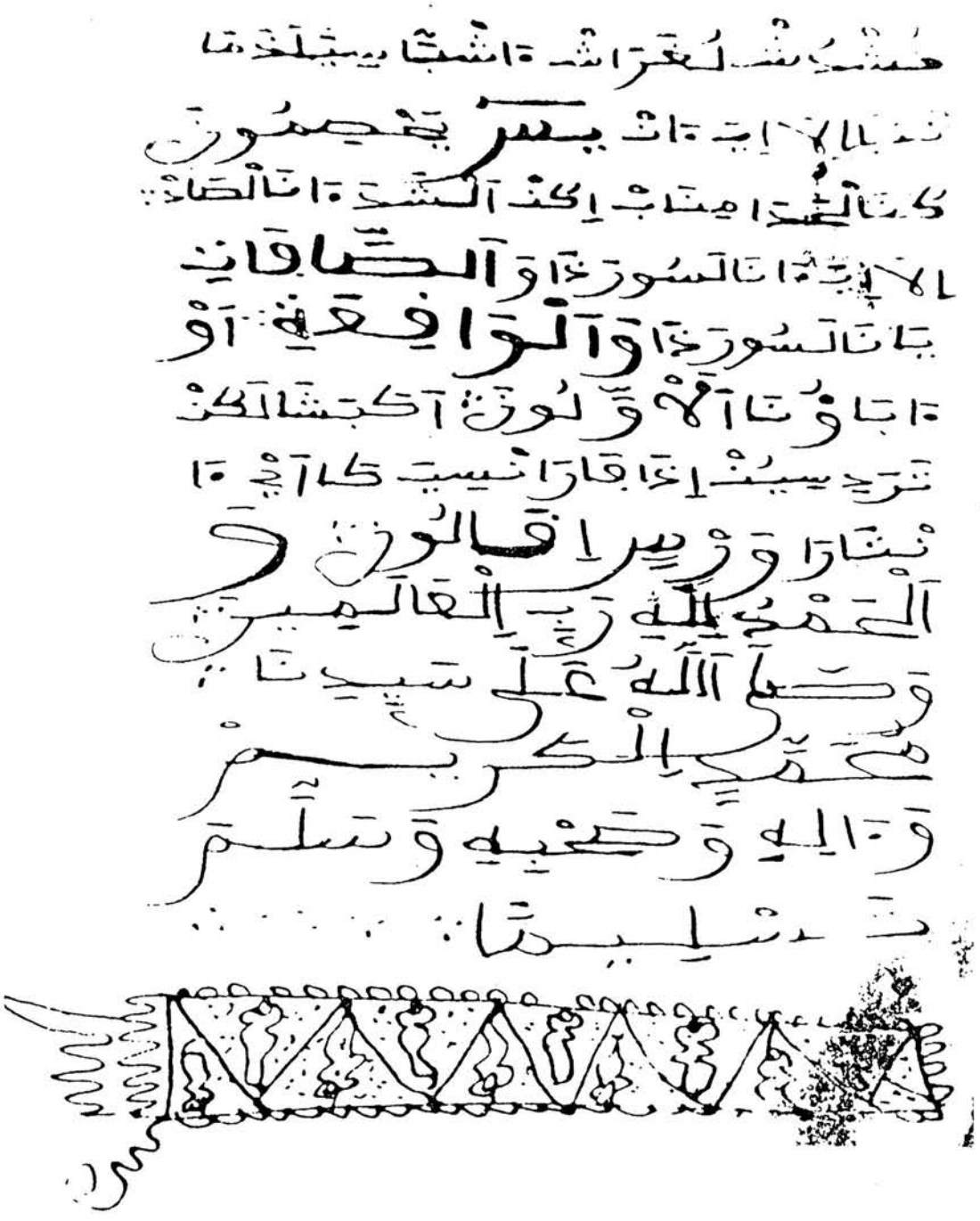
(11) Un error comprensible, ya que debido a las características de la grafía árabe, el nombre ʿAmr y ʿUmar pueden confundirse con facilidad: عمر عمر

(12) Queremos expresar aquí nuestro parecer de que las ciencias coránicas en aquella época se podrían traducir con cierta libertad como «ciencias filológicas», claro que tomando como base el texto sagrado para el Islam.

(13) Entre Qayrawān y Šarq al-Andalus existía una estrecha relación de intercambio. De las fuentes biográficas, por ejemplo, se desprende que era generalmente la primera parada para los musulmanes de la Península Ibérica en el largo camino de peregrinación a la Meca.

(14) P. ej.: IBN BAŠKUWĀL: *Kitāb aṣ-ṣila,* p. 406 (ed. 1966); IBN JAYR: *Indeb;* AḎAHABĪ: *Taḏkirat al-ḥuffāẓ,* III, p. 1.120 —aquí se cita como profesor—.





(15). Este personaje nació el año 324 H./935-6 d.J.C., y murió en Qayrawān el año 403 H./1012-3 d.J.C. El Deniense estudió con él al comienzo de su viaje a Oriente, es decir, en el año 397 H./1006 d.J.C. Era la más grande eminencia de ciencias coránicas en el Qayrawān de su época.

• • • • •

El siguiente profesor del autor del manuscrito aljamiado al que se hace referencia para entroncar un *isnād* (cadena de transmisión) se cita con las palabras siguientes (f. 3a, líneas 7-10):

«... fizonos asaber
Muḥammad fijo de Aḥmad fijo de ʿAlī de
al-Bagdad ʿestudiyando kon el ʿen su kasa ʿe/n Miṣr[a] ...».

El mismo Deniense, en diferentes obras suyas lo identifica como profesor suyo, por ejemplo, en su obra *Ṭabaqāt al-qurrāʾ* (16), en el *Kitāb al-idgām al-kabīr* (17), en su *Kitāb al-waqf wa l-ibtidāʾ* (18), en su *Kitāb al-muqniʿ fī rasm maṣāḥif al-amṣār* (19). Nació el año 305 H./917-8 d.J.C. y murió el 399 H./1009 d.J.C. Su nombre completo es Abū Muslim Muḥmad b. Aḥmad b. ʿAlī al-Kātib al-Bagdādī. Efectivamente residió en Egipto, donde dio clases de lectura del Qurʾān.

• • • • •

El cuarto profesor y tronco de la siguiente cadena se conoce en el f. 4a, líneas 4-6:

«fizo/nos asaber Fāris fijo de Aḥmad Ibn Mū/sà
El leʿidor el-Ḥimṣī...».

Se trata de Abū l-Fatḥ Fāris b. Aḥmad b. Mūsà b. ʿImrān al-Ḥimṣī aḍ-Ḍarīr. En el mismo manuscrito aljamiado se hace referencia a este personaje en varios lugares (20), además en el *Kitāb al-idgām al-kabīr* (21), en el *Kitāb al-muktafà fī maʿrifat al-*

---

(15) Esta obra se considera perdida, ya que no hay ninguna noticia de manuscrito conservado en ninguna biblioteca. Sin embargo, hemos podido reconstruir algo del contenido de esta obra «de segunda mano», es decir, a partir de autores posteriores que citan literalmente numerosos pasajes de esta obra de AD-DĀNĪ (véase tesis II, pp. 883-1.023). En este caso tenemos las palabras de AD-DĀNĪ conservadas en IBN AL-ŶAZARĪ: *Das biographische Lexikon der Koranlehrer* (sólo hay texto en árabe), I, p. 567, n.° 2.314: AD-DĀNĪ dijo: «Enseñó a la gente a leer el Coran en Qayrawān un tiempo...» y también en AḌ-ḌAHABĪ: op. cit., III, pp. 1.079-1.080, para la biografía dedicada a este autor en concreto.

(16) Por las especiales circunstancias de esta obra, que ya hemos mencionado en la nota anterior, se pueden localizar las palabras del Deniense sobre este punto en IBN AL-ŶAZARĪ: *Das biographische Lexikon der Koranlehrer*, II, pp. 73-74, n.° 2.756.

(17) Obra manuscrita del Deniense, f. 2a de la copia manejada por nosotros.

(18) Obra manuscrita del Deniense, ms. or. oct. 3536 de la Staatsbibliothek «Preussischer Kulturbesitz», Berlín (manuscrito editado por nosotros parcialmente a partir de tres copias manuscritas diferentes; en uno de estos manuscritos, el base, se encuentran estas referencias en los ff. 5b; 7a; 9b; 12b; 17b; 42a; 43a —concretamente en el ms. Borg. Arabo de la Biblioteca Vaticana—).

(19) En l.s pp. 32; 36; 37; 38; 42; 73; 82; 85 se cita como M. b. Aḥ. b. ʿAlī al-Bagdādī; en las pp. 37; 41; 60; 75; 76 y 85 como Abū Muslim, M. b. Aḥ. al-Kātib —indicamos las pp. de la edición del Dr. Otto PRETZL—, Leipzig-Istanbul, 1932. También en *Kitāb at-taysīr fī l-qirāʾāt as-sabʿ*, pp. 11; 12; 13; 14 y 15.

(20) Concretamente, se cita en los ff. 4a; 8b; 10a; 10b; 24b.

(21) En el f. 2b del mismo: šayjunā Abū l-Fatḥ, incluso especifica el lugar donde estudió de él: fī ŷamiʿ al-ʿatīq, además en los ff. 3a y 4a.

waqf (22), en el *Kitāb at-taysīr fī l-qirā'āt as-sab'* (23), y en el *Kitāb al-muqni'*. (24). Nació el año 333 H./944-5 d.J.C. El mismo AD-DĀNĪ dice sobre este profesor suyo: «no se encuentra a nadie como él, en cuanto a su memoria y corrección. Murió en Egipto en el año 401 H./1010 d.J.C.». A pesar de su patronímico, residió en Egipto, donde impartía clases de lectura del Qur'ān. Se trata de otra gran eminencia de gran renombre a la que se dirigía el Deniense en su época de formación.

• • • • •

Al siguiente profesor hace referencia el autor de «nuestro» manuscrito con las siguientes palabras (f. 4b, líneas 5-7):

> «dīxo fizonos asaber ʿAbd ar-Raḥmān:.
> fijo de ʿUṯmān Ibn ʿAfān [sic]
> az-Zāhid 'estudiyando kon el...».

Es Abū l-Muṭarrif ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿUṯmān al-Qušayrī az-Zāhid, al que el Deniense cita en su *Kitāb al-muqni' fī rasm maṣāḥif al-amṣār* (25). Además, otros autores lo identifican como profesor suyo (26).

• • • • •

Otro profesor del autor en cuestión, véase f. 5a, líneas 1-2:

> «Ibn ʿAmrⁱⁿ fijo de Muḥamad al-Ḥayzī [sic] estudiyando
> yo kon el ʿen Miṣrª...».

Debe de tratarse de Aḥmad b. Muḥammad b. ʿUmar b. Muḥammad b. Maḥfūẓ al-Miṣrī al-Ŷayzī (el de Gizah), profesor que no es desconocido al estudioso de las obras del Deniense, ya que aparece mencionado, por ejemplo, en el *Kitāb al-idgām al-kabīr* (27), en el *Kitāb al-muktafa* (28), en el *Kitāb at-taysīr* (29) y en el *Kitāb al-muqni'* (30). Además IBN AL-ŶAZARĪ lo identifica como profesor del Deniense (31). Murió en Egipto en el año 388 H./1008-9 d.J.C.

Decimos que debe de tratarse de este personaje, porque además esta misma cadena de transmisión —desde el profesor de AD-DĀNĪ hasta Nāfi', coincide por

---

(22) Ms. BORG. ARABO 169 (de la Biblioteca Vaticana) ff. 2b; 3a; 3b; 4b; 5b; 21b; 61a; 62a.

(23) Pp. 10; 11; 14; 15 y 16 (siempre ed. de O. PRETZL).

(24) En las pp. 22; 43; 47; 50; 55; 60; 74; 78; 87; 93 (asimismo siempre de la ed. de O. PRETZL).

(25) Cfr. pp. 9 y 120.

(26) P. ej.: IBN BAŠKUWAL: *Kitāb aṣ-ṣila,* pp. 405-406; AL-ḤUMAYDĪ: *Ŷaḏwat al-muqtabis,* p. 277, n.º 610; AḌ-ḌABBĪ: *Bugyat al-multamis,* p. 369, n.º 1.053: AḎ-ḎAḤABĪ: *Taḏkirat al-ḥuffaẓ,* III, p. 1.120.

(27) F. 4b.

(28) Ff. 26a; 52b.

(29) Pp. 10 y 11.

(30) Pp. 11; 21; 22; 4ª; 42; 43; 44; 51; 55; 97; 103; 117.

(31) *Das biographische Lexikon,* I, p. 503, I, p. 126.

completo con una cadena del *Kitāb at-taysīr* (32).

• • • • •

Un poco más adelante en el manuscrito aljamiado, en el f. 7a, líneas 2-4 se hace referencia a otro de los famosísimos profesores de ciencias coránicas:

«aku^{w}anto los rrekontaḏores
pu^{w}es fu^{w}e nu^{w}est^{o}ro ma'estro Abū l-Ḥasan
Ṭāhir fijo ḏe Galbūn:. 'el le'iḏor:. ḏīxo...»

Los Banū Galbūn son profesores muy renombrados de las ciencias coránicas; se trata de padre e hijo: en este caso AD-DĀNĪ estudió del hijo. El nombre del padre es Abū ṭ-Ṭayyib ʿAbd al-Munʿim b. ʿUbayd Allāh b. Galbūn b. al-Mubārak, siendo el hijo Abū l-Ḥasan Ṭāhir b. ʿAbd al-Munʿim. En las fuentes más diversas encontramos ratificado que AD-DĀNĪ estudio con el menor de los Banū Galbūn, véase en las obras del Deniense *Kitāb al-idgām al-kabīr* (33), *Kitāb al-muktafà* (34), *Kitāb at-taysīr* (35), *Kitāb al-muqnᶩ* (36); además de obras de otros autores como IBN BAŠKUWĀL (37), IBN AL-ŶAZARĪ (38), AḎ-ḎAHABĪ (39), IBN JAYR (40), etc. De los dos Banū Galbūn las fuentes biográficas hablan en los términos más elogiosos. Los dos residieron en Egipto y allí es donde el Deniense estudió del hijo, ya que el padre había muerto antes de la llegada del Deniense. El padre nació el año 309 H./921 d.J.C. y murió el año 389 H./999 d.J.C. Compuso varias obras que fueron transmitidas por su hijo más adelante (41).

El mismo Deniense escribe sobre él: «No se veía en su tiempo a nadie parecido a él en cuanto a su entendimiento, su ciencia, su bondad y la exactitud de su lengua —nosotros hemos escrito mucho sobre él—» (42). Murió en Egipto, diez años después de la muerte de su padre, el 399 H./1009 d.J.C.

---

(32) Cómparese:

AD-DĀNĪ	AD-DĀNĪ
Ibn ʿAmr fijo de Muḥammad al-Ḥayzī	Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥmad al-Ŷayzī
Ibn Aḥmad fijo de Munīr	Muḥammad b. Aḥmad b. Munīr
ʿAbd Allāh fijo de ʿIsà de la çiwdad del al-Madīna	ʿAbd Allah b. ʿIsà al-Madani
Hārūn fijo de Mūsà el le'idor	Qālūn
Ms. aljamiado (f. 4b)	*K. at taysīr*, p. 10 del texto ed.

(33) F. 2a: Abū l-Ḥasan Ṭāhir b. Galbūn al-Muqriᵓ, f. 5a: Ṭāhir b. Galbūn, f. 5a: Abū l-Ḥasan *šayjunā*.

(34) BORG. ARABO 169: f. 17a.

(35) Pp. 14, 15 y ss.

(36) Pp. 14; 40; 55 y 118.

(37) *Kitāb aṣ-ṣila,* p. 406.

(38) *Das biographische Lexikon der Koranlehrer,* I, p. 503; se cita al hijo como profesor del Deniense, pp. 470-471: la biografía del padre; p. 339: biografía del hijo.

(39) *Taḏkirat al-ḥuffāẓ,* III, p. 1.120.

(40) *Index:* pp. 469; 470; 474; 484; 523: Abū ṭ-Ṭayyib; pp. 30-33: Abū l-Ḥasan Ṭāhir.

(41) Las obras del padre de las que tenemos noticia son: *Iršād fī maʿrifa maḏāhib al-qurrāᵓ as-sabʿ wa šarḥ uṣūlihim, Kitāb al-muršid fī l-qiráᵓāt as-sabʿ; Kitāb at-tahḏīb li-ijtilāf qiráᵓa Nāfiʿ* y *Kitāb istikmāl al-fāᵓida,* que, según IBN JAYR es lo mismo que el *Kitāb al-imāla fī maḏāhib al-qurrāᵓ as-sabʿa.* La obra del hijo se titula: *Kitāb at-taḏkira fī l-qiráᵓāt aṭ-ṭamān,* de la cual se conservan dos mss. en bibliotecas de Istanbul.

(42) Es decir, palabras de su obra *ṭabaqāt al-qurrāᵓ,* conservadas en IBN AL-ŶAZARĪ: loc. cit.

Para darnos una idea de la fama de estos dos Galbun basta hojear la obra de IBN BAŠKUWĀL, allí se citan a más de 30 estudiosos andalusíes que, al trasladarse a Egipto, escucharon allí su enseñanza.

• • • • •

Tampoco el entronque de la última cadena nos deja lugar a dudas, se trata de otro profesor de AD-DĀNĪ, véase en los ff. 7a-7b, líneas 14-17, y 1:

> «... :. i fizonos asaber kon ello Abū
> al-Qāsim Jalaf:. fijo ḏe Ibrāhīm:. fijo ḏe
> Muḥammad:. 'el Mālikī:. 'estuḏi^{y}ando yo kon el
> ḏesḏe la rraiz de su al-kitāb 'en su meçkiḏa//
> 'en el estuḏi^{y}o de Miṣr^{a}:. ...».

También aquí tenemos un amplio apoyo para afirmar que se trata de Abū l-Qāsim Jalaf b. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Ŷa'far b. Ḥamdān b. Jāqān al-Miṣrī al-Jāqānī, al que el Deniense cita con mucha frecuencia. Cfr. con otras páginas del ms. en cuestión (43), en el *Kitāb al-idgām al-kabīr* (44), en el *Kitāb al-muktafà* (45), en el *Kitāb at-taysīr* (46), o en las obras de otros autores (47).

Este *ustāḏ* murió en Egipto en el año 402 H./1011-2 d.J.C. Para la cadena en cuestión de este manuscrito IBN al-ŶAZARĪ nos da una noticia que la corrobora: «De él leyó el ḤĀFIẒ ABŪ 'AMR AD-DĀNĪ *y en él se apoyó para la lectura de Warš* en el *Taysīr* y en *otras [obras].* Dijo que era exacto para la lectura de Warš —siendo especialista en ella—, recitador famoso por su superioridad y su ascetismo, por la amplitud de su *riwāya* y la exactitud de sus palabras...».

• • • • •

Por lo anteriormente expuesto SE CONCLUYE que contamos con base más que suficiente para aseverar con toda seguridad que ESTA OBRA ES UNA OBRA DEL DENIENSE.

Fecha de copia (y probablemente fecha de versión al castellano)

Nos inclinamos a creer que esta obra fue escrita en la primera mitad del siglo XVI (48), creemos que al terminar el primer tercio de este siglo. A ello nos ha llevado

---

(43) F. 10a; 8a: nu^{w}estro ma'estro Abū l-Qāsim Jalaf b. Ibr. b. M. b. Ŷa'far; 56a.

(44) F. 4a.

(45) Ms. BORG. ARABO 169: 5b; 12b; 17b; 21a; 25b; 39a; 39b; 53b; 58b; 59a; 62a.

(46) Pp. 11 y 12.

(47) IBN BAŠKUWĀL: *Kitāb aṣ-ṣila,* p. 406; IBN AL-ŶAZARĪ: op. cit., I, p. 503; p. 271, n.° 1.228; AḎ-ḎAHABI: op. cit., III, p. 1.120.

(48) Cierta ayuda para fechar nos puede ofrecer también el cotejo con textos editados por KONTZI, Reinhold: *Aljamiado-Texte,* Wiesbaden, 1974, dedicado a la edición de porciones de *doce* manuscritos diferentes, más de la mitad conservados en la Biblioteca de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, como el nuestro, cuatro en la Biblioteca Nacional de Madrid y uno en El Escorial (aunque el editor no identifica a ninguno de los autores). En la p. 7 expresa la opinión siguiente: «Die Texte sind nicht lange vor der Ausweisung der Moriscos aufgeschrieben worden. In den Hss. Junta 3 und Escorial 1880 sind Datierungen oder Angaben, die Datierungen ermöglichen. Das Ms. Escorial 1880 ist 1558 geschrieben worden, während das Ms. J 3 in den siebziger oder achtziger Jahren des 16. Jhs, entstanden ist».

el cotejo de otros documentos, que se conservan hoy día en el Archivo del Ayuntamiento de esta población (49).

En cuanto al contenido de la obra, no coincide con ninguna de las otras 43 obras que hemos podido identificar del autor (50).

Contenido

Se trata de una obra que explica EN LENGUA CASTELLANA la fonética correcta de determinados pasajes del Qur'ān; los pasajes en cuestión se han escrito en lengua árabe (51). No es nuevo que AD-DĀNĪ se dedique a escribir obras sobre las ciencias coránicas, sobre todo que explique temas fonéticos, gramaticales o de transmisores. La novedad de este MANUSCRITO UNICO estriba en que estas explicaciones se hayan trasladado a la lengua castellana, una lengua castellana (52) con cierto matiz coloquial, escrito en aljamiado. El autor de esta traslación de la obra del Deniense es bilingüe (53): domina el castellano y el árabe, pero incluso su castellano debe mucho al árabe (54). El «trasladador», el intérprete, (nunca mejor dicho) del texto de AD-DĀNĪ debió de confrontarse con unos problemas complejos, al tener que fraguar términos lingüísticos novedosos dentro de la lengua castellana.

Este problema de la terminología lingüística (en su mayoría concretamente en el campo de la fonética) se soluciona de formas muy diferentes:

1.ª) Se conserva el término árabe tal cual. Ejemplos:
—f. 1a, l. 11: muẓhār, mudgām; 1. 12: maqṣur, mahmūz; 1. 14: mumāl, maftūḥ;
—f. 6b, l. 13: annabī Mu ḥammad ṣad ʿayn mim (55);

---

(49) Por la calidad y las características del papel, de la tinta, de la forma de apoyar la pluma. Inútil es recordar aquí que la fecha de expulsión de los moriscos fue la de 1610. Para la población de Almonacid de la Sierra en especial existe un «Libro» de población, que consta de 22 ff. y lleva la fecha del 30 de mayo de 1628, y revela ciertos aspectos urbanos y económicos de este enclave morisco. En nuestra tesis hemos editado el incipit de esta carta de población, sin embargo, estamos realizando su edición completa y esperamos poderla dar a la imprenta en fecha próxima.
Como nota interesante queremos mencionar aquí que el ms. inmediatamente posterior, es decir, el conservado con el número XIII —de la misma familia evidentemente que el nuestro— en la catalogación de RIBERA & ASIN, y del mismo tronco en cuanto a estilo y léxico, contiene unas anotaciones de efemérides familiares, aprovechando unas hojas en blanco. Estas fechas, junto a breves noticias de nacimientos y muertes (en alfabeto castellano) son las de 1571, 1575, 1578 y 1582. Dichas anotaciones ya se realizan en castellano con grafía castellana: el autor de estas notas ya no se sentía capaz de utilizar el alfabeto árabe. Y, por otra parte, en esta fecha los textos todavía no se habían escondido, ya que el autor de las notas tenía a mano estos libros.

(50) Las fuentes están de acuerdo sobre el número aproximado de obras compuestas por el Deniense: AḌ-ḌABBĪ, en *Bugyat al-multamis,* pp. 411-412, n.º 1.186, nos habla de «cerca de cien obras», y AḌ-ḌAHABĪ, en *Taḏkirat al-ḥuffāẓ,* III, pp. 1.120-1.121, n.º 1.006, apoyándose en AL-ḤUMAYDĪ, especifica la cifra de «cientoveinte obras». Aún aceptando que algunas fueran de ampliación o refundición de otras, este número es muy notable. De este número, tras un estudio detenido de amplio material paleográfico, hemos podido identificar una tercera parte, concretamente 45 títulos diferentes.

(51) Debido a los reparos de tipo religioso en los que lamentablemente aquí, por falta de espacio, no podemos entrar.

(52) Lengua castellana con aragonesismos.

(53) Por lo tanto constituiría una «excepción a la regla» (??) enunciada por KONTZI, Reinhold: op. cit. p. 8: «Die aragonesischen Moriscos konnten im allgemeinen nicht mehr Arabisch». Volveremos a este interesante tema infra.

(54) Véase infra: calcos semánticos.

(55) Hemos trasliterado la abreviación de la fórmula piadosa tal cual, entendiéndose que la fórmula es *ṣalà Allāhu ʿalayhi wa sallam.*

—f. 9a, l. 6: la çunna; 1. 9: al-umma; 1. 14: šayṭān;
—f. 10b, l. 8: ʿālim; f. 11a, 1. 15: iẓhār, idgām; 1. 17: šukla;
—f. 11b, ll. 2-3: tanw/īn, etc.

• • • • •

2.ª) Otras veces se intenta dar un término castellano equivalente o explicar perifrásticamente en castellano:

—f. 1a, ll. 14-15: el adelgazar/ y el engᵒroseçer;
—f. 1b, ll. 1-4: los yaʿes ʿen el ajuntar a menos del parar/
y el ajuntar y el parar i lo ke se desfalka de/
llos ʿen las dos maneras i lo ke se para sobrel/
kon el wāw;
—f. 1b, ll. 8-9: los alifes/del ajuntar:. y el despartimiʸento ke ay/
ʿentᵉre ʿellos dos i los alifes de kortar;
—f. 3b, l. 2: ʿel leʿidor; f. 7b, 1. 16: leʿidores;
—f. 8b, l. 8: leʿir el Qurʾān;
—f. 9a, ll. 6-7: mensajero de Allāh;
—f. 10a, l. 5: una kallada lijera;
—f. 14a, ll. 7-8: ʿel rrapar:. por razon del semejar/
los unos al-ḥarfes a los otros;
—f. 14b, l. 13: porke la gᵃrandeza del al-madda ya se/
kita de ʿellos dos; 11. 10-12:
kuʷando diçes ʿen la palabra/
kuʷando manda lo fenbiriʸo.
—f. 18b, l. 16: ʿen el mandar; f. 21, l. 13: afᵘluxados;
—f. 21a, l. 2: ʿefᵘluxamiʸiento; f. 21b, ll. 11-12: i ke finke la boz;
—f. 22b, ll. 13-14: i la de/kᵃlaraçiʸon del tono y de komo ʿes:.
—f. 23a, l. 5: a de ser kon tono; l. 15: de sin tono;
—f. 24a, ll. 12-14: :. i no se ʿeskusa ʿen el/mīm y en el nūn:. de meter tono en ellos;
—f. 24b, ll. 3-6: akel keʿes su kaso ke se puʷe/lbe ʿel pʲrimero de la naturaleza del segundo/i de ʿentᵃra ʿen el dentᵃramiʸento fuʷerte/ kuʷando ʿes ʿel tono ke se kita kon akello;
—f. 24b, l. 15: no se eskusa de apᵉretar un poko ʿen el yā y en el wāw;
—f. 25a, ll. 8-9: y el tono ʿes boz konpʷesta ʿen el kuʷerpo del nūn:.
—ll. 9-12: i su salida ʿes de los fornillos de
las narizes y es ʿel rronpimiʸento de la nariz
del qabo de dentᵒro de la boka i no ʿes kon e/l
ganguear:. ni kon el ʿesmokadero;
—f. 25a, ll. 5-7: i kuʷa/ndo se desfalka ʿel tono seʿa puʷesto a/šše dda;
—f. 25b, ll. 7-8: kon le ke/ʿes su rraʿiz rredoblamiʸendo;
—ll. 13 y 16: afᵘluxar ʿel nūn;
—f. 27a, ll. 15-17: ʿen él la salida del nūn kon estos al-ḥar/fes ʿes de los fornillos no de otra par/te:. i no obra la lenguʷa;
—f. 28a, ll. 5-6: Kapitulo ʿen el nonbᵃramiʸento::/ de lo almedado i lo kebra do/, 1. 7: de las almedas y el abᵃlandar [se entiende: la inserción y la supresión]
—f. 29b, ll. 3-5: al-ḥarfe de al-mada se/ñalado ʿen el eskʲrito o ke ʿesté

desfalkado/dello o allegado;
—f. 30b, l. 9: i del ab^{a}landar; f. 31b, 11. 3-4: a/kitami^{y}ento de los al-ḥarfes i hartami^{y}en/to de las ašuklas;
—f. 31b, ll. 14-15: 'en el empodere/'ami^{y}ento del alif;
—f. 32a, l. 17 - f. 32 b, 11. 1-2: 'el alif es // ka'eçi^{y}ente despu^{w}es del alhamza 'en/t^{u}rueka del tanwīn;
—f. 32b, l. 10: 'eska'eci^{y}entes;
—f. 33a, ll. 8-12: sino 'el en/podereami^{y}ento akel ke 'es kon ello/ 'en el legado del alif no mas i los le'idores/ lo nonb^{a}ran 'este modo i le dize kebrado pa/sante y açerkante;
—f. 49b, 11. 6-8: no ajunta 'en/t^{e}re dos al-hamzes ke se 'enser/tasen ...

• • • • •

3.ª) Otras veces se adopta una decisión salomónica, se expone el término en lengua árabe y acto seguido se intenta explicar en castellano (ratificando el bilingüismo del intérprete):

—f. 12a, ll. 1-3: *iẓhār:* ki^{y}ere deçir 'en el:. ap^{o}robi^{y}ar:./ y en el *idgām:*. ki^{y}ere deçir:. 'en el rrapar:./ku^{w}ando bi^{y}enendos al-harfes de una natura;
—f. 12a, l. 17: *idgām:*. dīgo 'el rrapar:.//
—f. 13b, l. 10: y era ke rrapaba digo ke meti^{y}a *idgām;*
—f. 15a, l. 10: sino el *idgām:*. ke 'es 'el rrapar;
—f. 16a, ll. 12-13: kon la 'intençi^{y}on del parar kon/al-*waqf*^{a}*;*
—f. 17b, ll 8-9: 'en el *ŷazm*^{i}*:*. y es una parte del konponi/mi^{y}ento de las palabras ke se llama:. *al-ŷazm*^{i}*;*
—f. 23b, 11. 9-11: i los ma'est^{o}ros le'idores dizen ke se/'a rrapado 'el nun kon el *idgām*^{i}*:*. y el *ta/nwīn*^{i}*:./*kon el rrapar 'en se'is al-ḥarfes...

• • • • •

4.ª) Las dos lenguas se disputan el mismo terreno, bien en una misma palabra, bien en calcos semánticos:

a) formas híbridas, es decir, una raíz árabe se «hispaniza»:
—muy frecuentes para formar los plurales sobre la raíz árabe, son palabras que generalmente no admiten traducción en castellano: yā'es, alšuklas (también ašuklas), alifes, alḥarfes, ʿālimes, idgāmes; pero también para naḥwiyos (16a, 9; 30a, 12); Miṣariyos (2a, 9).
—una raíz árabe se trata como si fuese un verbo castellano, bien formando el participio pasado: alhamzado, ašuklado; bien se forma el infinitivo castellano para sustantivizarlo: su hafḍarlo [sic].
—se usa doble artículo, es decir, el artículo castellano + el artículo árabe que evidentemente ya se considera parte del mismo sustantivo: los alḥarfes, las alçūras, la alçūra, etc...

b) calcos semánticos:
—ocurren sobre todo para las fórmulas piadosas: faga salutaçi^{y}on Allāh sobre 'el (0), y salba salbaçi^{y}on (la), api^{y}adelo Allāh (la); ada Allāh onrrado es i noble (2b); sobre Él afirmamos i a 'El nos akostamos (2b); fizonos asaber (muy frecuente); ke te adereçe Allāh (5b); i kon Allah es la konkordan-

ça (frecuente); demandad de defençi^{y}on ada Allāh del šayṭān apedre'ado (9a); ap^{o}robechenos Allāh kon ello (9a); se defendi^{y}a kon Allah (9b)...
—otras expresiones: p. ej.: en estilística árabe se admite el pleonasmo: i salba salbçi^{y}on (la); kaminaré en ello kamino de b^{e}rebedad (2a).
—subordinadas de relativo según la construcción árabe: 'es alkitāb ke nonb^{a}raré/'en él; kapitulo ke ay en él.
—diversos temas: konbi^{y}ene a conoçerlo (1b); semejante de (frecuente); sobre ellos dos dellos (6b)...

Estilo

Es sumamente metódico y muy pedagógico.

Como es costumbre en las obras del Deniense, principia un prólogo en que expone breve y claramente los temas que va a tratar y el método seguido, consciente siempre de su cargo de docente y de que sus obras se componen para ENSEÑAR Y FACILITAR la tarea al alumno que estudia la filología del Qur'ān. En cuanto al punto de la metodología y la preocupación pedagógica, ofrecemos este explícito ejemplo de los ff. 1b, ll. 14 y ss. hasta 2a, ll. 1-11:

... de lo ke konbi^{y}ene a konoçer/lo:.
los p^{e}rençibi^{y}adores i no se pu^{w}ed/en:.
konpasar de sin hafḍarlo y el parar/se
sobre sus sernificaçi^{y}ones los ..//
demandadores:. i 'en fundar sobre todo akello
sobre 'el pasami^{y}ento i kaminaré 'en ello kamino
de b^{e}rebedad por kawsa ke se'a lijero lo ke
se konp^{e}renda dello i se açerka a su alkançar/lo
i se'a lijero su estudi^{y}arlo sobre ki^{y}en
lo kodiçi^{y}ara si kerrá Allāh ke 'e ordenado a/
kello por kapitules lo 'e arreglado por testo/s:.
i los 'e espeçi^{y}alado i los 'e deqlarado
sobre segun [sic] lo ke rrekontaron los Miṣari/yos
por sus antepasados:. Warš^{in}:. fu^{w}e/ra
de lo ke rrekontaron otros fu^{w}eras dellos... (56).

Conclusiones

—Indudablemente es el texto de una obra del Deniense.

---

(56) Sobre esta preocupación del docente, este querer establecer una línea especial de comunicación entre profesor y alumno, en forma de diálogo —por así decirlo—, véanse algunas pp. de otras obras de AD-DĀNĪ: «Os he respondido a lo que preguntásteis y me he puesto a redactar lo que deseásteis, [basándome] en el método que habéis querido. Para ello me he apoyado en lo esencial y en lo breve, dejando a un lado la prolongación y la repetición... buscando el acercamiento de los estudiosos y deseando FACILITAR [la tarea] a los principiantes»... pp. 3 y 4 del *Kitāb at-taysīr*.
«Realizo todo ello [en] un capítulo, redactándolo en detalle, sin embargo, dejando a un lado la demostración extensa de la causa y la explicación de los significados, para ACERCAR su memorización y para ALIGERAR el estudio de que busca el conocimiento de [entre] mis alumnos...», p. 2 del *Kitāb al-muqni'* (trad. nuestra).

—Se trata de un MANUSCRITO ÚNICO, por dos razones:

1) No tenemos noticia de que una obra de este contenido se conserve en árabe.
2) En aljamiado tampoco existe ningún otro texto similar a éste.

Además:

—Esta traslación es el PRIMER INTENTO de una interpretación al castellano de una obra del Deniense.
—El autor de este manuscrito era bilingüe (57).
—CONSTITUYE EL ÚLTIMO ESLABÓN DE UNA CADENA OCCIDENTAL de la obra del Deniense.

Por lo tanto, se trata de un TEXTO ÚNICO, de particular importancia para los que quieren estudiar la ENORME ENVERGADURA DE LA TRANSMISIÓN DE LA OBRA DEL DENIENSE.

(57) Si algunos estudiosos del fenómeno aljamiado afirman que el morisco no dominaba el árabe (algunos se curan en salud, utilizando el adverbio: «generalmente» —*véase nota* 53—), *no queremos divergir de forma rotunda*, pero a) a la vista del fondo de manuscritos de Almonacid de la Sierra —que también incluye cierto número de manuscritos exclusivamente árabes—, b) a la vista del ms. tratado en este breve artículo —un autor que es capaz de verter al castellano una obra de contenido muy especializado—, a la vista de esto, decíamos, resulta evidente que la afirmación antes expuesta exige una matización, o mejor, necesita un eslabón perdido. Sobre este eslabón perdido nos explayaremos —D.m.— próximamente.

UN PROCÉS PER HOMICIDI ENTRE SARRAÏNS DE L'HORTA D'ALACANT (1315)

Por
MARÍA TERESA FERRER I MALLOL

El dijous 11 de setembre de 1315 Mahomet Alcantre, fill de Saat Alcantre, moro eixàric de Ramon de Mirambell, trobà a l'horta d'Alacant, mort, Cilim Mahomadell, fill del difunt Mahomet, eixàric de Joan de Granollers. Tan bon punt li arribà la notícia, el justícia d'Alacant, que aquell any era Bernat Ferrer, féu repicar les campanes i, amb el toc d'anafil, convocà l'«apellido», al cap del qual es posaren el justícia, el batlle general, que era llavors Joan Raolf o Rolf, Pere Massa, Ferrando Gómez, Bartomeu Bonanat, Pero Gonsalves i d'altres; es dirigiren a una heretat que Antoni Andreu tenia a l'horta, a l'alqueria anomenada Canyelles. Allà, en un marge, trobaren el cos de Cilim, amb una ferida d'espasa o de coltell al coll, entre l'orella i l'espatlla, que li havia causat la mort (1).

Sembla que també s'hi congregaren sarraïns dels voltants, un tal Abdeila Almo [...] f, moro de Finestrat, l'almogàver Alí, Asmet Alfufe, Asmet Alconsentaní i d'altres.

El cadàver fou portat davant de l'església de Sant Joan i allà, en presència del batlle i d'altres testimonis, Francesc de Mataró, Pere Massa, Pere Aldet i Asmet Azerdahim, Mahomet Hayr i Mahomet Arrohana i altres cristians i moros, el justícia demanà a Abdalhach Abenhacip i a Mahomet Alhuarell i a Abdella Alhuharell, que eren cosins germans del mort, de qui sospitaven. Els parents donaren el nom de cinc moros: Tammen Albocdur, Mahomet Abotix, Alí Forrum, Mahomet Alatzar i Acdica i el d'un cristià, Pere Andreu, que el justícia ja tenia pres. Però com que l'afer es presentava molt obscur, el justícia determinà prendre els sospitosos moros i posar-los en poder del carceller del rei.

(1) El procés comença així, malgrat que els qui trobaren el cadàver i cridaren viafós foren Sancholo, Mahomet Abotix i Saat Abotix: ACA, Processos en foli, 34, f. 1 r.

L'endemà mateix començaren les diligències per a esclarir el cas, amb la denúncia voluntària d'un cristià, Bernat d'Estadella, veí d'Alacant, que declarà que la presentava perquè era «amic e benvolent del dit Çilim e.l crià en sa casa». Bernat d'Estadella era un dels que havien sortit al so de l'«apellido» o viafós, amb més cristians i moros, i dels que veieren el cadàver a l'alqueria de Benifageig, tal com és citada ara l'alqueria que el mateix text ha anomenat abans Canyelles. Bernat d'Estadella es queixà perquè els sospitosos, que havien estat presos, eren a casa de Guerau Satorra, que devia ésser el carceller, on menjaven i bevien junts, cosa que, segons el denunciant, era incorrecta, perquè es podien posar d'acord per a la confessió (2).

Interrogatori de Sancholo

El mateix dia 12 de setembre el justícia escoltà també les declaracions d'un tal Sancholo d'Aiora, fill de Martín Roys, que residia amb Mahomet Abotix, dit Aloquin, moro eixàric d'Antoni Andreu. Segons aquest home, dimecres, és a dir, el dia abans que es descobrís l'homicidi, veié que Aloquin venia cap a Sant Joan, aldea propera a Alacant, cap a hora baixa, i per això anà a cuinar faves; l'esperà fins molt tard de la nit i, veient que no venia, es posà a sopar amb la mare d'Aloquin i amb el seu fill Saat. Cap a hora de «prim son» sentiren Aloquin, que parlava amb un altre moro, que no coneixia, i entraren a casa, tragueren vi i begueren molt. La mare d'Aloquin l'envià a dormir, però sentí que Aloquin sortia amb el moro i que tornà sol.

L'endemà al matí Aloquin cridà Sancholo i el seu germà Saat i preparà cordes i un càvec. Quan foren tres tafulles lluny de la casa, Saat veié un home vestit de vermell ajagut a terra; anà a mirar i digué que era el que havia anat a casa amb el seu germà. Aloquin digué que l'havien d'amagar i Sancholo respongué «traïdor, no» i començà a cridar viafós cap a l'alqueria de Louxa o Loixa, mentre que Aloquin anava cap a Sant Joan cridant «barra, barra». Al so sortiren cristians i moros.

El justícia demanà a Sancholo si havia estat subornat i l'interrogat digué que tant Aloquin com la seva mare li havien demanat que no digués que havien tingut cap visita aquella nit (3).

Interrogatori de Fàtima, mare de Mahomet Abotix

El següent testimoni cridat a declarar fou Fàtima, la mare de Mahomet Abotix, àlias Aloquin. A l'interrogatori hi assistiren Alí Alcapautx, Mahomet Abenlop i Asmat Almartet. Declarà que havia sentit a dir que hom havia trobat mort un home anomenat Cilim a l'horta d'Alacant i que l'havia trobat el seu «exemés» anomenat Sancholo. Fou trobat a l'heretament d'Antoni Andreu, del qual el seu fill era eixàric, prop de l'alqueria d'en Barrani.

A la pregunta de si sabia l'hora de la mort i qui n'era l'autor, respongué que no ho sabia. Quan hom li demanà si havia vist el mort dimecres a casa seva, digué que l'havia vist passar pel camí, quan se n'anava cap a Sant Joan amb la muller

(2) *Ibídem*, f. 1 r.-v.
(3) *Ibídem*, ff. 1 v.-2 r.

d'un moro anomenat Albizay, a hora baixa. Negà que l'hagués vist a casa seva aquella nit.

Quan hom li demanà pel seu fill Aloquin, que de fet s'anomenava Mahomet Abotix, declarà que el dimecres havia tornat a casa tard, quan «les estrelles eren al cel» i ells sopaven. No sopà amb ells, però fregí un ou i sopà d'això. Hom li preguntà si el cristià Sancholo sopà ambs ells i respongué que seien a taula quan arribà Mahomet i que llavors s'aixecà. A la pregunta de si vingué sol o acompanyat, respongué que sol i, quan hom li demanà si havia sortit després de sopar, també ho negà. Declarà a més que no havia sentit passar ningú prop de la casa durant la nit (4).

Com veiem, les declaracions de la mare i les de Sancholo es contradeien en els punts més importants.

Interrogatori a Mahomet Abotix

Després fou interrogat un dels sospitosos, Mahomet Abotix. Segons les respostes a l'interrogatori, el mort l'havia trobat Sancholo, que havia anat corrents a dir-li «vet alí un home mort ab una gonella vermella». Ell hi anà i reconogué Cilim, fill de Mahomadell, i digué a Sancholo que anés a cridar viafós cap a Loixa, mentre que ell ho faria cap a Sant Joan, i ho feren així. Sancholo cridà «viafora» i ell cridà «barra, barra».

A més preguntes, declarà que no sabia si l'havien mort dijous o dimecres a la nit, ni si tenia enemics que ho poguessin haver fet. Reconogué que dimecres l'havia vist, a hora de sol post, a la taverna del difunt Berenguer Llop, i que hi havia parlat davant de Joan Colom, Pere Andreu i Tammen Varassaat, moro, i de tres moros més d'Elx, un d'anomenat Alfosex, un altre Abdella, fill d'Allolal, i un altre Arafe Varatzoytal. Ell els havia vistos venir i els havia convidats a beure, però el mort no ho volgué i sortí de la casa amb Tammem i estigueren parlant tots dos i també Joan Colom. Després Cilim marxà i Tammem entrà a casa d'en Berenguer Llop a hora de vespres. A hora de l'«cama», Cilim tornà i en Joan Colom i Tammem sortiren i feren treure a la porta uns gots de vi i també li'n donaren a ell. Havent begut, Joan Colom se n'anà; Tammem entrà a casa de Berenguer Llop, Cilim se n'anà per la carretera de Sant Joan, cap a l'alqueria que llaurava, ell entrà a la casa per pagar i després marxà cap al seu «sequer», és a dir cap al seu terròs, tot sol mentre que Tammem romangué a la casa. No trobà ningú pel camí; anà cap a la terra d'Antoni Andreu, que llaurava, i entrà a la casa, on trobà que ja havien sopat. La seva mare li fregí dos ous amb ceba (segurament una truita plana de ceba, com les que encara tenen tant d'èxit entre nosaltres) i sopà en companyia del seu germà Saat i de la seva germana, després hi anà Sancholo, que venia del «sequer», fent cordelles, i estigueren una bona estona de sobretaula, begueren junts i després anaren a dormir.

Negà que hagués sortit de casa durant la nit i declarà que havia dormit fins a sol eixit i que no sabia que Cilim s'hagués barallat amb ningú (5).

---

(4) *Ibidem*, f. 2 r.-v.

(5) *Ibidem*, ff. 2 v.-3 r.

Les declaracions de Mahomet i les de la seva mare coincidien, doncs, bàsicament, llevat de les referències a Sancholo, cosa que podia fer sospitar que amagaven alguna cosa. Probablement, tant la mare com el fill desitjaven crear dubtes sobre l'autenticitat de les declaracions de Sancholo, que el podien comprometre.

Interrogatori de Saat Abotix

L'interrogatori del germà petit de Mahomet, Saat, que tenia dotze anys, fill de Fàtima i de Salema, vingué a complicar les coses per al seu germà. Declarà que dimecres ell estigué a l'alqueria de Beninagruix (o Benmagruix) a collir figues amb Sancholo. Tornaren entre hora de nona i vespres a l'alqueria de Benifageig, on havien deixat Mahomet, i no el trobaren. Tornà a l'hora de «lums ensesos e hora de achama, qui és hora de la campana». Segons ell, no havien sopat, però eren a taula i soparen tots junts fava fresa, és a dir, faves pelades i esmicolades, pa i ceba. Quan li preguntaren si havien menjat carn o ous digué que no i que només havia begut vi el seu germà.

A la pregunta de si el germà havia anat a casa sol o acompanyat, declarà que ho havia fet amb Cilim, fill de Mahomadell, i que junts havien menjar per sopar dos ous que els fregí la mare. Ben sopat, Cilim sortí de casa i passà per un pontarró prop de la casa i féu el seu camí. Mahomet i la seva mare sortiren amb ell fills al pontarró i després tornaren. Al matí de dijous, ell i Sancholo veieren el cadàver quan collien figues. Ell s'adonà que era l'home que havia sopat amb el seu germà. L'avisaren i Sancholo anà cridant viafós cap a Loixa, mentre que el seu germà ho feia cap a Sant Joan (6).

La declaració de Saat, doncs, contradeia molt les de la mare i del germà i confirmava les de Sancholo.

Interrogatori de Nexma, mare de Tammem Varassaat

Fou interrogada després Nexma, muller d'Abdorraphe Axili i mare de Tammem Varassaat, després de jurar sobre l'alquibla. No sabia qui havia mort Cilim, però declarà que dimecres Tammem Varassaat l'havia citat perquè li pagués 12 sous, que era el delme d'una condemna de 100, més 20 sous per al cadi, informació nova que havia de permetre una nova orientació dels interrogatoris (7).

Interrogatori d'Acdica, el saig

Declarà a continuació Acdica, el saig, que figurava entre els sospitosos indicats pels cosins del mort. Després de jurar sobre l'alquibla, declarà que no sabia qui matà Cilim ni si tenia enemics. Havia sentit dir a Joan Colom i a Tammem que un cristià l'havia amenaçat feia vint dies. Ell era la persona que s'havia encarregat de citar el mort perquè pagués 3 sous a Tammem. Cilim digué que no en tenia, però que Saat Algordo li'n devia i que els hi pagaria; llavors ell també podria pagar. La citació la

(6) *Ibídem*, f. 3 r.
(7) *Ibídem*, f. 3 v.

hi donà a hora de tèrcia; el veié encara a l'hora que «els estels eren al cel» i a hora dels «llums encesos», quan parlava a Sant Joan amb en Joan Colom, Pere Andreu, Mahomet Abotix i Tammem. Després veié que Cilim se n'anava cap a l'alqueria de Benialí i ell se n'anà a casa seva (8).

Interrogatori de Tammem Varassaat

A continuació fou interrogat Tammem Varassaat, que declarà que no sabia qui havia mort Cilim, però que l'havia vist a «hora de lums a ensendre», quan era amb en Joan Colom, un convers anomenat Pere Andreu i tres moros d'Elx, que eren a casa d'en Berenguer Llop. Hi havia també dues mores, una que era amiga de Pere Andreu i una altra que era «de segle», és a dir, prostituta, i també Acdica, el saig, al qual Tammem, que era salmedina («zahipmedina»), havia manat aquell mateix dia que anés a penyorar Cilim. Quan arribà, Cilim cridà Tammem, Joan Colom i Pere Andreu i sortiren tots plegats a la porta. Tammem demanà a Cilim els diners que li devia. Cilim respongué que aniria a trobar Saat Algordo, que li'n devia. Hi anà, efectivament, acompanyat per Mahomet Alatzar, que era davant la casa de n'Antona. Al cap de poc tornà a la casa de Berenguer Llop i digué a Tammem que no podia tenir els diners aquella nit, però que els tindria l'endemà matí. Cilim convidà a beure dins de la taverna, però Joan Colom no hi volgué entrar perquè digué que havia jurat no beure amb ell en una taverna. Llavors Tammem tragué vi i begueren tots junts a la porta i s'hi afegí Mahomet Abotix, àlias Aloquin. Seguidament, Joan Colom portà Cilim a parlar a part amb en Pere Andreu, sobre un aljub que hi havia allà. Tammem entrà després a la taverna amb en Pere Andreu i no hi trobà ni Cilim ni Mahomet Abotix, però declarà que no sabia si havien marxat junts o per separat. Era hora d'«acama», però no anà a dormir fins a hora de «prim son» a la mateixa taverna, on també pernoctaven una mora, una dona amb tres criatures i d'altres hostes. Ell dormí amb una mora amiga seva i negà que n'hagués sortit durant la nit (9).

Interrogatori de Pere Andreu, el convers

A les preguntes de l'interrogatori, Pere Andreu declarà que no sabia qui havia mort Cilim, ni si hi havia sospites contra algú en concret, ni sabia si algú l'havia amenaçat ni si tenia enemics. L'havia vist dimecres a Sant Joan a la taverna d'en Berenguer Llop, amb en Joan Colom, Tammem Varassaat, tres moros d'Elx i unes mores. Cilim entrà al pati de la casa. Tammem li demanà els diners i Joan Colom digué que ell els pagaria l'endemà per compte de Cilim, el qual se n'anà a hora de sol post. Declarà que no l'havia vist durant la nit.

Quan hom li preguntà si havia begut amb en Joan Colom, amb ell o amb Tammem, respongué que Tammem o Joan Colom feren treure un diner de vi, però que no sabia si en Cilim en begué. Ell romangué dins la casa. A la pregunta de si hi era Mahomet Abotix, àlias Aloquin, digué que hi era quan hi anà Cilim i que s'hi quedà quan Cilim marxà a hora d'«achama», hora de la qual dóna l'equivalent cristià: l'hora del seny del lladre.

---

(8) *Ibídem*, ff. 3 v.-4 r.

(9) *Ibídem*, f. 4 r.-v.

Quan sortí de la casa trobà en Joan Colom que s'interessà per si es quedava amb una mora, que era dins la casa, que en realitat s'havia quedat amb Saat, fill d'Alcossentaní. Sortí llavors Tammem i parlaren del deute de 12 sous. Joan Colom digué que els pagaria l'endemà. Tammem li demanà si dormiria a la taverna i Pere Andreu respongué que no. La conversa tingué lloc sobre l'aljub. Joan Colom se n'anà i Tammem entrà a la casa, d'on no sortí, almenys que ell ho veiés (10).

Interrogatori de Maria, víuda de Berenguer Llop, dita na Lloba

Maria regentava la taverna on el mort i els sospitosos del crim s'havien vist dimecres al vespre. Li havien parlar de l'assassinat dijous i havia sentit el so de viafós a l'horta, però no sabia qui ho havia fet ni si hi havia sospitosos. Tampoc no sabia que el mort s'hagués barallat amb ningú, llevat de Pere Andreu. Havia vist el mort dimecres al vespre, quan bevia vi amb Joan Colom, Tammem Varassaat, Mahomet Abotix i Pere Andreu a la seva taverna, bé que primer Joan Colom no volgué beure amb Cilim. També hi era Acdica. Tammem i el saig Acdica demanaren a Cilim uns diners que devia. Cilim demanà a Joan Colom que li fes fiança i aquest li'n féu fins l'endemà. Cilim begué amb ells i després marxà. Segons hom li digué després, se n'anà amb Mahomet Abotix, dit Aloquin, que li menava pressa dient-li en algaravia: «anem-nos-en».

Hom li demanà si, després de marxar Cilim, els altres havien parlat entre ells i respongué que els havia vistos que parlaven drets sobre l'aljub. Després Tammem i Pere Andreu entraren dins la casa i Joan Colom se n'anà. Assegurà que els dos primers havien dormit cadascun amb una dona i que ella tancà la porta de la casa, de manera que no en pogueren sortir. Les mores amb les quals dormiren es deien Fàtima i Aotzeis i havien estat preses. Saat Alcossentaní havia dormit amb una altra mora, anomenada Mozhada; havien dormit també a la casa dos cristians i una cristiana amb tres nens (11).

Interrogatori de Joan Colom

Aquest interrogatori, que repeteix les preguntes i respostes que ja coneixem, aporta alguna precisió pel que fa al deute de Cilim envers Tammem, i del qual ja havia parlat la mare de Tammem: els 12 sous eren el delme d'una calònia o multa de 6 lliures a què havia estat condemnat. Quan Tammem els hi demanà, Cilim digué que els pagaria, però que n'havia encomanats 5 a Joan Colom i una altra quantitat a Saat Algordo, però aquest darrer no els hi volia tornar perquè pretextava tenir dret en una mora que Tammem havia pres; malgrat tot, havia promès pagar-los l'endemà. Tammem, el convers Pere Andreu i Saat Alcossentaní havien dormit a la taverna, però cadascú en una «casa» o apartament separat, i amb sengles mores.

Hom li demanà si a la taverna de Maria hi havia dormit altra gent i respongué que tres cristians, un dels quals era «escassa», i una dona amb tres nens (12).

---

(10) *Ibídem*, f. 4 v.
(11) *Ibídem*, f. 5 r.
(12) *Ibídem*, f. 5 v.

Interrogatoris de les mores Aotzeis i Fàtima

Aotzeis declarà que havia vist el mort a la taverna a hora d'«achama». No coneixia Mahomet Abotix. Ella era amiga de Pere Andreu, sembla que es retirà a l'hora de «la campana» i declarà a més que Tammem i el fill d'Alcossentaní havien dormit a la taverna cadascun amb una mora.

Fàtima declarà que era a la taverna dimecres al vespre amb Joan Colom, Tammem Varassaat i Mahomet Abotix, dit Aloquin, a la «casa» que hi tenia. Vers l'hora «de la primera estela» al cel vingué Cilim i ella s'aixecà i li donà un got de vi. Joan Colom digué que si Cilim hi bevia ell no hi volia beure perquè «en tot loch on beu mou baralla»; llavors Cilim digué que no en volia i sortí. Sortiren també Joan Colom i Tammem, mentre que Pere Andreu i Aloquin romangueren dins i aquest darrer pagà a la dona d'en Llop. Després tingueren una conversa sobre l'aljub Tammem, Cilim i en Joan Colom. Mahomet Abotix digué a Cilim de marxar junts, però aquest darrer respongué que abans volia anar a veure els seus cosins. Llavors ella entrà a la casa. Estigueren fora fins a l'hora de la campana; llavors Maria, muller de Berenguer Llop, sortí i els demanà si dormirien allí. Tammem i Pere Andreu respongueren que sí i entraren a la casa. Ella dormí amb Tammem i Pere Andreu amb Aotzeis. A la pregunta de si sortiren durant la nit respongué que no. Afegí que hi havien dormit també tres cristians i una dona amb tres nens (13).

Interrogatoris del fill d'Alí Abenzeyt i d'Alí Alforrum

El fill d'Alí Abenzeyt declarà que sentí el viafós dijous mentre era a Benimocrén. Havia dormit a la casa del sequer d'en Barrani, sota clau. No aportà res de nou a l'enquesta.

Pel que fa a Alí Alforrum declarà que, mentre era a casa d'en Bernat Maymó, vers hora «d'achama» sentí dir a aquest home, al seu fill i a l'«exemés» que Cilim havia passat llavors per la carretera i que anava parlant amb un altre moro i deia: «no li cal a.n Tammem que.ls diners no.ls aurà sinó així com dret sia» (14).

Interrogatori de Berenguer Arquer

El fragment del procés que recull aquest interrogatori no es conserva bé i no es llegeix gaire, però sembla que era el cristià que s'havia barallat amb l'assassinat uns quants dies abans. L'interrogatori versà sobre les paraules que s'havien creuat en aquesta baralla (15).

Declaració complementària de Saat Abotix

A la seva declaració precedent Saat afegí que Cilim havia dit, en la conversa

---

(13) *Ibídem*, ff. 5 v.-6 v.
(14) *Ibídem*, f. 6 v.
(15) *Ibídem*, ff. 6 v.-7 r.

amb el seu germà, dimecres al vespre, que se'n volia anar perquè era tard i el cristià que li guardava el «sequer» estava espantat perquè el batejat, potser Pere Andreu, l'havia amenaçat, però afegí que ell se'n guardaria. Saat no sabia a quin batejat, és a dir, a quin convers es referia Cilim (16).

Segon interrogatori, amb turment, de Mahomet Abotix

Les contradiccions observades entre les declaracions de Mahomet i les de Sancholo i del seu propi germà Saat portaren el justícia a ordenar un nou interrogatori. Abans del turment Mahomet confessà només que havia tingut por d'ésser acusat de l'assassinat. Fou posat a la roda i després d'una mica, demanà d'ésser baixat i declarà que, després de sopar, quan Cilim sortí de casa seva, sentí un gran crit; sortí de casa i veié Pere Andreu que fugia i Cilim que era mort. A la pregunta de com sabia que el fugitiu era Pere Andreu respongué que per la capa llistada que portava. Confessà també que li semblà veure algú més, potser Alí Forrum, però que no el reconegué perquè era lluny. Hom li demanà perquè no cridà viafós llavors i respongué que perquè tenia por.

Hom considerà que la declaració no era prou completa i, quan el volien posar novament al turment, l'acusat digué que dimecres al vespre, quan bevien a Sant Joan, Pere Andreu li demanà, en nom propi i de Tammem i d'Acdica, que s'emportés Cilim a casa seva perquè ells el volien ferir o matar. Era la conversa sobre l'aljub, a la qual s'havien referit diversos interrogats sense explicar-ne el tema. Llavors s'emportà Cilim i els altres li vingueren darrera. Mentre ell i Cilim sopaven a casa i menjaven els ous amb ceba, Tammem, Pere Andreu i Acdica romangueren fora. Sortí de casa amb Cilim i el portà fins al lloc on fou feta la mort. Tammem, Acdica i Pere Andreu portaven coltells i el mataren; després fugiren. El motiu de l'assassinat era, pel que fa a Pere Andreu, que Cilim havia fet empresonar la seva amiga i, pel que fa als altres, la baralla pels 12 sous (17).

Segon interrogatori, amb turment, de Pere Andreu

Ateses les acusacions contra la seva persona, contingudes en el segon interrogatori de Mahomet Abotix, Pere Andreu fou posat a turment. Després de mitja hora, fou baixat de la roda i negà la culpa. Pujat novament al turment, prometé que diria la veritat, però quan el baixaren no digué res sobre la mort; per això els oficials que l'interrogaven decidiren tornar-lo a la presó i sotmetre'l al turment del foc l'endemà dimarts.

L'endemà, quan ja havia estat posat al turment de foc, assegurà que diria la veritat. Declarà que dimecres a hora d'«achama», mentre Joan Colom, Tammem Varassaat i Acdica bevien, Joan Colom se n'anà; llavors Tammem i Acdica, amb Mahomet Abotix, àlias Aloquin, pujaren a les cases d'en Farigola i allà acordaren la mort de Cilim. Després tornaren prop d'ell i Mahomet Abotix invità Cilim a marxar, però aquest digué que volia entrar a casa del seu cosí Saat Alcantre; l'esperaren i,

(16) *Ibídem*, f. 7 r.
(17) *Ibídem*, ff. 7 r.-8 r.

quan tornà, marxaren Cilim i Mahomet Abotix, mentre que ell, Tammem i Acdica anaven tot darrera. Mahomet portà Cilim a casa seva i sortiren al cap de poc. Llavors Tammem se'ls acostà, demanà qui era amb Mahomet i, quan aquest respongué que Cilim, li reclamà els 12 sous que li devia. Cilim digué que no els tenia i que no els hi podia donar, però que Joan Colom en tenia 5 de seus, Saat Algordo 3 més i que ja tenia la fiança de Joan Colom de pagar-los-hi l'endemà. Tammem exigí d'anar a parlar novament amb Joan Colom i, mentre parlaven, Tammem s'endarrerí i li donà un gran cop de coltell al coll. Usà el coltell de Pere Andreu, a qui abans l'havia demanat. Després fugiren cap a Sant Joan i anaren a dormir (18).

Tercer interrogatori de Mahomet Abotix

Com que foren trobades discrepàncies en la versió de l'assassinat segons Pere Andreu i segons Mahomet Abotix, calgué sotmetre aquest darrer a un nou interrogatori per tal d'aclarir els fets (19).

Segon interrogatori, amb turment, d'Acdica

Acusat d'haver consentit en l'assassinat, el saig fou interrogat amb turment i donà una versió dels fets molt similar a les precedents, afegint-hi només alguns detalls, com que, en el moment de l'assassinat, hagueren de saltar una sèquia perquè Cilim i Mahomet Abotix venien pel figuerar prop de la casa. Confirmà que fou Tammem qui el matà (20).

Apel.lació de Nexma, mare de Tammem Varassaat

En aquestes altures dels interrogatoris Nexma devia saber molt bé que les coses es presentaven molt malament per al seu fill i intentà fornir-li una coartada. Presentà una nota, en la qual apel.lava contra la denúncia posada per Bernat d'Estadella contra Tammem, a qui ara dóna el cognom Abochdur, per la mort de Cilim, a qui dóna el cognom Abenacip. Segons ella, Tammem dormí tota la nit del dimecres, 10 de setembre, a la casa de la vídua de Berenguer Llop, i el fet podia ésser testificat per moros i cristians que també hi havien dormit. Aquesta apel.lació provocà la discussió per problemes de procediment, però finalment el procés continuà endavant (21).

Segon interrogatori, amb turment, de Tammem Varassaat

Aquesta vegada, Tammem confessà el crim tal com l'havien explicat els altres conjurats. Efectivament, havia usat el coltell de Pere Andreu per a l'assassinat i aquest darrer era, segons Tammem, l'instigador del crim, perquè Cilim havia fet prendre la seva amiga quan ambdós volien marxar a Granada. Maria, la vídua de Berenguer Llop, que regentava la taverna, l'havia encobert, perquè quan havien tornat de co-

(18) *Ibídem*, f. 8 r.-v.
(19) *Ibídem*, f. 9 r.
(20) *Ibídem*, f. 9 r.
(21) *Ibídem*, f. 9 v.-10 v.

metre l'assassinat, els havia obert la casa, malgrat que havia declarat el contrari (22).

Sentència

Establerta la culpabilitat dels quatre acusats per les confessions coincidents, fou publicada la sentència, que condemnà a mort Tammem Varassaat, Mahomet Abotix, Acdica i Pere Andreu. Els tres primers, que eren moros, havien d'ésser arrossegats i penjats pels peus fins a morir; Pere Andreu, com que era cristià, havia d'ésser penjat pel coll fins a morir. Malgrat que l'autor material del crim havia estat Tammem, el jutge considerà que tots n'eren coautors i que havia estat fet a traïció i deliberadament, sense raó. Els béns dels sentenciats foren adjudicats al rei (23). Tots els altres acusats foren absolts.

Cal afegir que Bernat de Solsona, de qui Tammem era eixàric, el denuncià per «mala laurahon», és a dir, mal conreu, per tal de quedar-se la collita íntegra, però el justícia posà els béns de l'acusat sota empara perquè Bernat de Solsona no se'n pogués apoderar (24).

Procediment judicial i conflictes jurisdiccionals

Ja hem vist que la iniciativa del procés, que s'instruí d'una manera molt ràpida, la tingué el justícia d'Alacant. Sembla, però, que hi havia hagut un acord inicial entre el justícia i el batlle general de les terres dellà Xixona per tal de fer l'enquesta conjuntament. El batlle havia participat en el viafós que constatà l'assassinat i aixecà el cadàver, però no sabem quina fou la seva participació real, després, en l'enquesta (25). Sembla, per les protestes posteriors, que aquesta participació fou obviada.

El cas es prestava a contencions jurisdiccionals i, efectivament, n'hi hagué. Els delictes entre moros no eren competència del justícia, que només s'havia d'ocupar dels acusats cristians, si algun hi havia intervingut, però el cristià no podia treure els moros del seu for, és a dir de la seva jurisdicció (26). Aquest cas, però, com recordà el justícia, s'havia obert amb la denúncia d'un cristià, Bernat d'Estadella, i entre els acusats hi figurava un cristià que havia comès el delicte, hi havia consentit o n'havia estat l'instigador. El justícia al.legà encara, per a justificar la seva intervenció, que els moros de l'horta d'Alacant no tenien els mateixos drets que els d'Elx, els d'Oriola o els de la vall d'Elda, perquè eren eixàrics i depenien d'un senyor cristià:

> «Ítem perquè los moros de la orta són l[auradors] dels vehins del dit loch et no à alcun moro en lo terme del dit loch alcun heretament propri, segons que àn en Elx e en Oriola et en la Vall, ne àn [...] ne negun alcadi, et són persones domèstiques,

(22) *Ibídem*, f. 11 r.

(23) *Ibídem*, f. 16 r.

(24) *Ibídem*, f. 12 v.

(25) *Ibídem*, f. 12 r.

(26) Cr. sobre la jurisdicció criminal dels sarraïns: C. BACKMAN, *Mudejars in the Criminals Laws of the Furs de Valencia under Jaume I*, «Sharq al-Andalus. Estudios árabes», 4 (1987), pp. 93-99. Sobre el dret islàmic cf. C. BARCELÓ, *Un tratado catalán medieval de derecho islámico: el llibre de la çuna e xara dels moros*, Còrdoba, 1989.

les quals se esguarden al privilegi de senyor, de qui tenen les heretats, e no a altre juhy, segons los lochs damunt dits» (27).

A la disputa jurisdiccional hi intervingé Arnau de Torrelles, el procurador reial a les terres dellà Xixona, que havia estat informat de l'assassinat per Joan Rolf. El 18 de setembre, quan s'havien acabat els interrogatoris, Joan Rolf féu llegir una carta d'Arnau de Torrelles, en la qual assenyalava les limitacions de l'actuació del justícia; segons el procurador, que s'havia assessorat amb els prohoms d'Oriola, el justícia no tenia jurisdicció en aquest cas. Aquesta intervenció provocà les queixes d'Alacant, que considerà que el procurador vulnerava els seus privilegis (28).

El justícia requerí el batlle general a procedir conjuntament amb ell i el batlle s'hi declarà disposat. El justícia féu llegir llavors l'enquesta a la duana d'Alacant, en presència del batlle, d'en Francesc de Mataró i d'en Guillem Bernat, que eren jurats, d'en Guillem de Montserrat i d'en Guillem Merita, d'en Bernat Gomir i d'altres. El batlle general s'absentà, perquè no devia estar d'acord amb el procediment del justícia, i aquest darrer féu llegir les seves al.legacions jurisdiccionals (29).

Ignorem si la disputa jurisdiccional afectà l'execució de la sentència.

Pel que fa el procediment, s'inicià per denúncia de part d'un amic cristià del difunt i no pas d'ofici, segurament a instància del mateix justícia d'Alacant, per tal de fer prevaler la seva jurisdicció. Els parents del mort forniren un cert nombre de sospitosos i l'enquesta començà per aquest sospitosos, pels veïns del lloc on fou trobat el cadàver i pels que l'havien vist el dia abans. Els primers interrogatoris, sense turment, forniren relats amb certes contradiccions i a partir d'aquí s'usà el turment fins a obtenir confessions finalment coincidents.

Territori i societat a través del procès

El procés conté moltes notícies que ens ajuden a comprendre millor la situació de la comunitat sarraïna resident a l'horta d'Alacant i que mereixen un comentari; no l'hem pogut fer abans per tal de no trencar el fil del procés.

Territori.— El procés esmenta el nom d'unes quantes alqueries de l'horta d'Alacant. Per començar, l'assassinat fou perpetrat a les terres d'Antoni Andreu, a l'alqueria de Canyelles. Aquest és el nom que consta a les diligències preliminars del procés (30), però després els interrogatoris fets a diversos moros anomenen aquesta alqueria Benifageig (31). Tendríem així el nom àrab i el nom cristià posterior de la mateixa

(27) ACA, Processos en foli, 34, ff. 12 v. i 17 r.-v.

(28) Sobre la batllia general i la procuració general de les terres dellà Xixona cf. M.T. FERRER, *La batllia general de la part del regne de València dellà Xixona (s. XIV),* «Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval», 6 (1987), pp. 279-309, i *Organització i defensa d'un territori fronterer. La governació d'Oriola en el segle XV,* Barcelona, Institució «Milà i Fontanals». CSIC, 1990, primera part. ACA, Processos en foli 34, ff. 12 r. i 16 v.

(29) *Ibídem,* f. 13 r.-v.

(30) *Ibídem,* f. 1 r. L'alqueria de Canyelles o Canelles ja l'hem trobada esmentada per altres fonts: M.T. FERRER, *Les aljames sarraïnes de la governació d'Oriola en el segle XIV,* Institució Milà i Fontanals, CSIC, Barcelona, 1988, p. 15.

(31) ACA, Processos en foli, 34, f. 1r. L'anomenen així Bernat d'Estadella, Saat Abotix i Tammem: *ibídem,* ff. 1 r., 3 v. i 4 r., i també altres declarants.

alqueria. Era situada entre Sant Joan i Loxa o Loixa. Loxa ja l'havíem trobat esmentada per altres documents (32), en canvi Sant Joan, malgrat que era més gran i tenia església, taverna, etc., no l'havíem trobat esmentada per documents anteriors, llevat que ho fos pel nom àrab, que desconeixem. A tocar de Benifageig hi havia l'alqueria d'en Barrani (33) i a prop l'alqueria de Benmagrux, on Sancholo i Saat Abotix havien anat a collir figues aquell dia (34).

El procés esmenta també l'alqueria de Benialí, on sembla que vivia Cilim i on posseïa terres Joan de Granollers, l'amo de Cilim. Era situada més enllà de Benifageig, venint de Sant Joan, ja que Cilim passava per aquell lloc quan anava a Sant Joan o en tornava (35). Potser és la mateixa alqueria que hem vist esmentada en alguna altra ocasió com Bonyali (36).

La declaració del fill d'Alí Abenzeyt esmenta també l'alqueria de Benimocrén, de la qual desconeixem la situació (37).

La comunitat sarraïna de l'horta d'Alacant. — Segons les al.legacions jurisdiccionals del justícia d'Alacant, els moros que residien a l'horta eren tots eixàrics, és a dir, parcers o llauradors de cristians; cap no tenia heretaments propis, a diferència dels sarraïns d'Elx, dels d'Oriola o dels de la vall d'Elda, i eren considerats domèstics del senyors de qui tenien heretats (38).

Aquesta al.legació confirma, doncs, el que ja havíem dit en una altra ocasió: que la dependència dels eixàrics respecte als amos cristians no era simplement de treball sinó que, en certa manera, eren considerats com a vassalls llurs, ja que l'any 1256 Alfons el Savi havia concedit a aquests amos el delme de llurs moros i l'any següent l'alfatrà i el cabeçatge (39). La diferència entre la situació dels sarraïns d'Alacant i els dels altres llocs de les terres dellà Xixona creiem que cal buscar-la en el fet que Alacant no acatà el tractat d'Alcaraz del 1243, que establia el protectorat castellà, motiu pel qual fou presa per les armes per l'exèrcit de l'infant Alfons, després rei, el mateix any (40). Segurament els sarraïns foren desposseïts llavors de llurs propietats.

Segons les al.legacions del justícia d'Alacant, els sarraïns de l'horta no tenien cadi, almenys llavors. Sabem que els sarraïns de la vila tenien un alamí, que havia

---

(32) Consta que la situació era la que hem esmentat perquè, quan cridaren viafós, Sancholo ho féu cap a Loxa o Louxa i Mahomet Abotix ho féu cap a Sant Joan: *ibídem,* f. 1 r. Sobre Loxa, cf. M.T. FERRER: *Les aljames,* p. 15.

(33) ACA, Processos en foli, 34, f. 2 v. i f. 6 v.

(34) *Ibídem,* f. 3 r.

(35) *Ibídem,* ff. 2 r.-v., 3 v., 7 v., etc.

(36) M.T. FERRER: *Les aljames,* p. 15.

(37) *Ibídem,* f. 6 v.

(38) ACA, Processos en foli, 34, f. 17 r.-v.

(39) M.T. FERRER: *Les aljames,* p. 66.

(40) J. TORRES FONTES: *La reconquista de Murcia en 1266 por Jaime I de Aragón, Múrcia, 1967,* pp. 25-33; Colección de documentos para la Historia del Reino de Murcia, I. *Documentos de Alfonso X el Sabio,* ed. por J. TORRES FONTES, Múrcia, 1963, pp. IX-X del pròleg, i III. *Fueros y Privilegios de Alfonso X el Sabio al reino de Murcia,* ed. de J. TORRES FONTES, Múrcia, 1973, pp. XXI-XL. Cf. també del mateix autor, *Repartimiento de Murcia,* Madrid, 1960, pp. IX-X.

de jutjar les causes entre sarraïns segons sunna (41). A la segona meitat del segle XIV hi ha alguna referència a un cadi de l'aljama dels moros de l'horta d'Alacant (42), però sembla que l'existència d'aquest càrrec devia ésser excepcional. El procés esmenta un cadi o un alamí, com a autoritat que condemnà Cilim a pagar una multa. No podem precisar si era alamí o cadi perquè el text és molt borrós (43). Probablement era l'alamí de la vila d'Alacant.

El càrrec que trobem esmentat amb més freqüència, almenys pel que fa a l'aljama de l'horta d'Alacant, és el de salmedina, precisament el que ostentava l'autor material del crim del nostre procés, Tammem Varassaat. Havíem dit que el salmedina tenia a les moreries valencianes una funció judicial i executiva auxiliar del cadi i també que recollia els impostos (44). La funció judicial auxiliar queda patent en el procés, ja que li correspon un delme de la multa imposada a Cilim. A més és assistit per un saig, Acdica.

Un altre punt que convé comentar és la promiscuïtat entre cristians i sarraïns que revela el procés i que en molts punts era contrària a la llei. Un eixàric com Mahomet Abotix tenia al seu servei per a ajudar-lo en les feines del camp i de la casa un «exemés» —mot que deu significar criat o mosso—, que era un noi cristià anomenat Sancholo d'Aiora, fill de Martín Roys. Els Furs de València prohibien que els moros tinguessin servents cristians, per tal d'evitar la cohabitació entre membres de diferent religió (45), però no sembla que l'incompliment d'aquesta norma escandalitzés ningú. Sembla evident que Sancholo dormia a la casa i que menjava amb la família sarraïna dels Abotix (46). Igualment l'assassinat Cilim tenia un cristià que guardava el secà que conreava (47). Ignorem si vivia a casa seva.

També hi havia una gran promiscuïtat a la taverna de Maria, la vídua de Berenguer Llop, àlias na Lloba, on bevien junts uns quants sarraïns, un convers i algun cristià. El cristià Joan Colom no volgué beure dins de la taverna amb Cilim, però begué amb ells fora (48). Hi dormien tant cristians com sarraïns, i servia, en certa manera, de bordell, ja que Saat Alcossentaní hi dormí amb una prostituta mora, anomenada Mozhada (49), i que Fàtima i Aotzeis hi tenien una habitació o apartament on rebien llurs amics i on dormiren Pere Andreu, el convers, i Tammem, respectivament (50).

Cristians i sarraïns sembla que tenien bones relacions en general, llevat de la baralla entre Cilim i Berenguer Arquer (51). La mestressa de la taverna, na Lloba,

---

(41) M.T. FERRER: *Les aljames,* p. 67.

(42) *Ibídem,* p. 68.

(43) ACA, Processos en foli, 34, f. 3 v.

(44) M.T. FERRER: *Les aljames,* p. 68.

(45) M.T. FERRER: *Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació,* Barcelona, Institució «Milà i Fontanals», CSIC, 1987, p. 14.

(46) ACA, Processos en foli, 34, ff. 1 r.-2 v.

(47) *Ibídem,* f. 7 r.

(48) *Ibídem,* f. 5 r.

(49) *Ibídem,* f. 4 r.-v.

(50) *Ibídem,* f. 5 r.

(51) *Ibídem,* f. 6 v.

encobrí Pere Andreu, el convers, i Tammem, ja que, malgrat que els obrí la porta quan tornaren després de l'assassinat, ho negà en els interrogatoris (52). Qui presentà la denúncia per la mort de Cilim fou un cristià, Bernat d'Estadella, que es considerava «amich e benvolent del dit Cilim» perquè l'havia criat a casa seva (53); ja hem dit abans, però, que probablement el justícia mateix havia demanat que un cristiá presentés la denúncia a fi de retenir la instrucció del procés que en realitat pertocava al batlle general.

Pel que fa al convers Pere Andreu no fa l'efecte d'una persona gaire convençuda de la seva nova religió ja que no solament tenia una amiga sarraïna sinó que volia fugir amb ella a Granada (54).

Precisament l'intent fallit de fugir a Granada fou, segons tots els indicis, el mòbil principal del crim, perquè Cilim denuncià l'amiga de Pere Andreu, que fou empresonada. La qüestió del pagament del deute fou segurament un mòbil de segon ordre, fins i tot per a Tammem, que era el creditor i l'autor material del crim. Sembla absurda una mort només per un deute de cobrament garantit per a l'endemà i també la col.laboració i l'encobriment per part d'altres persones que no tenien res a veure ni amb l'amiga de Pere Andreu ni amb el deute de Tammem. Creiem que, en el fons de l'actuació de tots els implicats, hi havia l'odi al delator.

Quant a la llengua usada pels sarraïns en aquest procés, i atès que no hi ha indicis que hi intervinguin torsimanys, sembla que és el català; tant els processats com els testimonis hi parlen i no tenen cap dificultat de comprensió, cosa que és força lògica si tenim en compte que vivien barrejats amb cristians, amb els quals tenien tractes de treball, converses de taverna, etc. Però entre ells, quan no hi havia cristians, sembla que parlaven l'algaravia. Per exemple, la tavernera Maria, la vídua de Berenguer Llop, explicà a l'interrogatori que Joan Colom havia dit que Mahomet Abotix cuitava Cilim per marxar dient-li en algaravia «anem-nos-en» (55). La situació, era, doncs, molt diferent a la d'Elx o de la vall d'Elda, on la població sarraïna es mantenia més aïllada i no entenia el català, almenys la majoria (56).

Hi ha altres detalls del procés que mereixen un comentari, com per exemple les referències horàries de cristians i sarraïns, molt abundoses perquè els oficials que interrogaven acusats i testimonis demanaven contínuament precisions sobre l'hora en què s'esdevingué cada cosa. La trobada del cadàver fou a hora de tèrcia, segons Tammem, i a hora de dinar, segons Mahomet Abotix (57). Sancholo declarà que el seu amo anà cap a Sant Joan a hora baixa (58). En aquesta mateixa hora, la mare de Mahomet Abotix veié passar Cilim per la carretera cap a Sant Joan (59).

---

(52) *Ibídem,* ff. 5 v. i 11 r.
(53) *Ibídem,* f. 1 r.
(54) *Ibídem,* f. 11 r.
(55) *Ibídem,* f. 5 r.
(56) D. ROMANO: *Un texto en aljamía hebraico-árabe (Elche, 1314),* «Sefarad», 29 (1969), pp. 313-318.
(57) ACA, Processos en foli, 34, f. 2 v.
(58) *Ibídem,* f. 1 v.
(59) *Ibídem,* f. 2 r.-v.

Sancholo i Saat Abotix tornaren a casa entre hora de nones i vespres (60). Tots els implicats s'havien vist a la taverna de Berenguer Llop a hora de sol post, segons Mahomet Abotix i Pere Andreu; després Mahomet Abotix concretà que quan Tammem entrà a la taverna era hora de vespres (61). Segons Fàtima, l'amiga de Tammem, Cilim havia arribat a la taverna a l'hora de la «primera estela» (62). Més tard, Cilim tornà després d'haver fet unes visites i era hora d'«achama» o «acama»; fou llavors que begueren vi tots plegats al pati de la taverna. Segons Pere Andreu, el convers, l'hora d'«acama» era el mateix que l'hora del seny del lladre (63), és a dir, entre 9 i 10 del vespre (64). El mateix Pere Andreu parlà amb Joan Colom i amb Tammem poc després, a hora de «prim son» (65). Segons la mestressa de la taverna i també segons Fàtima, Tammem i Pere Andreu entraren a la casa quan ja havia tocat la campana (66). Segons Acdica, el saig, les converses de la taverna havien estat a l'hora «que les esteles estaven al cel» i a «hora dels lums enceses» (67). Segons la mare de Mahomet Abotix, aquest fill tornà a casa a «hora que les esteles eren al cel» (68), mentre que segons Sancholo era «hora de prim son» (69). Segons Saat, el germà de Mahomet, havia tornat a «hora de lums ensesos e hora de achama», i aclaria que era l'hora de la campana (70).

Com veiem, els sarraïns usaven algunes referències horàries cristianes: hora de tèrcia, hora de nona, vespres, mentre que mantenien les pròpies per a les primeres hores de la nit: hora de la «primera estela», hora d'«acama», hora dels llums encesos, hora que les estrelles són al cel. En canvi, només els cristians parlen de l'hora del prim son i de l'hora del seny del lladre, bé que Saat i Fàtima, l'amiga de Tammem, fan referència a l'hora de la campana i s'hi refereix de manera més concreta el convers Pere Andreu, per a donar l'equivalència de l'hora d'«acama», tal com ja ho hem dit.

Cal, encara, dedicar un comentari breu a les referències a l'alimentació: la família de Mahomet Abotix menjà per sopar fava fresa, és a dir faves pelades i esmicolades, cebes i pa. Sabem que les faves eren un dels aliments fonamentals dels sarraïns, perquè ho demostra el conreu intens que se'n feia (71). Malgrat que la temporada de la fava és la primavera, en menjaven tot l'any. Quan eren seques les menjaven pelades i esmicolades, a fi de fer-les més digeribles, bé que no sabem com eren cui-

(60) *Ibídem,* f. 3 r.

(61) *Ibídem,* ff. 2 v. i 3 r.

(62) *Ibídem,* f. 6 r.

(63) *Ibídem,* f. 4 v.

(64) L'hora del seny del lladre era l'hora de queda, que a l'estiu era a les 10 i a l'hivern a les 9. Com que el procés és de mitjan setembre, suposem que l'horari era encara el de l'estiu, però no és segur, perquè el mes de setembre ja es fa fosc més aviat que al pic de l'estiu.

(65) ACA. Processos en foli, 34, f. 4 v.

(66) *Ibídem,* f. 5 r. i 6 r. El toc de campana del vespre, quan començava la nit, era el del seny del lladre. Suposem que es refereix a aquest toc.

(67) *Ibídem,* f. 3 v.

(68) *ibídem,* f. 2 r.-v.

(69) *Ibídem,* f. 1 r.-v.

(70) *Ibídem,* f. 3 r.-v.

(71) M.T. FERRER: *Les aljames,* p. 110.

nades, si bullides, en forma de farinetes, o guisades. La ceba, com a verdura, i el pa completaven l'àpat, pobre, però nutritiu. Ignorem també si la ceba fou consumida com a amanida o formava part del guisat de les faves. Saat negà explícitament que haguessin menjat carn, ous o alguna altra cosa a més de les esmentades (72). Per a Mahomet i per al seu convidat, Cilim, la mare fregí dos ous amb ceba, segurament, doncs, truita amb ceba (73), un àpat més car que el que havien fet la resta de la família. No sembla que mengessin fruita, ni tan sols figues, que llavors collien i que eren molt abundoses a la contrada. El procés fa referència al figuerar prop de la casa de Mahomet Abotix, per exemple, i també sembla que Sancholo i Saat havien passat el dia collint figues en una altra alqueria.

Ja hem dit en un altre lloc que els sarraïns valencians bevien vi i que freqüentaven les tavernes (74); el procés demostra que bevien vi, tant a casa —ja que Mahomet i Cilim n'hi begueren abundantment, segons el testimoni de Saat i de Sancholo— com a la taverna (75). No sembla que a l'horta d'Alacant hagués arribat, doncs, la prohibició de beure cristians i sarraïns a les mateixes tavernes (76).

Es llàstima que peces documentals d'aquesta mena no siguin més abundants, perquè ens proporcionen un quadre molt més viu de la vida quotidiana d'aquella societat heterogènia que no pas la documentació, més freda, d'administració d'impostos o de correspondència de cancelleria.

---

(72) ACA, Processos en foli, 34, f. 1 r. i 3 r.-v.

(73) *Ibídem,* f. 3 r. Sobre l'alimentació dels sarraïns, cf. M. DE EPALZA: *Influéncies àrabs en l'alimentació de la Marina Nord,* «Aguaits», 3 (1989), pp. 19 i 20. R. ARIE: *Remarques sur l'alimentation des musulmans d'Espagne au cours du Bas Moyen Age,* a *Etudes sur la civilisation des musulmans de l'Espagne musulmane,* Leiden, E.J. Brill, 1990, pp. 142-154.

(74) M.T. FERRER: *Els sarraïns,* pp. 12-14.

(75) ACA, Processos en foli, 34, ff. 2 r.-3 r., etc.

(76) M.T. FERRER: *Els sarraïns,* pp. 13-14.

MUSULMANS ALS PORTS DE MORELLA (S. XIV)

Per
MANUEL GRAU I MONSERRAT

Als arxius de Morella (Els Ports) —Arxiu Històric Eclesiàstic i Històric Notarial— i als seus volums de protocols notarials es troben un seguit de documents en els que figuren com actors principals musulmans de València, Aragó i Catalunya. Són musulmans que mercadejaven amb els habitants dels Ports de Morella, vila de la que varen marxar quan la conquesta per Jaume I i en la que ja no en tornem a trobar com a veins. Potser el que caldria notar es l'aparició dels musulmans del Molinell (Culla) als protocols de Vilafranca segurament per la seva proximitat geogràfica.

L'Arxiu Històric Eclesiàstic (1) en l'estat actual té un doble origen: primer, la documentació d'arxiu propiament dita, que comensà a arreplegar-se al segle XIV i, segón, la *Biblioteca,* fundada entre 1577 i 1594 pel morellà Francesc Sancho, bisbe de Segorb, que va donar els seus llibres, segons testament de 1578, per l'arxiprestal de Morella. En 1661 es varen reunir ambdós fons i a ells s'afegiren els adquirits pel capítol eclesiàstic i les donacions de sacerdots i seglars.

En 1840, la nit del 30 al 31 de maig, mentres el setge de la ciutat pel general Espartero, al final de la primera guerra carlista, una bomba llansada pels sitiadors, va causar força destrosos en aquest Arxiu. Va poder salvar-se una bona part per alguns morellans que varen recollir tot el que varen poder i entre els anys 1847 i 1877 els va ordenar l'historiador mossén Segura Barreda tot i aprofitant la seva tasca per la seua obra magna *Morella y sus aldeas* (2). Després de les reformes de 1898, de l'arxiprest Zaragozà i de 1912 al 1915 de mossén Betí Bonfill, va sofrir molt els anys de la guerra civil del 1936 éssent recuperat tot el que ara es conserve per Milián Boix.

---

(1) MILIAN BOIX, Manuel: *Morella y su Comarca,* Morella, 1952, Imp. Fidel Carceller, cf. pàgs. 24-25. GRAU MONSERRAT, Manuel: *Mudéjares castellonenses.* «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona», vol. XXIX (1961-62), 252-273, cf. pàg. 263.

(2) MORELLA, 1868, 3 vols.

El més important de la documentació no específicament eclesiàstica són el mig miler de protocols notarials que van del 1337 al 1708, adquirits pel clero o per donacions de particulars.

Pel que fa a l'Arxiu Històric Notarial en ell s'arrepleguen els protocols de les aldees —fonamentalment Vilafranca, Cinctorres, El Forcall, La Mata i Portell— i, en menor quantitat, de Morella. Es força ric i el protocol més antic és de l'any 1307 i arriba fins l'actualitat. Ambdós, Eclesiàstic i Notarial, es complementen admirablement.

Regesta documental

1.— 1309, 10 de març (Vilafranca):

Maffomat Alondí, veí de Castelló /de Burriana/ que viu a l'alqueria de Beniconpiat, i Doménec Vicent, veí de /La Pobla/ Tornesa, deuen a Francesc de Fanlo, de Vilafranca, 30 sous reals, preu de 10 cafissos de blat que li ha comprat. A pagar per la propera festa de Santa Maria Madalena. El sarraí renuncia al seu fur. (AHNM, Domingo de La Querola, 1309).

2.— 1317, 4 de febrer (Vilafranca):

El matrimoni constituït per Pere Doménec i Sibil.la, veins de Culla, estadants al Molinell, venen unes heretats que afiten amb les de Mahomadell den Tahea, Mahomadell den Nacim i Çayt Albatí. (AHM, Domingo de La Querola, 1317-1321).

3.— 1317, 4 de febrer (Vilafranca):

Miquel Squerdo i família estableixen a cens a Pere Doménec, de Culla, unes terres al Molinell, que afronten amb la propietat de Mahomadell den Tahea, la d'en Mahomadell den Nacim i la d'en Çayt Albatí. (AHNM, Domingo de La Querola, 1317-1321).

4.— 1325, 15 de juliol (Morella):

Ramon Çanou, veí de Morella, nomena procurador a Mafomat Abefanden, del Raval d'Onda, per a portar a València una càrrega de llana. (AHEM, Bartomeu Dalmenar, 1325). (GRAU: *Mudéjares...,* pàg. 168, doc. I).

5.— 1333, 28 de juliol (Vilafranca):

Miquel Sanxo Açnar, veí de Vilafranca, ven a Miquel Pereç, de Culla, una casa i un hort que te al Molinell i que afronta amb cases d'en Daeça, fill d'en Aliçeyt. (AHNM, Domingo de La Querola, 1332-39).

6.— 1344, 21 de març (Vilafranca):

Doménec Molinell i Martí de Lezara, veins de la Torre /en Doménec/ i Tamem Abenemelec, del Molinell, deuen a Miquel Squerdo, per compra de blat, 207 sous reals de València, a pagar per Santa Maria d'Agost pena de 5 sous diaris escolat el termini. U dels testimonis és Çayd den Ffamet, del Molinell. (AHNM, Bartomeu de La Querola, 1344).

7.— 1344, 14 de maig (Vilafranca):

Çayt ben Abdalauafit i Çayt ben Mafomet, sarraïns, i Pere Berreda, veins del Molinell, deuen a B.G. de Vilafranca, per compra de blat 20 sous i 4 diners. (AHNM,

Miquel Bernat, 1343-45). (GRAU: *Mudéjares...,* pàg. 268, doc. II).

8.— 1344, 15 de maig (Vilafranca):

Jucef fill d'en Çayt, Çayt fill d'en Famet Abdala i Japhiel fill den Famet, veins del Molinell, deuen a Bernat Sanxo, 3 cafissos de blat a pagar en 10 dies. U dels testimonis és Ahen Darcesai, del Molinell. (AHNM, Antoni Spelt, 1343-72).

9.— 1344, 27 de maig (Vilafranca):

Mafomat de Cafer, del Molinell, confessa deure a B.G. de Vilafranca, per compra d'un cafís de blat, 25 sous, a pagar en el termini de deu dies, sota la pena del quart. (AHNM, Miquel Bernat, 1343-45). (GRAU: *Mudéjares,* pàg. 269, doc. III).

10.— 1362, 7 d'octubre (Vilafranca):

Miquel de Campos, del Molinell, deu a Amet Ubaquer, de la Vall d 'Uixó, 24 sous reals de València, per preu d'un ase de pèl moré, a pagar per Tots Sants, en Castelló de Burriana, en casa de Ramon Guardiola. (AHEM, Guillem Sarreal, 1359-1365).

11.— 1368, 16 de març (Morella):

Famet Amelic, d'Onda, nomenat capllevador a Miquel Margent, vei del Forcall. El sarraí renúncia al seu fur. (AHNM, Antoni Sanxo, 1368).

12.— 1368, 16 de març (El Forcall):

Famet Amelic, d'Onda, revoca i anul.la el nomenament fet a favor de Miquel Marget, del Forcall, del document anterior. (AHNM, Antoni Sanxo, 1368).

13.— 1372, 16 de setembre (Morella):

Mafumat Muça, alias Borrago, de la Vall d'Uixó, reconeix deure a Ramon Guardiola, moliner, de Morella, 263 sous i 4 diners reals de València, restants d'una major quantitat, a pagar, en Morella, per Tots Sants, sota la pena del quart i 10 diners diaris de multa per quiscun dia trascorregut del termini. El sarraí ho jura per *bille ille Alledi le ila allefahu hitame amel minach hua misach.* Fou cancel.lat el 4 de novembre d'aquell mateix any. (AHEM, Domingo Ros, 1372).

14.— 1374, 10 de febrer (Morella):

Alí Tabal, d'Eslida, confessa deure a Nicolau Cubells, de Morella, 7 lliures i 10 sous, preu d'una mula parda, a pagar en 10 dies sota la pena del quart i 5 sous diaris de multa quiscun dia transcorregut el termini. U dels testimonis fou *Çaut moro vey d'Slida.* (AHEM, Bernat Comte, 1374). (GRAU: *Mudéjares...,* pàgs. 269, doc. IV).

15.— 1374, 5 de gener (Morella):

Mafomat de Xivert, veí de la Vall d'Uixó, deu a Guillem Giner, botiguer, de Morella, 15 lliures, reals de Valéncia, preu d'un mul de pèl rogenc, a pagar abans de la festa de Pasqua de Ressurrecció. (AHEM, Domingo Ros, 1374). (GRAU: *Mudéjares...,* pàg. 269-270, doc. V).

16.— 1382, 4 d'agost (Morella):

Domingo de Cubells, senyor d'Herbés i sa muller Catalina, cedeixen al seu fill Esteve, 216 sous i 8 diners, reals de València, de cens anual, sobre la universitat de la /moreria/ de Mora. (AHEM, Domingo Ros, 1382). (GRAU: *Mudéjares...,* pàgs. 270-271, doc. VI).

17.— 1382, 28 de setembre (Morella):

Francesc Alamany, jurisconsult morellà, en nom d'Esteve de Cubells, reb de Çayt Algordell, sarraí de Mora, 216 sous i 8 diners, pels cens que pagava dita universitat als Cubells. (AHEM, Domingo Ros, 1382). (GRAU: *Mudéjares...,* pàg. 270, doc. VII).

18.— 1385, 16 de setembre (Morella):

Na Bonanada, usufructuaria dels béns del seu marit, Pere Gil, de Morella, peraire, he rebut d'Alí Tabal, d'Eslida, tot el que els devia *axí de draps com de qualsevol mercaderia...* (AHEM, Guillem Esteve, 1385). (GRAU: *Mudéjares...,* pàgs. 271-272, doc. VIII).

19.— 1386, 18 de setembre (Morella):

Alí Tabal, d'Eslida, deu al peraire Pere Gil, de Morella, 6 lliures i 12 sous, reals de València, per la resta *d'hun drap blau e de altre vermell,* a pagar abans de Nadal, sots pena de 30 sous. El sarraí renúncia al seu fur. (AHEM, Guillem Esteve, 1385). (GRAU: *Mudéjares...,* pàg. 272, doc. IX).

20.— 1386, 23 d'octubre (La Mata de Morella):

Pere Montmeneu, del Forcall, confessa deure a Eyup Albeyriní, alias Vermell, de Fanzara, 300 sous, preu d'un ase de pèl rogenc. A pagar: 80 sous per Nadal; 110 per Tots Sants de 1387 i la resta —altres 110 sous— per Tots Sants de 1388. Pena de 5 sous diaris passats els terminis. (AHNM, Joan Çavall, 1385-86).

21.— 1386, 21 de novembre (Barcelona):

Doménec de Bracells, mercader genovés, estadant a Barcelona, va vendre a Nicolau de Gotzems, mercader barceloní, els 204 sous reals de València, que rebia anualment de cens, pel 21 de febrer, de l'aljama delsl sarraïns de la Vall d'Uixó. (AHEM, Guillem Gaçull, 1386-89).

22.— 1386, 21 de novembre (Barcelona):

Doménec de Bracells, mercader genovés, estadant a Barcelona, ha rebut de Nicolau de Gotzems, 215 lliures, 10 seus i 9 diners, moneda de Barcelona, pels quals li havia venut els 204 sous de cens anual de l'aljama de sarraïns de la Vall d'Uixó. (AHEM, Guillem Gaçull, 1386-89).

23.— 1386, 21 de novembre (Barcelona):

Azday Cresques, jueu de Barcelona, va vendre a Bonanat Català, mercader bardeloní, 186 sous i 10 diners, reals de València, sobre el censal que li pagava anualment l'aljama dels Sarraïns de la Vall d'Uixó. (AHEM, Guillem Gaçull, 1386-89).

24.— 1386, 21 de novembre (Barcelona):

Azday Cresques, jueu de Barcelona, ha rebut de Bonanat Català, mercader barceloní, 193 lliures i 9 sous, moneda de Barcelona, pels quals li va vendre el censal anterior, de l'aljama dels sarraïns de la Vall d'Uixó. (AHEM, Guillem Gaçull, 1386-89).

25.— 1386, 12 de desembre (Barcelona):

Berenguer Clariana, d'Arbúcies, diòcesi de Barcelona, ven a Nicolau de Gotzems, mercader barceloní, les 20 lliures i 2 sous, reals de València, que li fa de cens anual l'aljama dels sarraïns de la Vall d'Uixó, per preu de 400 lliures, 16 sous i 1 di-

ners, moneda de Barcelona, que reb aleshores. (AHEM, Guillem Gaçull, 1386-89).

26.— 1386, 20 de desembre (Barcelona):

Astruc Abenafia, jueu de Barcelona, ven a Nicolau de Gotzems, mercader barceloní, 11 lliures i 11 sous, reals de València, d'un censal que li fa anualment l'aljama dels sarraïns de la Vall d'Uixó, per preu de 240 lliures i 4 sous, moneda barcelonina, que reb aleshores. (AHEM, Guillem Gaçull, 1386-89).

27.— 1388, 6 de novembre (Les Coves de Vinromà):

Pere Sarreal, mercader, veí de Les Coves de Vinromà, procurador de Pere d'Avinyò, *miles,* de Vilafranca del Penedés, juntament amb en Pere Ferrer, d'Albocàsser, anomenen procurador substitut a Bernat Abrí, ciutadà de Tortosa, per a demanar a Mahoma Ataraçoní, alamí de Burriana, els drets que te al Regne de Valéncia, en Pere, Comte d'Urgell i vescomte d'Ager, que sumen 240 florins d'or d'Aragó. (AHEM, Guillem Gaçull, 1386-89).

28.— 1396, 1 de febrer (Morella):

Jaume Tous, veí de Morella, col.lector dels drets del Rei d'Aragó en la vila i aldees de Morella, fa amb Çayt Calatera i Abfalenc Alfalalig, sarraïns del lloc de Benizenet, batlia de Miravet, de l'Orde de Sant Joan de l'Hospital, composició sobre pagaments per bésties que va vendre a la fira de Morella, a canvi de 25 florins d'or d'Aragó. (AHEM, s/n., 1396).

ETIMOLOGÍA ÁRABE DEL CID, COMO ANTROPÓNIMO («EL LEÓN») Y COMO TOPÓNIMO («EL SEÑOR Y/O GOBERNADOR ALMOHADE»)

Por
MÍKEL DE EPALZA

La etimología árabe del nombre propio Cid, antropónimo y topónimo, es generalmente conocida: ambos nombres vendrían, directa o indirectamente del árabe *sayyid,* con significado de «señor».

Pero se puede probar, aunque sea con algunas incertidumbres propias de la falta de documentación directa de esa evolución, que se puede remontar a una etapa anterior, en ese origen etimológico de los conocidos Cid, en árabe.

En efecto, el antropónimo Cid, antes de ser «el señor» o «mi señor» de los cantares castellanos, sería el título militar «El León», en versión árabe dialectal del también título militar de «El Campeador».

El topónimo, por su parte, se refiere algunas veces no al héroe castellano, sino a un «señor» o propietario local, especialmente a un «gobernador-príncipe» almohade, que se puede personalizar en algún caso con cierta probabilidad en el sáyyid Abu-Zaid, el penúltimo soberano musulmán de Valencia, a principios del siglo XIII.

El nombre del Cid es suficientemente importante, en la cultura hispánica y universal, como para justificar cualquier investigación científica novedosa sobre su origen. Por otra parte, las denominaciones locales referidas al Cid se atribuyen siempre a ese famoso personaje, cuando tienen, a veces, otro origen histórico. Esta nota de onomástica árabe-hispánica pretende aportar algo más de luz en ambos temas.

El antropónimo Cid: primero «León», luego «Señor»

El Cid es uno de los tres grandes personajes literarios que la cultura hispánica

ha dado a la literatura universal, con Don Quijote y Don Juan (1). Pero, de los tres, es el único que fue además un personaje histórico relevante, Rodrigo Díaz de Vivar, en la compleja situación socio-política del último tercio del siglo XI en la Península Ibérica, Al-Andalus de los árabes, con un papel militar que le valió el título de Campeador, recogido explícitamente por fuentes escritas en árabe, en latín y en romance.

La etimología árabe de este antropónimo, Cid, no ha ofrecido ninguna dificultad: vendría de *sayyid,* «señor», pronunciado popularmente *sîd,* y de *sayyid-î,* «mi señor», pronunciado *sîdî* en árabe coloquial.

Esta etimología es evidente en la literatura hispana y para los que la estudian. Pero hay que advertir que ese nombre o título de Rodrigo no aparece en ningún texto árabe, hasta época moderna (2). Hace ya unos años, había emitido yo la hipótesis de que, más allá de la etimología conocida ya por el autor del Cantar, se podía remontar a un epíteto militar árabe, atribuido por los contemporáneos árabehablantes de Rodrigo, que «traduciría» el romance «Campeador»: *As-Sîd,* «El León», o simplemente *Sîd,* «León». En un trabajo de 1974 (3) mostraba diversas convergencias, lingüísticas, sociológicas y literarias, para apoyar dicha hipótesis.

Ahora creo poder aportar una prueba importante en favor de esa etimología del antropónimo Cid, además de la argumentación aportada en aquella publicación, que se vuelve a publicar en este trabajo, como apéndice, ya que aquel planteamiento parece enteramente válido y reforzado, quince años después, por esta nueva prueba (4).

La argumentación nacía de las dificultades, advertidas también por el profesor egipcio Ahmad Tahar Makki —traductor al árabe del *Poema del Mio Cid*— para admitir el uso por los árabes del epíteto sáyyid, «señor», ante el nombre de Rodrigo. El epíteto sáyyid se utiliza muy habitualmente como tratamiento en vocativo, dirigiéndose a una persona cualquiera, especialmente en la lengua hablada. Pero se reserva como título a personajes venerables del Islam, como autoridades políticas y espirituales. Podía por tanto haberse utilizado al dirigirse a Rodrigo, pero era extraño que se le reconociese habitualmente, en forma de título, una autoridad política y espiritual en ambiente islámico.

Mi planteamiento aportaba —positivamente, y no ya como argumento negativo— varios hechos más: la necesidad de buscar a Rodrigo un título militar correspondiente al de Campeador (utilizado por las crónicas árabes, pero muy poco eufónico para un contexto militar y hasta literario, en árabe); el valor militar y épico de la imagen

---

(1) Ver M. DE EPALZA - S. GUELLOUZ: *Le Cid, personnage historique et littéraire. Anthologie de textes arabes, espagnols, français et latins avec traductions,* París, 1983.

(2) Ver la traducción árabe del Cantar por A.T. MAKKI: *Malhamat as-Sîd,* Cairo, 1970, que expone algunas reflexiones paralelas a las que aquí se presentan, sobre el origen del nombre del Cid, en árabe.

(3) Presentado en el Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, en Burdeos, fue publicado luego por M. DE EPALZA: «El Cid = El León: ¿epíteto árabe del Campeador?», *Hispanic Review,* Philadelphia, 45/1, 1977, 67-75, reproducido como apéndice de este artículo en el actual número 7 (1990), pp. 227-236 de la revista *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante.

(4) Agradezco a la Dra. M.J. Rubiera Mata el que me proporcionara esta documentación que confirmaba mi hipótesis de 1974.

del león (*sîd* o cid, en árabe dialectal (5)); y, sobre todo, la importancia de la lucha entre el Cid y un león, en el Cantar, que tiene un valor simbólico, quizás con fundamento onomástico, basado en la similitud de una imagen «leonina», como recogió el Romancero, en versión más amplia que el verso «a maravilla lo han quantos que i son» (Cantar, 2302):

Aturdido está el gentío
Viendo lo tal, no catando
Que ambos eran leones,
Mas el Cid era el más bravo (6).

Muestra de la fuerza «viril» de la imagen del *sîd* —«león» en la lengua y la literatura magrebíes—, aun hoy en día, sería el texto popular tunecino que desea para el niño recién nacido la fuerza y la astucia del león, su éxito social (7):

Que mi hijo sea un León / Señor *(sîd)*.
Que mi hija esté viva / sea Serpiente *(hayya)*.

También se recogía en aquella publicación algo de la abundante bibliografía sobre el sentido valeroso del «león», a la que podría añadirse un romance judío marroquí, en el que se trastuecan todos los personajes valerosos, pero quizás con un trasfondo de Sidi-León (8):

Delante del rey León
Ximena salió una tard,
demandando iba justicia.
...
Haremos un gran concierto,
Ximena, si a ti te place,
de casarte con el Sidi
sabiendo que tanto vale.
Alegre salió Ximena
de los palacios reales,
de casarse con el Sidi
sabiendo que tanto vale.

Pero es el episodio del león, al principio de la tercera parte del cantar, el elemento principal que hasta ahora se podía aducir documentalmente sobre la relación Cid-león, relación que se expresa sintéticamente en versos posteriores (2718-2719, 2762):

---

(5) El león como animal ha dado numerosos nombres de varón en árabe, recogidos y estudiados por A. SCHIMMEL: *Islamic Names,* Edinburgh, 1989, pp. 2 y 14. En Oriente Medio, en los siglos XI y XII contemporáneos del Cid hispánico, se llamaban también «León» (en turco *Arslan*) varios príncipes militares turcos selyuquíes y (en kurdo *Shirjuh*) el conquistador kurdo de Egipto, tío de Saladino. Francisco Franco Sánchez me señala unos hechos maravillosos relacionados con un león dominado por el primer soberano almohade, de mediados del siglo XII, según un texto comentado por A. HUICI: «La leyenda y la historia en los orígenes del imperio almohade», *Al-Andalus,* 14, 1949, 367-368. Son datos para situar la creación de ese epíteto militar leonino no sólo en el ambiente de la épica europea, como se ha estudiado abundantemente, sino en la realidad de la onomástica militar islámica de la época de Rodrigo.

(6) *Romancero General,* Biblioteca de Autores Españoles, X, 1945, 542-543.

(7) Refrán escogido de un profesor tunecino de la Facultad de Medicina, según L. LABIDI: *Çabra Hachma. Sexualité et tradition,* Túnez, 1989, p. 19.

(8) A. DE LARREA PALACÍN: *Romances de Tetuán,* Madrid, 1952, referencia que debo a Luis F. Bernabé Pons.

Hirán aquestos mandados al Çid Campeador;
nos vengaremos aquesta por la del león.
La desondra del león assís irá vengando (9).

No se va a presentar aquí de nuevo la amplia bibliografía sobre estudios acerca del león en el Poema de Mio Cid (10). Pero una nueva prueba documental directa de la etimología Cid-León —prueba y no sólo verosimilitud de una hipótesis— la da un texto literario, probablemente en verso árabe en el original desconocido, contemporáneo de la toma de Valencia por Rodrigo. Se trata de la elegía de Al-Wáqqaxi *(Al-Waqqasî),* conocida por su traducción al castellano con transcripción paralela del árabe (11). Es al mismo tiempo una arenga a los valencianos sitiados por las tropas de Rodrigo.

Este texto de Al-Wáqqaxi plantea muchos problemas en su conjunto, que no se va a estudiar directamente aquí: el de la prioridad o no del texto castellano sobre el árabe transcrito (creemos que un texto árabe precedió a la traducción castellana, y que la transcripción árabe del texto alfonsí es el de una reconstrucción árabe a partir del castellano); el de la factura poética o no del texto (creemos que el texto árabe original estaba en prosa rimada o en verso *rayaz*); etc. Aunque estos temas inciden en la interpretación que afecta al tema del «león» cidiano, todas las hipótesis presentadas para solventar esos problemas, por muy estructuradas que estén, no son los suficientemente sólidas como para negar dos hechos importantes de la «estrofa» número 16:

a) que se habla de un león amenazando a Valencia,
b) que se sitúa a ese león en un punto cardinal con respecto a esa ciudad.

El texto castellano de la estrofa, según Nykl (al que no sigo en la ordenación métrica), reza así (12):

Si fuer a diestro, matar mâ el aguaducho.
Si fuer a siniestro, matar mâ el león.
Si fuer adelant, morré en la mar.
Si quisiere tornar atrás, quemar mâ el fuego.

Dada la situación de la Valencia sitiada por Rodrigo, angustiada por no poder salir de su situación, los puntos cardinales se sitúan aproximadamente de la forma

(9) Edición R. MENÉNDEZ PIDAL: *Cantar del Mio Cid. Texto, gramática y vocabulario,* vol. III, 1969 (4.ª ed.), pp. 1.127, 1.128 y 1.129.

(10) Ver bibliografía sobre el episodio del león con poca relación directa con nuestro tema, en F. MARCOS MARÍN: *Cantar de Mio Cid. Edición modernizada, estudio y notas,* p. 52. Ver, en cambio, interesante estudio de M.V. ORDOÑEZ PALACIOS: «Representación del león en el arte hispanomusulmán», *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte,* Granada, 1976, 170-177.

(11) Edición de R. MENÉNDEZ PIDAL: «Sobre Aluacaxi y la elegía árabe de Valencia», *Homenaje a D. Francisco Codera,* Zaragoza, 1904, 391-409, sacando el texto castellano y el texto árabe transcrito en caracteres latinos de la *Primera Crónica General de España* y estudiando ambos textos, con la ayuda del arabista Julián Ribera y Tarragó, quien volvería a publicar las conclusiones de sus trabajos con Menéndez Pidal en la revista *El Archivo* (t. I, 1887) y en *Disertaciones y opúsculos,* Madrid, 1928, II, 275-291. Sobre estos textos, ver los importantes estudios de A.R. NYKL: «La elegía árabe de Valencia», *Hispanic Review,* Philadelphia, 1940, 9-17, y en su *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadour,* Baltimore, 1946 (reimpresiones 1970, 1986), 303-309; F. CORRIENTE: «De nuevo sobre la elegía árabe de Valencia», *Al-Qantara,* Madrid, VIII, 1987, 331-346.

(12) A.R. NYKL: *Hispano-Arabic Poetry...,* p. 306.

siguiente, dada la posición —la única aparentemente segura— del mar, enfrente (13):

Enfrente, el mar (Este)
A la derecha, el aguaducho (Sur)
A la izquierda, el león (Norte)
Detrás, el fuego (Oeste)

Según la hipótesis que se va a intentar justificar, la situación del asedio explica los cuatro elementos del texto literario, que tiene evidente factura estilística cuadrimembre y que se puede glosar de la forma siguiente:

Al Este está el mar, que no permite huir.
Al Sur está la red de acequias y la Albufera, inundadas por mandato del Cid, el «aguaducho».
Al Oeste está el fuego del asedio, desde el arrabal de Rayosa, a la orilla derecha del río Guadalaviar, la misma orilla en la que se ubica la ciudad de Valencia.
Al Norte esta El León, El Cid, en la montañita de El Puig o Cebolla *(ŷubayla),* en el arrabal de la Alcudia y en La Almunia de Vilanova al otro lado del río, a su orilla izquierda. FIG. 1

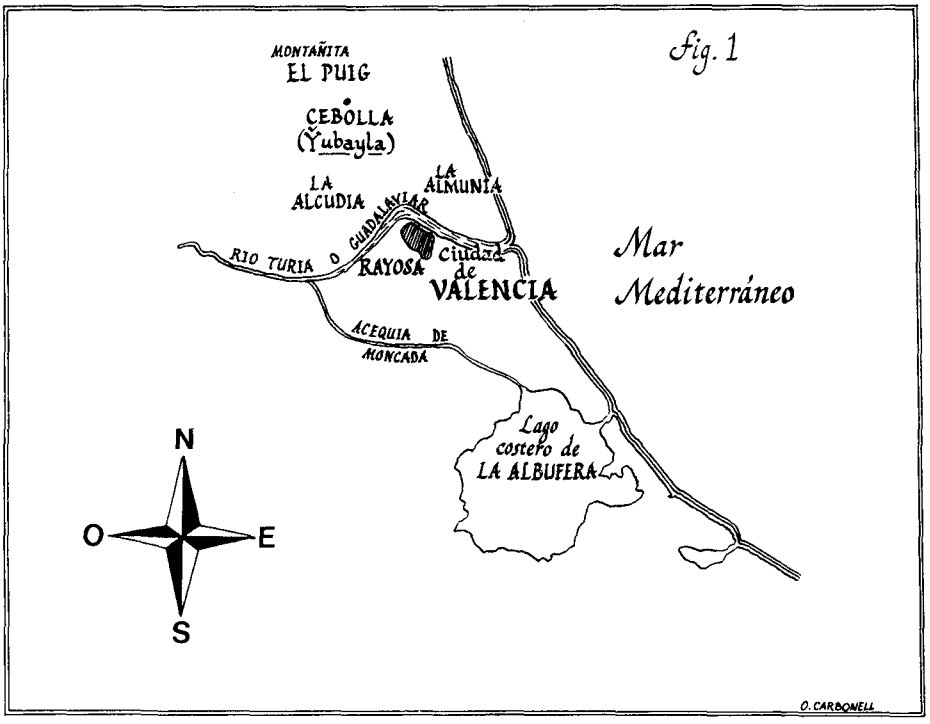
Esta clave de lectura es relativamente sencilla, cuando la realidad del texto es bastante más compleja, sin llegar por ello a desvirtuar el eje central de esta argumentación.

Las primeras dificultades nacen de la transcripción árabe del texto, sea ésta al menos un eco del original árabe de donde se sacó el castellano, o sea re-traducción al árabe de la más primitiva traducción al castellano del texto original, que es la hipótesis que nos parece más probable.

En la transcripción árabe se invierten dos posiciones, abiertamente y sin ningún reparo en dejar patente la contradicción flagrante entre el texto castellano y el árabe transcrito: *šimâl* en árabe es «norte e izquierdo» y no *«diestro»*; *yamîn* es «sur y derecho» y no *siniestro.* Hay que escoger. Daremos prioridad al texto castellano sobre la transcripción del árabe, por mayor coherencia global con nuestra hipótesis.

Donde hemos puesto «la red de acequias y la albufera» en realidad el texto castellano pone «aguaducho» (que suele interpretarse como «inundación», pero también como «acueducto», que puede ser cualquier forma de «conducción de agua», según

(13) Prescindimos del hecho de que para la Valencia árabe las tierras de la parte izquierda del río Guadalaviar eran «orientales», cuando para nosotros serían septentrionales, porque eso no afecta a las orientaciones del texto de Al-Wâqqaxi (ver M. DE EPALZA: «L'ordenació del territori del País Valencià abans de la conquesta, segons Ibn-Al-Abbar (segle XIII)», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, 5, 1986, p. 49). La identificación de *bahar* como equivalente árabe de *mar* (a pesar de que pueda tener otros significados en árabe) vendría confirmada por un curioso topónimo «de reconquista»: la Torre d'Alí Bufat. El falso antropónimo musulmán de esta torre sería una mala interpretación de la pronunciación para los catalanohablantes de una torre *'alà-l-bahar* «hacia el mar», dirección en la que se encuentra efectivamente esa torre de las murallas de Valencia, la más oriental. El estudio de las mutaciones fonéticas de esa deformación no corresponde al tema de este trabajo.



Esquema de la situación de Valencia asediada por El Cid

la etimología latina original, de *aguae ductio*). La transcripción árabe dice *el mi alquitir (al-ma' al-kaṯîr,* «la mucha agua»), lo cual también supone una importante divergencia con el texto castellano.

Optamos por creer también que el texto árabe primitivo se acercaba más al sentido de *aguaducho.* Y hasta se puede precisar más la naturaleza de ese «acueducto», en el sentido de «la red de acequias y la Albufera» de nuestra interpretación, de acuerdo con la estratagema de Rodrigo para evitar la ayuda del ejército almorávide a los valencianos sitiados, haciendo inundar el sistema de acequias de la ribera derecha del río, la meriodinal, de donde podían venir los auxilios militares, desde Xátiva y Alzira.

Partiendo aquí también de la hipótesis de que el texto castellano es más primitivo que la transcripción árabe que se nos ha conservado, se puede intentar remontar de aquél al árabe primitivo, intentando reconstruir su rima, fácilmente detectable, al menos en la estructura cuadrimembre del texto de la «estrofa» 16.

En efecto, los dos últimos miembros de esa estructura cuadrimembre riman en *-ru,* con sus palabras finales *baharu* y *nâru* (*bahar* y *annar,* «mar» y «fuego», según la transcripción dialectalizante). Los dos primeros miembros pueden rimar en *du,* si tenemos *al-asadu* (*allacet* de la transcripción del árabe, dialectalizante) o quizás *as-sîdu,* «el león», por una parte, y *as-saddu* («el azud», sustituyendo a *el mi alquitir,* que ni traduce el *aguaducho* castellano, ni admite rima).

Se puede por tanto reconstruir la «estrofa» 16 original con la rima siguiente, correspondiente a las cuatro palabras clave de los peligros que amenazan a la Valencia asediada por los cuatro puntos cardinales:

(las acequias) . . . . . *as-saddu*
(el león) . . . . . *as-sîdu*
(el mar) . . . . . *al-bahru*
(el fuego) . . . . . *an-nâru*

Se puede objetar a esta reconstrucción de la estructura cuadrimembre del texto de la «estrofa» 16 que, sin saber la métrica general del texto de la elegía de Al-Wáqqaxi, es difícil justificar la recreación de la rima del texto árabe original perdido. Pero en realidad ese requisito previo no es necesario: todo texto literario árabe, en prosa o verso, utiliza rimas, y este texto cuadrimembre parece particularmente estructurado, con las cuatro preguntas que se inician igual, correspondientes a los cuatro puntos cardinales y a los cuatro peligros que amenazan a la ciudad. Se puede por tanto admitir esa doble rima en *-du* y en *-ru,* que tan bien corresponde al sentido global del texto.

Más aún, sin querer entrar en el problema global de la métrica de todo el texto de Al-Wáqqaxi, me atrevería a afirmar que al menos el fragmento que comentamos refleja perfectamente un posible original poético en metro *rayaz,* de versos con la misma rima para sus dos hemistiquios, pero diferente de un verso a otro.

Esta opinión difiere de la de Nikl, que quiere reducir el texto original de Al-Wáqqaxi a zéjeles —forzando absolutamente la estructura cuaternaria de la estrofa 16—, y también de la de Corriente, que no halla rastro de métrica poética en la transcripción de este texto árabe dialectalizante.

Pero habría que suponer, como Ribera y Menéndez Pidal, que la transcripción del texto árabe es de una re-traducción del castellano y no del árabe original de Al-Wáqqaxi, que sería seguramente en árabe literario o cercano al literario, como corresponde a un alfaquí que se dirige al pueblo en forma parecida a la de la predicación o arenga de la mezquita. Hay que recordar que la rima del *rayaz* es muy sencilla, cercana a la prosa rimada árabe y a la prosa coránica, y que es género predilecto de la enseñanza y la oratoria. Es, por tanto, muy verosímil que fuera la forma que asumiera el líder religioso Al-Wáqqaxi en su arenga a los valencianos sitiados.

El azud o presa del río, necesario para rimar con el león —que es el importante, semánticamente, porque es el que sitia a Valencia— sería una imagen literaria para expresar el conjunto de acequias del sur del río Guadalaviar, que surgen de su ribera derecha a partir de un azud.

Se puede, pues, solventar con bastante probabilidad las divergencias más importantes entre los dos textos (el castellano y la transcripción árabe), dando prioridad al primero y suponiendo, como lo hizo Julián Ribera, que es traducción de un original árabe, mientras que la transcripción del árabe no sería más que una retraducción al árabe vulgar o dialectal de Al-Andalus del texto castellano. Así quedaría confirmada la situación de los cuatro puntos cardinales, con el león al Norte, en los campamentos del Cid sitiador.

Este texto de Al-Wáqqaxi, contemporáneo del sitio de Valencia, menciona, a pesar de sus ambigüedades, dos hechos significativos: 1) El terrible peligro del león para la Valencia sitiada por el Cid, y 2) sitúa a ese león con bastante certeza al Norte de la ciudad. Si la segunda afirmación presenta alguna duda —por las contradicciones de los textos castellano y árabe que nos han llegado, que hemos intentado solventar—, el primer elemento —el peligro del león— nos parece confirmar con un argumento bastante importante la hipótesis de que el Campeador era conocido como Cid «León», por los musulmanes contemporáneos suyos.

Como afirmaba en el trabajo precedente, quizás con demasiada modestia, este nuevo paso hacia el conocimiento del origen de ese antropónimo famoso podrá ser confirmado o debilitado por nuevas documentaciones e investigaciones. Pero siempre, «tratándose del título de uno de los personajes históricos y literarios más importantes de la cultura hispánica, toda investigación, por nimia que sea, puede estar justificada» (14).

El Cid, topónimo con significado de «señor» y/o «gobernador» almohade

El Cid, personaje relevante de la historia de España, ha dado su nombre, evidentemente, a algunos topónimos: Valencia del Cid (para distinguirla de otras valencias hispánicas, Valencia de San Juan, Valencia de Alcántara, etc.) o Vivar del Cid (pueblo natal de Rodrigo Díaz, cerca de Burgos).

Pero la etimología de otros Cid de la Península Ibérica ya es más dudoso que se deba originariamente a ese personaje, aunque no se dude del origen árabe del

(14) M. DE EPALZA: «El Cid = El León...», p. 75.

término, la voz *sayyid,* pronunciada coloquialmente *sîd* (15). Hay otros probables derivados de *sayyid,* que Asín hace derivar de Zaid, pero no se va a entrar aquí en ese tema (16). Nos limitaremos al caso del topónimo alicantino Sierra del Cid y quizás al castellonense Villanueva del Cid. Permiten comprender ciertos mecanismos de creación de topónimos árabes (mejor dicho, «de origen árabe» o «arabismos») en el momento de la conquista cristiana, en el siglo XIII valenciano.

La Sierra del Cid («Serra del Cit» o «Serra del Cid», en documentación del siglo XVI, en catalán (17)) ha originado diversos topónimos a su alrededor: municipio de Monforte del Cid, pico Silla del Cid o Peña del Cid, Barranco del Cid, Planos o Plans del Cid, Embalse del Cid (18). La etimología más conocida es la referida al Cid Campeador y ha originado numerosas leyendas bélicas en la comarca (19).

Pero algunos investigadores han sido reticentes a ese origen cidiano del nombre. Asín se limitó a señalar su étimo «sáyyid» (señor) (20). Navarro y Blasco le siguen, insinuando que su «señorío» le vendría a la Sierra por su posición prominente en el valle del río Vinalopó (21). El biólogo Climent, en un afán por tomar distancias del tradicional Cid, presentó la hipótesis de que el monte tomaría su nombre del pájaro «sit» (22). Finalmente, María Jesús Rubiera y yo presentamos la hipótesis de que se trataría de un topónimo «de reconquista», referente al «señor» precedente a la conquista cristiana, el sáyyid o príncipe-gobernador Abu-Zaid, último gobernador almohade y penúltimo soberano de Valencia y su región, en el siglo XIII (23). Es esta hi-

---

(15) Ver M. ASÍN PALACIOS: *Contribución a la toponimia árabe de España,* Madrid-Granada, 1944, 2.ª ed. Lo atribuye al título o nombre de Rodrigo en los casos de Iglesuela del Cid (Teruel) («señor», «Cid», p. 103) y Villafranca del Cid (Castellón) («nombre propio de persona: El Cid Campeador», p. 140), pero sólo menciona el étimo árabe en Sierra del Cid (Alicante) («señor», p. 103) y en los derivados de Villacid o Villazid (Coruña y Valladolid) («"señor" o "Sayyid", nombre propio de persona, p. 140), Benezid (Almería) y Benesit (Alicante) («"Banu Sayyid", nombre de familia», pp. 86 y 92), Benexid (Mallorca) («"Banî Sayyidî", nombre de familia», p. 96).

(16) Hace venir del antropónimo Zayd a los topónimos Aceite (Ibiza), Beceite (Teruel), Binaced (Huesca), Binaceite (Teruel), Calaceite (Teruel), Buceit (Cuenca), Venazaire o Benazaire (Badajoz), Villaceid y Villacete (León), Vinaceite (Teruel), Zaidín (Huesca), (*o.c.,* pp. 42, 83, 94, 96, 136, 139, 142 y 144). Cada uno de estos topónimos requeriría un estudio promenorizado, a partir de las grafías antiguas y del estudio regionalizado y periodizado de los dialectos romances hispánicos.

(17) Ver C. NAVARRO I BELMONTE - M.C. BLASCO GARCÍA: «Toponímia rural musulmana de la Vall de Novelda (1554-1609)», *Xé. Col.loqui General de la Societat d'Onomàstica 1er. D'Onomàstica Valenciana,* Valencia, 1986, p. 453.

(18) Se encuentran en los términos municipales de Petrer, Novelda, Monforte del Cid y Agost. Curiosamente no están recogidos en J.L. ROMÁN DEL CERRO - M. DE EPALZA: *Toponimia mayor y menor de la provincia de Alicante. Listado por municipios,* Alicante, 1983, más que Pla o Llanos del Cid (Agost, pp. 17-18) y Silla del Cid (Petrer, p. 241), además del municipio de Monforte del Cid, evidentemente.

(19) Recogido de la prensa alicantina en M. DE EPALZA: «Topónims d'origen antroponímic àrab de temps de la conquesta (Cid, Busot, Benimassot, Massoda, Benissoda)», *XIVé Col.loqui General de la Societat d'Onomàstica. IIn d'Onomàstica Valenciana,* Alicante, 1989, actas en prensa.

(20) *O.c.,* p. 103.

(21) Ver *supra,* nota 13.

(22) D. CLIMENT I GINER: «Una revisió toponímica necessària: el Sit, que no el Cid», *Canalobre,* Alicante, 10, 1987, 37-40.

(23) Ver M.J. RUBIERA - M. DE EPALZA: *Los nombres árabes de Benidorm y su comarca,* Alicante, 1985, 25-26. Para los procedimientos con finalidad catastral que originaron muchos topónimos de origen árabe en la conquista, ver M. DE EPALZA - M.J. RUBIERA: «Estat actual dels estudis de toponímia valenciana d'origen àrab», *Xé, Col.loqui...,* 420-426; M. DE EPALZA: «Precisiones sobre instituciones musulmanas de las Baleares», *Les Illes Orientals d'Al-Andalus. V Jornades d'Estudis Històrics Locals,* Palma de Mallorca, 1987, 84-85, y, con más detenimiento, en M. DE EPALZA: «Topònims...».

pótesis la que se va a desarrollar a continuación.

El punto de partida puede ser el topónimo Benisid o Benisit (partida rural en un monte sobre el pueblo de Relleu, provincia de Alicante), que parece un nombre de familia árabe, con significado de «los hijos de Sayyid», como indicó Asín Palacios, pero que en realidad sería etimológicamente un híbrido latín-árabe *penna-as-sayyid,* «la peña del señor».

Pero se puede precisar algo más quién era ese «señor», partiendo de la hipótesis, muy lógica, de que los antropónimos árabes que se encuentran en la toponimia son de los últimos propietarios musulmanes, salvo que se pueda justificar documentalmente el remontar el origen a una época anterior (25). Pues bien, para el sáyyid del Benisid de Relleu, así como para el sáyyid de la Sierra que separa el valle del Vinalopó de la Foia o depresión de Castalla, se puede identificar a un sáyyid muy conocido, el sáyyid por excelencia de mediados del siglo XIII valenciano, el sáyyid Abu-Zaid.

En la Valencia del régimen y dinastía almohades (1172-1229, en esta ciudad) la palabra o título *sayyid,* sin dejar de tener su valor general en árabe de «señor», designa a los príncipes de la familia gobernante califal, que asumen todos los cargos políticos y militares del Estado, especialmente el gobierno de las provincias de ese amplio imperio que fundara Abd-Al-Mumin *('Abd Al-Mu'min)* (1130-1163), desde Valencia a Trípoli del Mágreb (26). El último sáyyid en Valencia fue Abu-Zaid, biznieto del fundador de la dinastía, que sucedió a un tío suyo, que a su vez había sucedido a su primo el sáyyid Abu-Abd-Allah Muhámmad Ibn-Abi-Hafs, padre de Abu-Zaid (27).

Abu-Zaid gobernó Valencia entre 1223 y 1229 como gobernador o *wâlî,* pero al final lo hizo como soberano prácticamente autónomo, por las luchas dinásticas que hacían inoperante el gobierno de la corte califal de Marraquech en las lejanas provincias de Al-Andalus. Por eso se titulará rey, en la documentación cristiana. Fue derrocado por un príncipe local, de la precedente dinastía de los Ibn-Mardanix, que habían gobernado la región de Murcia-Valencia entre las dinastías de los almorávides y la de los almohades, de Marraquech (1144-1172). Este rey Abu-Jumail Zayyán Ibn-Mardanix fue el último soberano musulmán valenciano (1229-1238), para serlo luego de Denia, Xátiva, Murcia y Alicante (hasta 1241) y refugiarse finalmente en Túnez, donde murió (1259/1260) (28).

---

(24) Ver M. ASÍN PALACIOS: *o.c.;* p. 92. La argumentación para justificar una etimología de «falso Beni» y el hibridismo latín-árabe, en RUBIERA - EPALZA: *supra,* nota 19.

(25) Ver *supra,* nota 19 y M. DE EPALZA: «Los beréberes y la arabización del País Valenciano», *Quaderns de Filologia. Miscel.lània Sanchis Guarner,* Valencia, 1, 1984, 91-100, sobre las limitaciones de la toponimia de época cristiana de las dinastías beréberes de almorávides y almohades, del XII-XIII.

(26) Sobre los sáyyid almohades, ver A. HUICI MIRANDA: *Historia política del Imperio Almohade,* Tetuán, 1956-1957, vol. II, 613-630.

(27) Sobre este personaje, objeto de muchos estudios basados en relativamente poca documentación, árabe o cristiana, ver los trabajos de conjunto de E. MOLINA LÓPEZ: *Ceyt Abu Ceyt. Novedades y rectificaciones,* Almería, 1977; M.C. BARCELÓ TORRES: «El Sayyid Abû Zayd: príncipe musulmán, señor cristiano», *Awrâq,* Madrid, 3, 1980, 101-109, y de entre los muchos trabajos del profesor americano que se refieren a él, R.I. BURNS: «Príncipe almohade y converso mudéjar: nueva documentación sobre Abû Zayd», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, 4, 1987, 109-122.

(28) Para la compleja cronología de los acontecimientos políticos en la región, ver E. MOLINA LÓPEZ: «Por una cronología histórica sobre Sarq Al-Andalus», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, 3, 1986, 39-55.

Mientras tanto el sáyyid Abu-Zaid se aliaba con el rey de Aragón Jaime I, cooperaba con él en la conquista del Reino de Valencia y recibía hasta su muerte (hacia 1263) numerosos favores reales, para él y para los suyos, una amplia parentela fruto de su alianza con nobles familias aragonesas. Se hizo cristiano y usó el nombre y título de Vicente de Belvís, sin dejar de utilizar su título y nombre árabe, por los que era conocido. Aparece, en efecto, en la documentación cristiana, como Zeit Abu Zeit, Aceyt Aboseyt, Ceyt Abuceyt o simplemente Azeit, con el artículo asimilado de *as-sayyid,* «el sáyyid» por excelencia (29). FIG. 2:

Sus posesiones conocidas se situaban en cuatro regiones bien delimitadas, implicadas con las de sus parientes aragoneses y en régimen diverso de señorío o tenencia:

1. En el Alto Palancia y Alto Mijares castellonense (zona de Belvís, Arenós, Segorb y Xérica).
2. En la zona de Torre Buceit, en Cuenca, dependiente de la Orden de Santiago.
3. En la zona de Alpont.
4. En las zonas alicantinas (entonces, frontera meridional de los territorios de la Corona de Aragón) de Orxeta y Finestrat (montes de Villajoyosa) y de Castalla.

Estas últimas posesiones corresponden al norte de la línea fronteriza de la Corona de Aragón con la de Castilla, en un corredor donde Aragón ocupaba las zonas montañosas, entre las fortalezas de Polop y Xixona (para Masanes, Orxeta, Relleu, Torres y Ana-Finestrat) y entre Xixona y Biar (para Castalla, Ibi, Tibi y Onil), mientras que la jurisdicción castellana se ejercía en la llanura alicantino-murciana.

Es precisamente en estos dos corredores montañosos donde se encuentran los dos topónimos mencionados relacionados con el nombre del Cid: Benisid, en Relleu (cerca de Orxeta, propiedad o tenencia del sáyyid Abu-Zaid), y Sierra del Cid (cerca de Castalla, castillo que gobernaba sus posesiones de Ibi, Tibi y Onil, en la misma Foia).

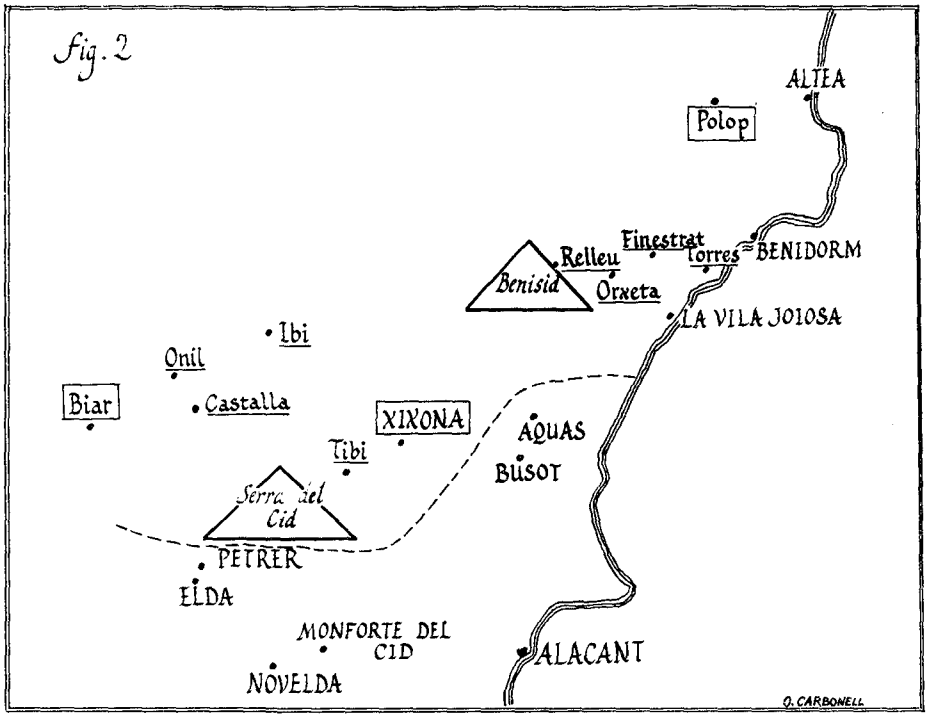
Por sus posesiones conquenses de Torrebuceit se sabe que el sáyyid daba nombre a sus tierras. Posiblemente fueron suyas otras posesiones que han dejado topónimos con su nombre o su título, en Benissa (La Marina Alta, provincia de Alicante) (30), en la zona de Orihuela (31), en Banyoles (Alt Vinalopó, prov. Alicante (32)) y

(29) Ver E. MOLINA LÓPEZ: *Ceyt...*, p. 20, y R.I. BURNS: *o.c.*, p. 112.

(30) Buceyt, según opina M.J. RUBIERA MATA, en el I Congrés d'Història de La Marina Alta, en prensa.

(31) Aceyt, Açeyt, Azeyt, según M.T. FERRER I MALLOL: «Toponímia medieval d'Oriola», *Miscel.lània d'Homenatge a Enric Moreu-Rey,* Montserrat, 1988, II, 202-203, y C. BARCELÓ TORRES: *Toponimia arábica del País Valencià. Alqueries i castells,* Valencia, 1983, p. 243.

(32) Benasaiz, Benassai, Benassait, según J.L. ROMÁN DEL CERRO - M. DE EPALZA: *o.c.*, p. 59, y V. BERENGUER I MICO: «Aproximació a l'estudi dels malnoms de Banyeres de Mariola (L'Alcoià)», *Societat d'Onomàstica. Butlleti Interior,* Barcelona, XXII, decembre, 1985, p. 53.



Topónimos y propiedades relacionados con Sáyyid Abu-Zaid

Albaida (prov. de Valencia (33)), pero estos topónimos, al no estar documentada su relación con el sáyyid Abu-Zaid más que por sí mismos, no dan la seguridad de los referidos antes, relacionados con propiedades documentadas de ese personaje.

Todo este conjunto de convergencias probaría, en la medida en que pueden ser probados estos fenómenos lingüísticos y sociales de esa época, el origen antroponímico de este topónimo Cid, proveniente del sáyyid o sid, «señor» y/o «gobernador» de época almohade.

Resumen o conclusión

Con argumentos diversos y complementarios, especialmente filológicos, se ha podido presentar unas etimologías probablemente más antiguas y originales, referentes al antropónimo y al topónimo Cid, además del conocido arabismo *sayyid,* «señor»: El Cid, como antropónimo, vendría de *sîd,* «león» y algunos Cid de la toponimia se referirían a unos «señor» o «propietario», especialmente al conocido sáyyid Abu-Zaid, príncipe-gobernador de Valencia y penúltimo soberano de dicha ciudad.

(33) La Seyt, según J. GIL - MASCARELL BOSCA - L. ORTIZ GARCÍA - BUSTELO: «Toponímia d'Albaida en 1626», *Xé Col.loqui...,* pp. 132-134.

ALGUNS POSSIBLES TOPÒNIMS ÀRABS A LA PARTIDA DE BACAROT (MUNICIPI D'ALACANT)

Per
MARINELA GARCIA SEMPERE

Aquesta nota és part d'un treball més ample sobre la toponímia a la partida de Bacarot, del terme municipal d'Alacant (1). Sembla que alguns dels topònims recollits, sense un significat tan evident com el d'altres d'origen català, poden tindre una etimologia àrab. Així, el seu significat faria referència a l'antiga activitat agro-pecuària, i també a algunes característiques físiques de la zona.

El primer topònim que crida l'atenció és el nom mateix de la partida; *el Bacarot* o *Bacarot,* del qual encara no se n'ha donat una etimologia satisfactòria. En té una, de popular *—bacora > bacorot > bacarot—* segons la qual el nom es deu a que hi ha moltes bacores. Tanmateix és difícil que un mot derivat de l'àrab *bākūra* (fruita primerenca) com és *bacora,* haja evolucionat a un altre que duu */a/* on originàriament duia */u/*.

Si busquem un possible origen llatí al terme, trobem que *baca* vol dir en llatí clàssic oliva, baia o perla (Diccionario Spes, 1978: 53), i *baccar, -aris* una planta d'arrel odorífera. En llatí vulgar pareix que *baccalarius* volia dir granger (Webster's Dictionary, 1983), i en català antic *bacallaria* volia dir vilania o berganteria (Diccionari de la llengua catalana, 1987: 196). Sembla difícil relacionar aquesta etimologia amb el nom Bacarot.

El Dr. Epalza ha estudiat l'arabisme *baqar* o *albaqar* que, segons ell, designava «... espacios para guardar el ganado, en las ciudades, en las fortalezas, en las huertas o en el campo en general» (Epalza, 1984: 48). A les fortaleses el *baqar* era una

(1) El treball és «Toponímia a la partida de Bacarot», presentat al *XIVè Col.loqui General de la Societat d'onomàstica, IIn d'Onomàstica Valenciana,* celebrat a Alacant els dies 13, 14 i 15 d'abril de 1989, i les Actes del qual es publicaran a desembre d'aquest mateix any.

part del recinte, però sense cap construcció; a les ciutats n'era una part de l'estructura, on es guardava el ramat necessari per a la subsistència dels ciutadans, i al camp «Los albacares de las fortalezas rurales tendrían una función semejante, aunque en el estado actual de nuestros conocimientos, sólo se puede emitir la hipótesis más probable de que eran unos simples depósitos de ganado» (Epalza, 1984: 54). Potser Bacarot, per les característiques físiques de la zona, i per ser tradicionalment una zona ramadera, dega el seu nom a aquest ètim àrab.

Si observem un plànol de la partida, veurem que té uns límits naturals. Eixint des d'Alacant cap a Elx pel camí vell d'Oriola (és a dir, de nord-est a sud-oest), entrem a Bacarot creuant el *barranc de les Ovelles.* A l'esquerra separen la partida de la mar les serres del *Porquet i* de *Colmenars,* i a la dreta trobem les serres de *les Atalaies, les Llomes* i *lo Minyana.* Eixim de la partida pel *portitxol,* un pas que es troba ja al terme municipal d'Elx. Dins d'aquestes tanques naturals l'activitat agrícola ha estat escassa durant molt de temps fonamentalment per la manca d'aigua. Per això, la font principal de subsistència hi era la ramaderia. Mostres d'aquesta activitat són termes com *assagador,* nom que els camperols de la zona donen a camins per on passa ramat i prop dels quals no es pot sembrar. Coromines (1983) diu del terme que és un camí estret per on passa el ramat i en dóna l'etimologia àrab *ʿala sāqa.* O el terme *mallà* (mallada), del qual Coromines (1983) diu que és el «lloc on jeu el bestiar», i n'afegeix que a Mutxamel s'utilitza per referir-se «a un bancal de terra campa i sense arbres, si bé prou productiu...» (1963). A Bacarot també s'ha perdut el primitiu significat ramader del terme i actualment designa un bancal sense rec, o un lloc pla on es sembra però que no està preparat per al rec. Pel que hem dit, pot ser que aquesta partida amb fites naturals i tradicionalment ramadera dega el seu nom al *baqar* àrab, ja que és un lloc tancat on podia estar el ramat. A més de tot açò, pot reforçar aquesta hipòtesi el topònim rural d'*Albacar,* al terme municipal de Benimarfull, d'Alacant (Epalza, 1984: 51) que es refereix a una basseta, en una vall menuda, és a dir, també un lloc amb unes fites naturals, on beuria el ramat.

A més dels *assagadors,* hi ha altres topònims a Bacarot relacionats probablement també amb els camins, com ara *lo Cirer* i *la Sega.* Prop del camí vell d'Oriola, entre *lo Reiet* i *la Secretària,* trobem una casa gran, que es diu *lo Cirer.* Els noms precedits per l'article arcaic *lo,* com aquest, també podrien provenir d'una antiga estructura del tipus *lo de x > lo e x > lo x,* i per tant serien molt més antics que els precedits d'*el, la. Cirer* és un topònim molt estés, tanmateix en aquesta zona tan seca hi ha molt pocs cirerers. Actualment la casa és deshabitada, i els habitants de les cases properes no recorden cap antic propietari amb aquest nom. A uns cent metres de la porta principal de la casa hi ha un caminet: és l'únic a la partida que creua la serra Colmenars cap a la costa, i per això devia ser molt conegut pels pastors. A més, és estret perquè és un pas per la serra. En àrab *ṣirāṭ* vol dir un camí estret per on calia passar per a entrar en el paradís musulmà. Un camí estret en definitiva, al qual possiblement fa referència el topònim *Cirer.* Poden reforçar aquesta hipòtesi els topònims *Cirat,* municipi de l'Alt Millars, o *Ceret,* capital del Vallespir, que tenen la mateixa etimologia.

El *barranquet de la sega* pot deure aquest nom al fet de segar-hi blat, alfals, etc., o tenir la mateixa etimologia que dóna Coromines (1985) per a *assagador; ʿala sāqa* o *ala sega,* i així seria de nou un topònim referit als camins.

Si la ramaderia ha estat important a la partida per haver estat durant molt de temps la forma de subsistència dels habitants del Bacarot, l'aigua també hi ha estat important, però per una altra raó: la seua carència. Fins 1927, que es va inaugurar el *Canal de Riegos de Levante,* i més tard la construcció de les centrals depuradores d'aigua, el rec de les poques terres de conreu que hi havia habilitades es feia amb l'aigua de tres pous d'aigua salabrosa o *salmaia,* que es troben al *barranc de l'aigua amarga,* a *los Flares* i a *la senieta.* Notem l'alternança entre els termes aigua amarga i *salmaia,* que és un híbrid entre el terme sal i una paraula que en àrab significa aigua; *mà', o mayya* en plural. Així, els dos termes, aigua amarga i *salmaia,* tenen el mateix significat.

Prop també del *camí vell d'Oriola,* i a la marge dreta del *barranc de les ovelles,* es troba el lloc anomenat *el Rincoleón* o el *Rincoleó.* Actualment en aquell lloc es troba una depuradora amb les aigües de la qual es reguen les terres de la partida. També s'hi conserva un pou de vessant. No hi ha a Bacarot pous d'aigua dolça, per trobar-ne s'ha d'anar a Orito. El rec de les terres es feia tradicionalment amb aigua *salmaia,* i per a beure s'utilitzava l'aigua d'aquestos pous que arreplegaven l'aigua de pluja que lliscava pels vessants de llomes properes quan plovia. Se'n coneixen cinc, de pous de vessant, a la partida, i el del *Rincoleón* n'és un. Podria ser que el topònim tingués el seu origen en termes àrabs que es refereixen a l'aigua. En àrab *ayn* vol dir ullal, i *'uyūn,* el plural, és una possible etimologia d'alguns topònims amb el mot *lleó.* Coromines (1976) diu que la paraula *rincón* o *racó* té un origen àrab: *rukn,* i que «en el País Valenciano, Baleares y comarca del Ebro es la expresión normal de la idea de "barranco"». Segons tot açò podem llegir el topònim que tractem com barranc del lloc on hi ha aigua. Sanchis (1966) troba a l'Alt Maestrat un lloc anomenat riu Montlleó, topònim que pot reforçar la hipòtesi que donem.

Des del mateix nom de la partida, els possibles topònims àrabs que hem trobat estan relacionats amb aspectes importants del mode de vida i de la geografia del Bacarot. Els *assagadors, lo Cirer, el barranquet de la sega,* ens parlen dels camins, per on devien passar els ramats, font principal de vida dels habitants de la zona durant molt de temps, i que també està representat a topònims com *barranc de les Ovelles* o *mallaes.* I a l'aigua, un element tan escàs a Bacarot, es refereixen topònims com ara *salmaia* i *Rincoleó.*

BIBLIOGRAFIA

COROMINES, J. (1976): *Diccionario Crítico Etimológico,* Madrid, Gredos.

COROMINES, J. (1983-1985): *Diccionari Etimològic i Complementari de la Llengua Catalana,* Barcelona, Curial Edicions Catalanes.

Diccionari de la llengua catalana, 1987[7], Barcelona, Diccionaris Enciclopèdia Catalana.

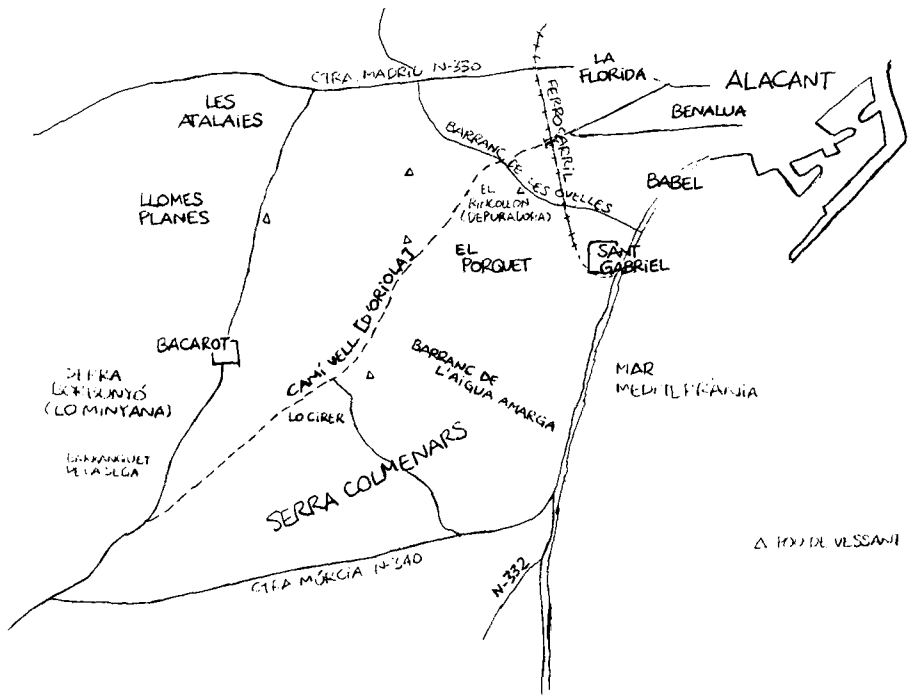
Diccionario ilustrado Spes latino-español, español-latino, 1978[11], Barcelona, Bibliograf.

EPALZA, M. (1984): «Funciones ganaderas de los albacares en las fortalezas musulmanas», *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, pp. 47-54.

SANCHÍS GUARNER, M. (1966): *Contribució al Nomenclàtor geogràfic del País Valencià,* Institut d'Estudis Catalans, Barcelona.

Webster's New Universal Unabridged Dictionary, 1983. Dorset and Baber, Cleveland, Ohio, EUA. (Vegeu la definició del mot *bachelor*).

Localització aproximada dels topònims referits en aquest treball.



SISTEMAS DE CAPTACIÓN Y DISTRIBUCIÓN DE AGUA DE PROBABLE ORIGEN ÁRABE, EN ALBATERA Y CREVILLENTE

Por
MANUEL DE GEA CALATAYUD

Nuestro estudio es el resultado de una serie de prospecciones arqueológicas en torno a las sierras de Albatera y Crevillente, realizadas en 1987 por encargo de la Unidad Técnica de Arqueología (Consellería de Cultura), con la finalidad de inventariar los yacimientos arqueológicos de la Comarca del Bajo Segura, que nos permitieron detectar las huellas de una serie de sistemas y técnicas hidráulicas de tradición antigua ideadas o adoptadas, principalmente, para crear espacios irrigados, abastecer a los núcleos de población y atender las necesidades de los ganados.

El sureste de la Península Ibérica en su lucha contra la sequía ofrece todo un muestrario de esta tecnología (1). Las sierras de Albatera y Crevillente pertenecen a las dos terceras partes de este territorio clasificadas como áridas o semiáridas, es decir, bajo el límite de los 400 mm. de precipitaciones anuales (que acusan notables irregularidades de unos años a otros y suelen caer en breves y violentos chaparrones), y el isotermo de 16.°.

(1) Destacamos los estudios dedicados a la irrigación por aguas de avenidas de VILA VALENTI, J.: «L'irrigation par nappes pluviales dans le Sud-Est de l'Espagne», Mediterranée, 2, p. 19-32, y «La lucha contra la sequía en el sureste de España», ESTUDIOS GEOGRÁFICOS, XXII, 82, p. 25-48; de MORALES GIL, A.: «El riego con agua de avenidas en las laderas Sub-áridas», papeles del Departamento de Geografía de la Universidad de Murcia, 1, p. 167-183; de MORALES, A. y BOX AMORÓS, M.: «El aprovechamiento del agua y de los suelos en un dominio semiárido: la Cuenca del Barranco Blanco. Agost (Alicante)», Investigaciones Geográficas 4, Alicante, 1986, p. 7-24; el sugerente trabajo de BERTRAND, M. y CRESSIER, P.: «Antiguos sistemas de irrigación en el valle del Andarax (Almería)», Actas del I Congreso de Arqueología Medieval, Huesca, 1985; y para las Baleares, el fundamental trabajo conjunto de BARCELÓ, M., CARBONERO, M.A., MARTÍ, R. y ROSELLÓ-BORDOY, G.: «Les aigües cercades. (Els qanat(s) de l'illa de Mallorca)», Instituts d'Estudis Baleárics, 1986.

Descripción de las estructuras hidráulicas

El área geográfica objeto de nuestro estudio está formada por un amplio glacis disecado y en parte acarcavado, extendido al pie de las sierras de Albatera y Crevillente. Esta zona ofrece un relieve labrado por ramblas de diversa categoría que descienden culebreando hasta morir en el llano (Rambla de La Algüeda, Barranco de San Cayetano y Barranco de la Rambla de Crevillente). Son unas tierras excelentes, con buena exposición y sin riesgo de heladas, que facilitan la presencia y el abastecimiento de acuíferos superficiales, y ofrecen una clara muestra de estas estructuras.

A) LAS TÉCNICAS DIRIGIDAS AL APROVECHAMIENTO DE LOS RECURSOS HIDRÁULICOS SUPERFICIALES

- Técnicas de inundación dirigida o riego de boqueras:
  —Los «*caminos de agua*», *trazados entre las terrazas de cultivo que captan* el agua directamente de las ramblas afluentes, aprovechando sus avenidas estacionales (2).
  —Los túneles de desagüe. Un ejemplo de este sistema —hoy en día en desuso y en gran parte colmatado— se puede encontrar en la Rambla de San Cayetano (Finca «La Molineta»). Esta técnica hidráulica deriva las aguas de avenida del lecho de la rambla, aprovechando la curva de uno de sus meandros, desde donde se enlaza mediante un túnel subterráneo que salva un obstáculo natural, con las parcelas próximas a su cauce, ordenadas en terrazas (Fig. 1).
  Sobre el conducto subterráneo hay que añadir que está excavado sobre formaciones detríticas muy impermeables y de difícil erosión, por lo que sus paredes no requieren recubriciones de piedra y mortero.
  Por el uso estacional de estas dos técnicas, generalmente, van asociadas a otras capaces de producir un flujo de agua perenne que permita mantener una explotación de cultivos de regadío.
- Los manantiales superficiales regulados por albercas. Un ejemplo de este aprovechamiento lo hallamos en el despoblado de la Finca «Las Parretas» (Rambla de San Cayetano), asociada a un «camino de agua». En este caso, al estar el nacimiento de agua en la superficie por encima de la cañada irrigada, el agua es regulada directamente por una alberca de forma circular, que irriga en la actualidad una superficie de 15 tahullas, preparada en terrazas (Fig. 2).

B) LA CAPTACIÓN DE AGUA MEDIANTE POZOS ARTESIANOS

Un nuevo sistema hidráulico se abre, de igual manera que los anteriores, en el lecho de la rambla, pero ahora para abastecerse mediante pozos artesianos de la corriente subálvea fluvial.

Por regla general, este sistema procede a la búsqueda del agua mediante profundos pozos de planta cuadrada, construidos de sillarejo, que perforan la superficie

---

(2) M. BERTRAND y P. CRESSIER señalan la existencia de técnicas similares en Mallorca y en Marruecos, op. cit., p. 570.

hasta que la corriente subálvea encuentra salida y sube naturalmente. Seguidamente, este flujo es canalizado por un conducto de reducidas dimensiones —20 x10 cm. y sección semicircular en la Finca «La Palaya»— construido en obra de cal y cubierto de hormigón hidráulico. Esta canalización, siguiendo una suave pendiente, conduce el agua hasta hacerla desembocar en una alberca (Fig. 3).

La longitud de estas canalizaciones depende del tramo que tengan que sortear, desde que recogen el agua de los pozos hasta la cañada a irrigar, donde se ubica la alberca.

Hemos constatado este sistema en dos zonas diferentes de la Rambla de San Cayetano (Crevillente):

El sistema de la Finca «La Palaya», aún en funcionamiento aunque con cambios notables —sustitución de la antigua canalización por un tubo de uralita y reconstrucción del pozo con ladrillos y cemento—, nos ha permitido entender su función. Este sistema abastecía con un flujo perenne de agua (mayor en la época de lluvias) a una alberca con una capacidad de 500.000 l., llamada « La Colorá» por estar pintada de almagra al interior y exterior.

El sistema de la Finca «La Molineta» abandonado e invadido por la vegetación, sin embargo, nos ha permitido observar cómo se construían los antiguos pozos, a base de sillarejo recogido con barro y planta cuadrada (Fig. 4). En esta finca asistimos a la asociación de este sistema con un túnel de desagüe.

Las albercas están construidas de hormigón hidráulico muy resistente, con enfoscado interior.

C) LAS GALERÍAS DE CAPTACIÓN DE AGUA POR DRENAJE O QANATS

Con respecto a este sistema hidráulico, de concepción más sofisticada, e introducido a gran escala en occidente por los árabes (3), nuestra atención se ha dirigido primordialmente a estudiar en profundidad el Qanat de La Algüeda (Albatera), que damos a conocer en esta publicación. Más adelante también destacaremos el papel fundamental que representaba el monumental Qanat de Crevillente, citado desde antiguo.

El Qanat de La Algüeda es una extensa galería subterránea de captación de agua por drenaje de esta (4). Su funcionalidad era conducir el agua a la superficie, hasta hacerla desaguar en una alberca que regulaba la irrigación de un gran barranco aterrazado (Fig. 5, 6).

Este qanat estaba constituido por una serie de elementos estructurales bien definidos:

---

(3) Sobre invención y difusión de esta técnica hidráulica, véase el estudio de GOBLOT, H.: «Les qanats. Une technique d'acquisition de L'eau», París, 1979. También el apartado que dedica GLICK, T.F., al qanat en su innovadora obra: «Regadío y Sociedad en la Valencia Medieval», Valencia, 1988.

(4) Respecto a esta definición propuesta por H. GOBLOT, op. cit., p. 25; M. BARCELÓ y M.A. CARBONERO desarrollan una serie de matizaciones puntuales sobre otras formas de construcción de las galerías de drenaje, que no sean necesariamente siguiendo una técnica minera, suberráneamente. Trasladando la cuestión principal que estructura esta técnica hidráulica, a la modificación artificial de la pendiente a través de la cual se conduce el agua a la superficie, según el planteamiento general que hace J.C. Wilkinson, op. cit., p. 39.

1.º) La galería o mina, que presenta una forma diferente según los distintos tramos:

—Un tramo inicial, excavado en la roca de trazado muy irregular, que debía comenzar a partir del pozo madre (el cual nos ha sido imposible alcanzar por estar colmatada la zona de su ubicación). Este tramo se bifurcaba más adelante en otra galería de recogida marginal de aguas, excavada igualmente en la roca, que buscaba aumentar el volumen de agua captada (también en parte colmatada) (Fig. 7).

—Un tramo intermedio, caracterizado por su estrechamiento. Configurado a partir de que las paredes del tramo excavado, ahora en su mayor parte de tierra, se refuerzan utilizando, de forma muy cuidada, la técnica de encastar piedra en obra de mortero, formando así una galería interior enlucida que culmina en un arco de forma triangular o de medio punto, este último realizado a partir del soporte de una cimbra de madera (Figs. 8, 9 y 10).

—Y, finalmente, el tramo más largo, de unos 300 metros de longitud, que llega a la superficie. Esta galería es de sección ligeramente peraltada y está construida a partir del reforzamiento de las paredes de tierra del tramo excavado, hasta una altura de 1'75 m., con piedra encastada en obra de mortero, cubierta ahora con un arco rebajado realizado a partir del soporte de una cimbra de cañizo o madera, que ha dejado su impronta. Este tramo de galería, sólo nos ha sido posible seguirlo en un trayecto de 40 m. por haber sido cegado desde la superficie rellenando con tierra todos los pozos de aireación (Figs. 11, 12, 13, 14, 15).

La técnica de construcción empleada, al menos en este tramo de qanat, es la de la excavación a cielo abierto (a diferencia de la excavación subterránea del primer tramo) que una vez organizado el sistema de cobertura de la galería se cubría con tierra. El empleo de esta técnica hace posible la utilización de cimbras para realizar la cubierta, permitiendo además la construcción de pozos de ventilación de 0'40 m. de diámetro, insuficientes para que una persona puede pasar.

La galería de el Qanat de La Algüeda en su totalidad, mide más de 350 m.; en línea recta, presenta una desnivelación de 50 m. entre su tramo inicial y final. Su altura es muy variable 1'75 y 1'30 m. Cada cierto tramo la galería presenta lo que cabe interpretar como unos reforzamientos de la cubierta, realizados de mampostería recogida con mortero.

2.º) Los pozos de ventilación, que se abren a intervalos de 5 a 15 m., conectándose con la galería subterránea. Presentan planta circular, entre 0'40 y 0'90 m. de diámetro; y servían, primero, para facilitar el trabajo de construcción del conducto subterráneo, y una vez en funcionamiento, como ventilación y puntos de entrada para los trabajadores de mantenimiento. Sus medidas varían según la topografía de la zona que perforan, presentando mayor altitud en el tramo inicial (Fig. 16).

3.º) El conducto de eliminación de los excedentes de agua, en este caso, se dispone subterráneamente paralelo al lecho de la rambla —de aquí que lo haya alcanzado la erosión—, permitiendo el desagüe, en época de grandes lluvias, de los excesos de agua acumulados hasta hacerlos desembocar en la rambla.

4.º) El sistema de conducción a cielo abierto o canal al aire libre, último tramo del qanat que transportaba el agua a la alberca. De esta canalización sólo se conserva su caño final de piedra conectado a la alberca, desde el que se vertía un caudal de abastecimiento medio de 1/2 litro por segundo.

5.º) La alberca de planta circular, eje regulador del sistema. Con una capacidad de cerca de 500.000 litros (Fig. 17). Desde la cual se irrigaba una superficie de terrazas abancaladas de aproximadamente 45.180 m^2 (unas 42 tahullas), que se disponían en forma de abanico siguiendo el declive del barranco hasta ser cortadas por la afilada Sierra del Cuchillo (Fig. 18).

La captación del Qanat de La Algüeda se localiza próxima al lecho de uno de los afluentes secundarios de la rambla del mismo nombre. Es por esto, por lo que para preservarlo de la fuerza de las aguas de avenida, su tramo cercano al lecho se refuerza con estructuras protectoras. Primero la galería en este punto atraviesa el torrente oblicuamente con el fin de ofrecer mayor resistencia con su punto más débil (5). Segundo las paredes de la galería se engrosan más de 1 m. Y finalmente, la bóveda de cubrición, que en un pequeño tramo daba al exterior, se prepara con una rampa enlucida para deslizar mejor el agua de la escorrentía.

El qanat a causa de su larga etapa en funcionamiento, ha sido objeto de reparaciones modernas, realizadas, por lo general, con mampostería recogida con yeso, que afectan, sobre todo, al reforzamiento de las paredes de la galería y los pozos de ventilación.

Con respecto al significado toponímico de la Finca «La Algüeda» (que da nombre por extensión a toda la rambla) no aparece en los principales estudios realizados hasta ahora (6). La aparente estructura árabe del topónimo sería un indicio más para fechar su utilización en aquella época (siglos VIII-XIII), sin descartar un uso anterior y posterior.

Este costoso y complejo sistema hidráulico, cuidadosamente planificado y construido, con toda probabilidad, por profesionales musulmanes (7) —ya observaremos además su similitud constructiva con el Qanat de Crevillente, señalado por las fuentes como de implantación musulmana—, estuvo en funcionamiento hasta 1964, manteniendo el «oasis» de La Algüeda con toda clase de frutales, legumbres, hortalizas y cítricos. Guarnecido, además, por un microclima que no sufre heladas, a diferencia de las tierras situadas más altas y más bajas de la sierra.

---

(5) Esta misma característica morfológica es señalada por M. BARCELÓ y M.A. CARBONERO para la mayor parte de los qanats que atraviesan torrentes en la isla de Mallorca en «Topografia i Topologia dels qanat(s) de l'illa de Mallorca», Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española, Huesca, 1985.

(6) Véase TERÉS, E.: Materiales para el estudio de la toponimia Hispanoárabe. Nómina fluvial, Madrid, 1986, donde estudia exhaustivamente los derivados de *wādī* «río», aparentemente semejante a nuestro Algüeda. Nada tampoco en M. ASÍN PALACIOS: Contribución a la toponimia árabe de España, Madrid-Granada, 1944; E. MOREU-REY: Els nostres noms de lloc, Mallorca, 1983; C. BARCELÓ TORRES: Toponimia arábica del País Valencià. Alqueries y castells, Xàtiva, 1922.

(7) Al respecto de la presencia de constructores profesionales de qanats en Al-Andalus, es probable que Abd Allah ibn Yunus al-Muhandis («el ingeniero»), que construyó el complejo sistema de qanats de Marrakesh durante el reinado de Ali ibn Yusuf ib Tashufin (1107-1143), fuera de origen andalusí. Véase OLIVER ASÍN, J.: Historia del nombre «Madrid», Madrid, CSIC, 1959, p. 137-140.

Importancia de los aprovechamientos hidráulicos: el caso de Crevillente

Hay que resaltar la importancia de estos sistemas hidráulicos tradicionales, en la organización de la población de estos ámbitos semiáridos de montaña.

Un claro ejemplo de lo que decimos, es el municipio de Crevillente, situado al pie de la sierra que lleva su nombre. El cual ofrece una hidráulica rural clara, perfectamente adaptada a las condiciones naturales.

En esta, la posición de los principales manantiales surgidos a alturas medias organizan la distribución del hábitat: por encima de estos es escaso y aislado, aprovechando fuentes secundarias a través de las técnicas hidráulicas que hemos mencionado (pozo-alberca y pequeños qanats), o en su caso, aprovechando la escarrentía cíclica de la rambla (túneles de desagüe y caminos de agua); los cuales irrigan cañadas inconexas topográficamente, organizadas en terrazas o bancales. Por debajo de estas fuentes principales el hábitat se va densificando y se organiza según los ejes de distribución del agua, conducida a partir de un complejo y monumental sistema hidráulico: un largo qanat que descendía por el mismo lecho de la rambla de Crevillente bifurcándose en acequias (sequías), las cuales irrigaban cañadas, accionaban molinos y, finalmente, abastecían de agua a la población principal, situada en la ladera al pie de la montaña (Fig. 20).

Sabemos por la documentación medieval que la única agua disponible por el municipio de Crevillente era la procedente de la Fuente Antigua, situada a 3'5 km. al N.O. del pueblo, que era conducida, en principio, por una mina o qanat, hasta llegar al interior de la población a través de una sequía (Fig. 21).

Las primeras citas que tenemos de este sistema las recogemos de María Teresa Ferrer i Mallol (8):

> «Una de 3 de febrer de 1321, en la confirmació reial de la concessió a Llorenç Fritós, jurisperit d'Oriola, d'un saltant d'aigua a la sèquia de Crevillent, al costat de la muntanya, en el lloc dit Zahara, per a construir-hi un molí; una altra del 10 de setembre de 1361, en un manament de la reina al procurador d'Elx i Crevillent perquè fes reconstruir els molins destruïts pels castellans durant la guerra, ja que només n'hi havia un, el que ell havia fet prop de la porta de l'"Adarop", que havia de deixar de moldre quan els moros regaven les terres, perquè treballava amb la mateixa aigua, i no era suficient, per la qual cosa els moros havien d'anar a moldre a Elx. La darrera citació, del primer de febrer de 1385, es troba en una donació feta per l'infant Martí a Muhammad Abeaquel, lloctinent de l'alcaldi de Crevillent, de dues tafulles i mitja de terra situades a tocar de la porta del lloc, dita "Adarop", i limitant per la part inferior amb la sèquia i per la part superior amb un carrer».

En estas citas podemos observar, además, las graves dificultades y la tarea de reconstrucción que tuvo que soportar Crevillente para sobrevivir, tras la conquista cristiana y la guerra entre Castilla y Aragón. Con este fin se vuelve a rehacer el sistema hidráulico, alterando, en algunos casos, el frágil equilibrio colectivo de la aljama sarracena de Crevillente.

Estos textos deben completarse con otro muy posterior que muestra la continuidad del sistema. Son las observaciones de Cavanilles en el siglo XIX acerca de lo

(8) Les aljames sarraïnes de la Governació D'Oriola en el segle XIV, Barcelona, 1988, p. 93.

que representaba esta hidráulica rural (9):

> «Estas huertas, en cantidad de 100 tahullas, forman graderías, y se riegan con las aguas que nacen en los montes, cuyas entrañas creen los naturales ricas en depósitos ó rios considerables; y viendo las ventajas que produce el riego, quisieran extenderle á todo el término. Con este fin han taladrado montes, excavado canales subterráneos, y siguen sus ideas hasta encontrar manantiales. Muchos que parecen copiosos al descubrirse, se empobrecen muy pronto, huyendo al parecer las aguas para fatigar la constancia de aquellos hombres, que redoblando sus esfuerzos las persiguen hasta asegurarles. Así lo han hecho en varias partes del término, especialmente en la fuente principal, cuyos depósitos están ocultos en las entrañas del monte á 52 varas de su superficie, y á media legua de la villa. En este largo trecho están las costosas obras que hacen tanto honor á los de Crevillént. Desde la población empieza un canal sólido de mampostería que sigue media hora hasta encontrar la boca de la mina, atravesando ántes un barranco sobre un grande arco; la mina se prolonga por lo interior del monte 5984 palmos hasta el depósito natural del agua dulce; y á los 5128 se ve la confluencia de otro canal de 392 palmos que conduce á un segundo depósito ménos abundante».
>
> «Es muy laudable el zelo é industria de los que buscan fondos para emprender y perfeccionar obras tan útiles; pero mas laudables son aquellos que sin fondos las conciben y executan á expensas propias, como han hecho los de Crevillént. Miguel Francia de Guillém notó juncares y humedad en los barrancos distantes una legua al sudeste de la villa; vió vestigios de los encañados y excavaciones de los Moros en la fuente Marchante, y creyó posible descubrir aguas para regar algunas cañadas: comenzó sus trabajos, y consiguió hallar una corta porción, que conduxo desde el manantial á una balsa de 14 palmos de profundidad por un canal sólido de 240 varas, donde las acopió, para guiarlas despues por otro canal de 150 varas á los campos de riego. Animados con el exemplo de Guillém otros vecinos, aunque con ménos caudales, intentarón registrar las entrañas del monte, donde al parecer se ocultaban las aguas que burláron los trabajos porfiados de los Moros, y últimamente los de Guillém: hiciéron excavaciones profundas y una mina hasta dar con un manantial tan copioso, que excedia á la fuente principal. Fué indecible el gozo que produxo este hallazgo, pero duró solamente 37 dias, quedando al fin de ellos tan pocas aguas, que se necesitaban siete dias para llenar la balsa de Guillém, que este jamas habia podido llenar en ménos de un mes. Parece que la suerte que cupo antiguamente á los Moriscos, y en nuestros dias á Guillém y á sus sucesores, debia entibiar el ardor y deseos de hacer nuevas tentativas y descubrimientos; pero vemos lo contrario en Crevillént, cuyos vecinos porfian siempre y siguen sus ideas. En efecto, han emprendido otra mina, de la que tienen 1191 palmos, con nueve pozos ó respiraderos de 76 á 120 palmos de profundidad, y solamente les faltan 200 para llegar al manantial ó rio que ellos dicen; donde á la profundidad de 120 palmos apénas agujereáron la peña saltáron las aguas con tal fuerza, que subiéron y permanecen á 14 palmos de altura. Esperan ver muy presto coronadas sus fatigas, y bien recompensados sus sacrificios, prometiéndose aguas copiosas y permanentes para aumentar el riego y los frutos».

Las citas son extensas, pero merecen la pena detenerse en ellas: por una parte, se nos muestra lo que representan estos aprovechamientos, en virtud de la impor-

(9) CAVANILLES inspeccionó personalmente el sistema de Crevillente describiéndolo detalladamente en sus «Observaciones sobre la historia natural, geografía, agricultura, población y frutos del Reyno de Valencia», II, Zaragoza, CSIC, 1988, p. 274-279. En la actualidad es posible seguir el sistema hidráulico en algunos tramos, aunque, si no se toman prontas medidas para su consolidación, continuarán desprendiéndose de los bordes del lecho de la rambla nuevos tramos de galería, con auténtico peligro en el tramo que coincide la travesía a la sierra con la rambla.

tancia que tienen para la población, la organización del poblamiento y la transformación del ecosistema; y por otra, se nos advierte de como estos aprovechamientos se guian, casi siempre, por antiguos sistemas implantados y organizados socialmente «por los moros».

Origen y problemas de datación

Es difícil precisar la datación de estos sistemas hidráulicos con argumentos propiamente arqueológicos:

- El registro arqueológico superficial de los emplazamientos de hábitat plantea numerosos problemas derivados de las remodelaciones, desmontes y la potente erosión debida a las aguas torrenciales. Estas circunstancias provocan que, en la mayoría de los casos, se hallen las cerámicas de la última etapa de explotación.
- De igual manera, la anegación de los túneles de desagüe, y la fuerte erosión del lecho de la rambla que los deja a varios metros por encima de su nivel actual, nos permite únicamente entrever su antigüedad, dado que el avance de esta erosión depende tanto de la resistencia que ofrece el terreno como de la potencia y frecuencia de las avenidas.
- El sistema constructivo, tanto de pozos como de albercas y galerías, emplea técnicas utilizadas en época islámica, aunque hay que decir que estas técnicas, todavía son utilizadas en época gótica:
  - —Piedra encastada en obra de mortero: galerías de los qanats de La Algüeda y Crevillente.
  - —Cubiertas realizadas a partir de cimbras de cañizo: Qanat de La Algüeda. Un claro ejemplo de este tipo de cubrición lo podemos observar en la prisión del s. XII conservada en el Castillo de Guadalest.
  - —Empleo de capas protectoras de pintura almagra en los enlucidos de mortero: alberca «La Colorá» (Finca «La Palaya«) y Qanat de Crevillente. Este último además presenta muestras decorativas muy representativas del mundo islámico (10).

Sin embargo, todo nos lleva a pensar —los datos técnicos y morfológicos se acoplan perfectamente con los históricos— en una implantación árabe-bereber.

Es de sobra conocida, por una parte, la escasa incidencia del poblamiento romano de la zona; estando aún latente la importancia del poblamiento andalusí, acentuada por el amplio período cronológico que tiene este asentamiento en Crevillente y Albatera, aún después de la conquista cristiana.

A este respecto son significativas las citas de los geógrafos y literatos árabes:

- Al-Himyari, en el siglo XII, sitúa la ciudad (Madina) de Orihuela: a 12 millas de Murcia, 40 de Cartagena y 20 de Crevillente (Qarbalyan). De esta última

(10) ROSELLÓ BORDOY, G.: op. cit., p. 51.

población Al-Himyari, además de su cercanía y estrecha relación con Orihuela, menciona también cómo sus tierras están bien regadas, destacando, a la vez, sus numerosos olivares (11).

- Ibn Al-Abbar, un siglo después, vuelve a citar, como demarcación menor dependiente de la capital regional murciana, a un Al-Qirbilyani o de Qirbilian (12).

Posteriormente, dentro ya de la etapa de ocupación y conquista del Reino de Murcia por Castilla y Aragón, destaca de forma singular la existencia de un señorío musulmán, autónomo e independiente, gobernado por el *Ra'is* de Crevillente Ahmad Abu Dja'far, y poco tiempo después por su heredero y sucesor en el cargo Muhammad Ibn Hudayr (13), el cual es confirmado por Jaime II como «Justicia de todos los Sarracenos del reino de Murcia, desde Orihuela, Guardamar y Alicante hasta Beniopa (junto a Gandía)» (14).

Este poblamiento con impronta musulmana se perpetúa durante bastante tiempo. Una buena muestra de la larga pervivencia y el absoluto predominio de estas comunidades moriscas en torno a la zona que estudiamos, es la cita de 1579, extraída del memorial dirigido por la ciudad de Orihuela a Felipe II, contradiciendo las pretensiones de Callosa de segregarse de su jurisdicción (15):

> «Otrosi, que el dicho lugar se Callosa y otras aldeas de la dicha ciudad están situadas un quarto de legua, media legua, una legua y lo más largo quatro leguas de muchos lugares de moriscos, como son Redován, Coix, la Granja, Albatera, Crevillente, Azpe, Novelda y Elda con su valle y Avanilla, los cuales estan muy poblados de dichos moriscos».

Finalmente, observemos un dato de carácter demográfico digno de tenerse en cuenta. En 1609, año de la expulsión de los moriscos, Crevillente contaba con unas 400 familias descendiendo a raíz de la expulsión a 194 —unos 870 habitantes— (16).

En conclusión, los datos puntuales recogidos anteriormente de orden arqueológico, toponímico y documental, permiten deducir, como hipótesis de trabajo, que el despliegue original de esta tecnología y el papel decisivo que ha tenido en la modificación del ecosistema de las sierras de Albatera y Crevillente se iniciará a partir de la ocupación islámica medieval de la zona, que va a determinar, en este ámbito montañoso, unas formas de vida material acorde con lo que se conoce de la organización y de las estructuras de las comunidades rurales del mundo islámico medieval (17).

---

(11) GARCÍA ANTÓN, J.: «Las ciudades de Alicante durante el Islam», Historia de la Provincia de Alicante, III, 1985.

(12) EPALZA, M.: «L'Ordenacio del territori del País Valencià abans de la Conquesta, segons Ibn-Al-Abbar», Sharc Al-Andalus 5, 1988, p. 52.

(13) GUICHARD, P.: «Un señor musulmán en la España cristiana»: el Ra'is de Crevillente (1243-1318)», Alicante, 1976.

(14) ESTAL, J.M. del: «Vasallaje del señorio musulman de Crevillente a Jaime II de Aragón», Sharc Al-Andalus 3, 1985, p. 87.

(15) VILAR, J.B.: «Callosa de Segura (Alicante) en la coyuntura de 1579».

(16) ROSELLÓ VERGER, V.M.ª: Geografía de la Provincia de Alicante, 1978, p. 577.

(17) Respecto a las constantes que definen la organización de estas comunidades en estos ámbitos. Véase M. BERTRAND y P. CRESSIER: op. cit., p. 578.

FIG. 1.—Túnel de desagüe en gran parte anegado por la fuerte corrosión de la Rambla de San Cayetano (Finca «La Molineta»).

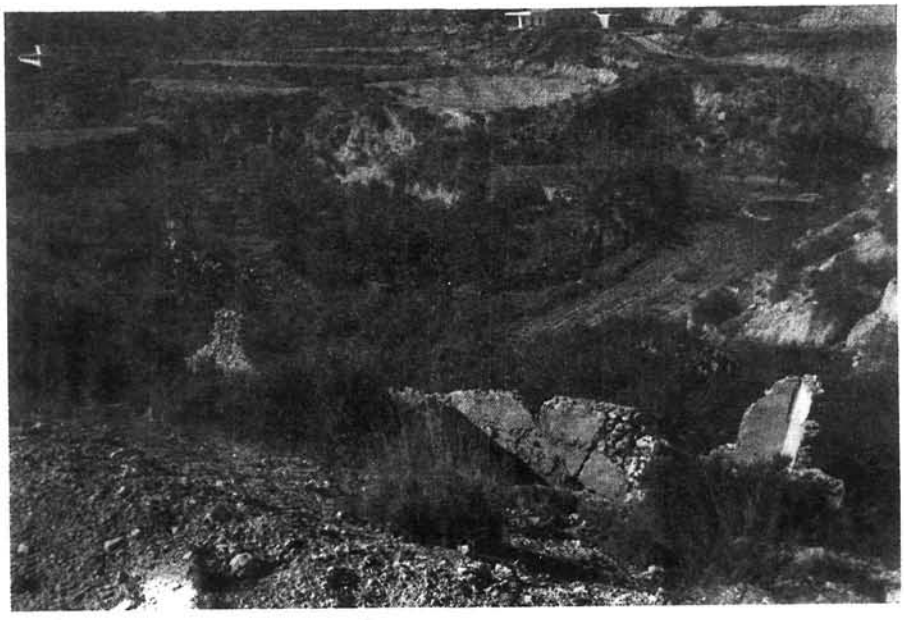


FIG. 2.—El despoblado de la Finca «Las Parretas» (Crevillente).

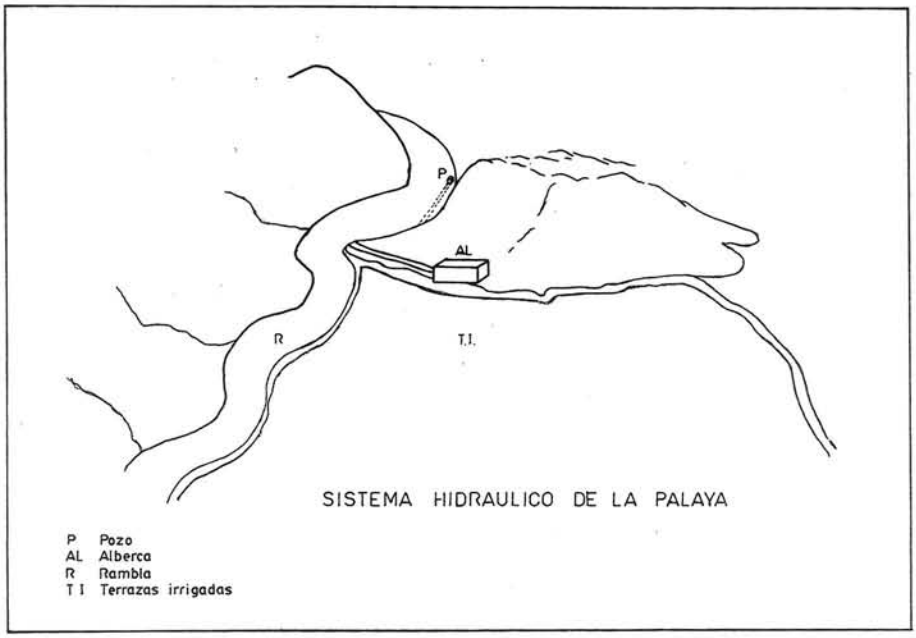


FIG. 3.—Sistema hidráulico de la Finca «La Palaya» (Crevillente)

FIG. 4.—Pozo artesiano. Finca «La Molineta» (Crevillente).

FIG. 5.—El «Oasis» de La Algüeda. Vista aérea de 1976.

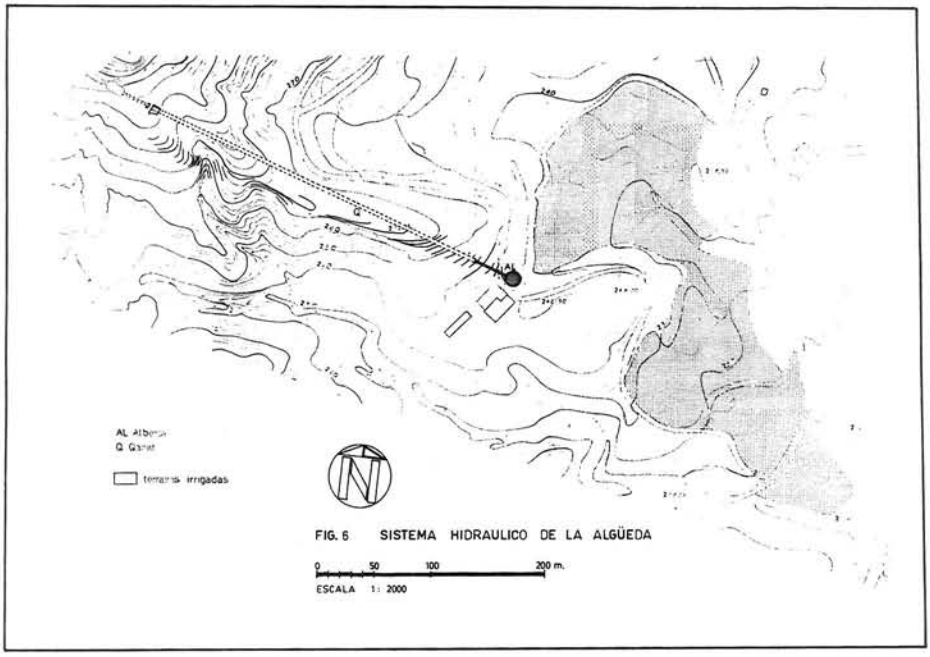


FIG. 6.—Sistema hidráulico de «La Algüeda» (Albatera).

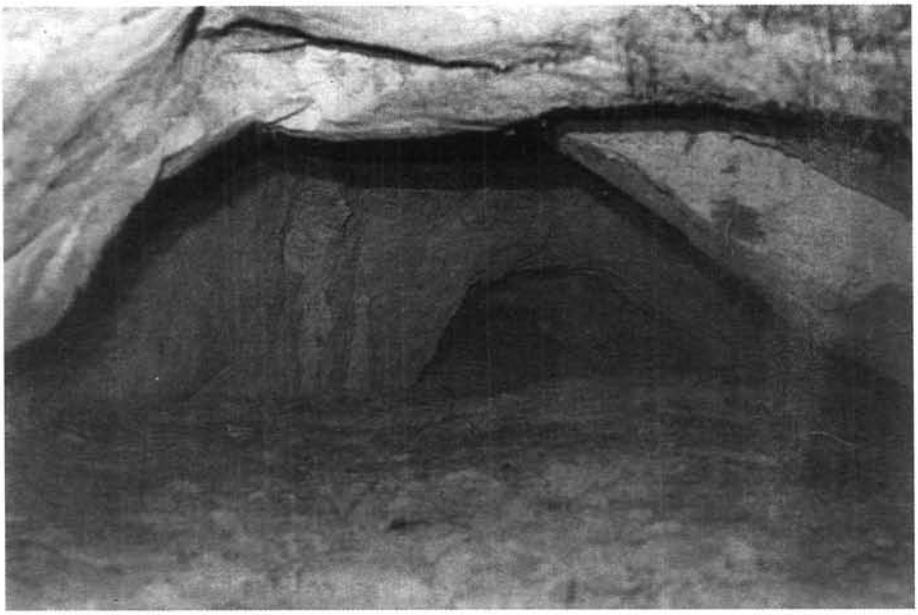


FIG. 7.—Tramo inicial de galería de drenaje excavado en la roca.

FIG. 8.—Comienzo del tramo intermedio de galería, configurado a partir del refuerzo de las paredes de la mina.

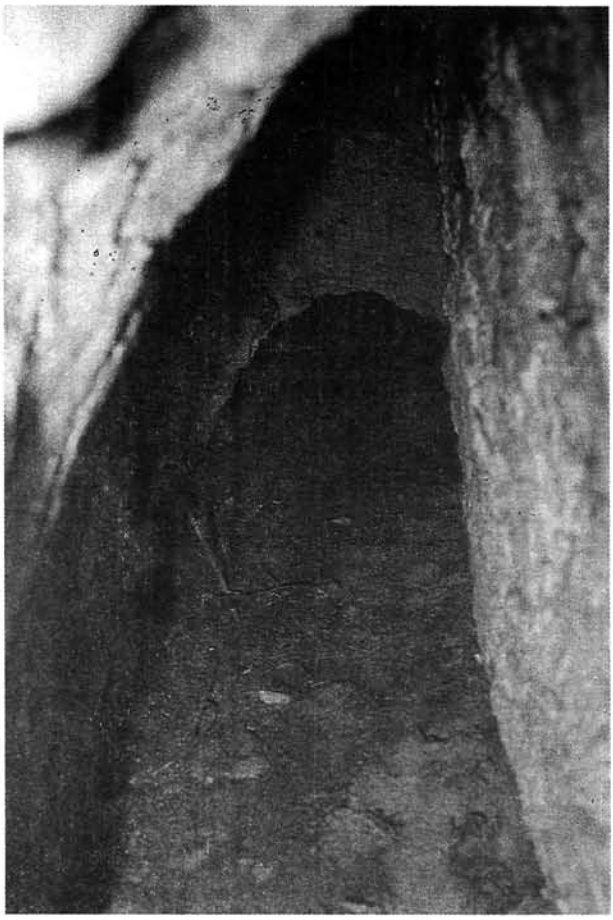


FIG. 9.—Otro aspecto de la galería en su tramo intermedio muy anegado

FIG. 10.—Un nuevo detalle donde se puede ver la impronta de la cimbra de madera que se utilizó para construir la cubierta.

FIG. 11.— Comienzo de la galería de drenaje en su trayecto más amplio. Se puede ver el entronque con el tramo de galería intermedio y la nueva forma de la cubierta realizada a partir de una cimbra de cañas.

FIG. 12.—Corte de la galería producido por el torrente.

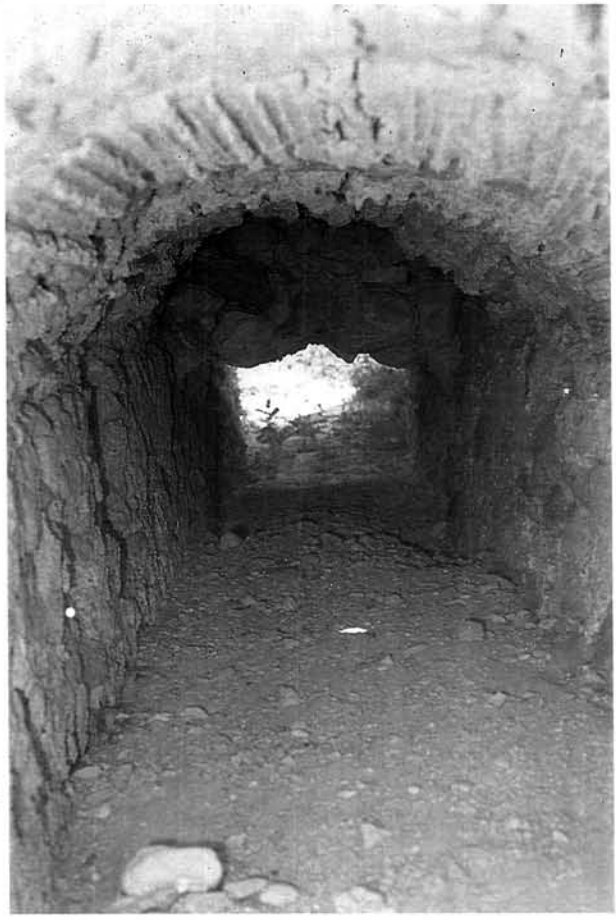


FIG. 13.—Otro aspecto en el que se puede ver el reforzamiento de la cubierta.

FIG. 14.—La galería de drenaje atravesando el lecho del torrente actual, en primer término se puede observar el reforzamiento de las paredes.

FIG. 15.—Aspecto de la galería reconstruida con mampostería recogida con yeso.

FIG. 16.—Pozo de ventilación de sección circular.

FIG. 17.—Alberca reguladora de sección circular.

FIG. 18.—Detalle de la disposición del espacio irrigado.

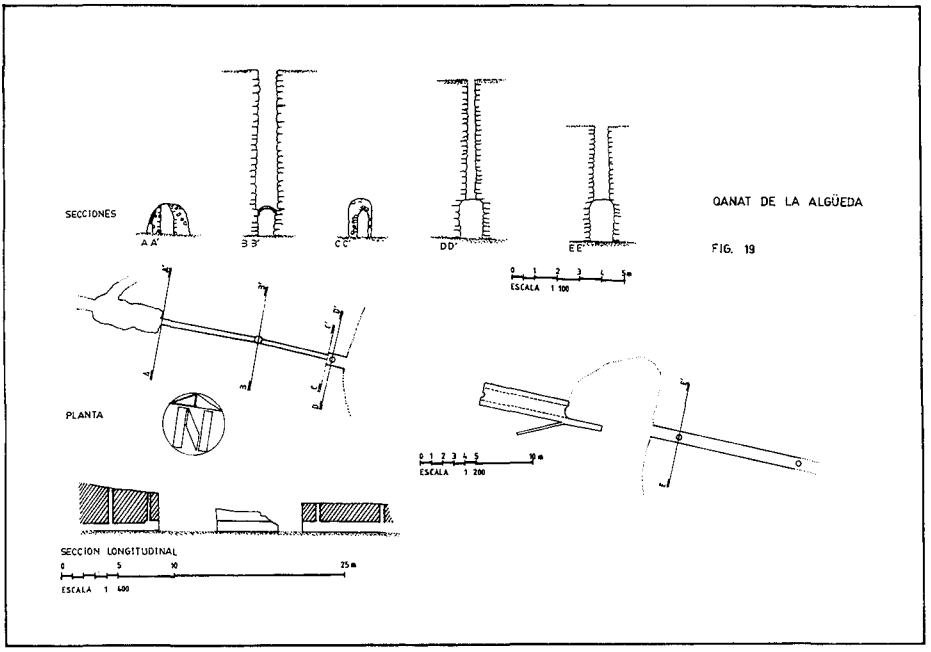
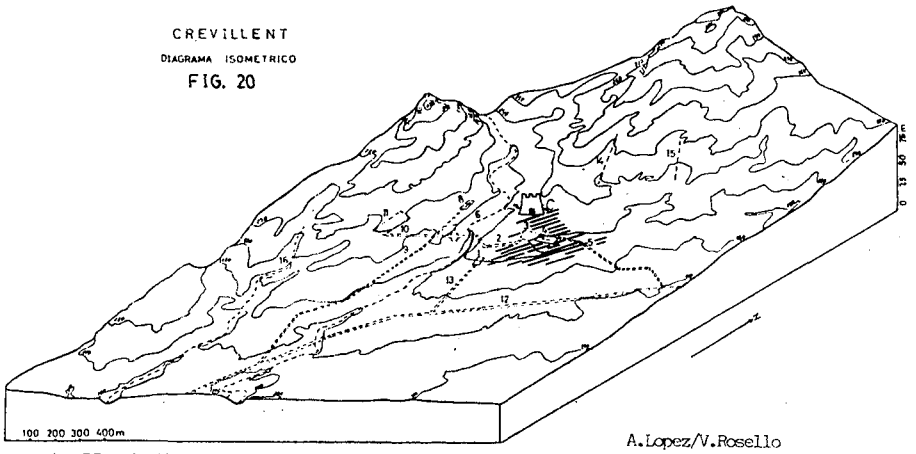


FIG. 19.—Qanat de La Algüeda.



C CASTILLO (Desaparecido)
EMPLAZAMIENTO MEDIEVAL

Crevillent (Bajo Vinalopó).—Representación en relieve del emplazamiento. 1, Mercado de abastos; 2, Calle Generalísimo; 3, Plaza de los Mártires; 4, Iglesia parroquial de Belén; 5, Calle Sagrado Corazón; 6, la Rambla; 7, Plaza Chapí; 8, Iglesia de la Santísima Trinidad; 9, Calle Santísima Trinidad; 10, Calle San Sebastián; 11, Paseo del Calvario; 12, Carretera Alicante-Murcia; 13, Calle Virgen del Pilar; 14, Calle Angel; 15, Calle Virgen de la Salud; 16, Rambla de Ponent.

FIG. 20.—Croquización panorámica de la villa medieval de Crevillente.

FIG. 21.—La «Font Antiga» de Crevillente bordeando en su tramo medio el lecho de la rambla. En el fondo bloque desgajado.

• • • • •

Estando en imprenta este artículo, llegó a nosotros el artículo publicado por M. Barceló, M.ª A. Carbonero, R. Martí, G. Roselló-Bordoy: «La Font Antigua». En este estudio se establece una nueva lectura arqueológica de los restos medievales de la «Font Antigua» de Crevillente, identificándose captaciones distintas que dan lugar a galerías de drenaje también distintas, en cuyo caso habría que hablar mejor de «sistemas de qanats».

*Mi agradecimiento a Miguel Joye y Gerarda de Jayer por su amable colaboración y por haber conservado el «Oasis» de La Algüeda. También agradecemos a José Mora, Eduardo de Gea, Pascual Mora y Joaquín García, su ayuda; sin la cual no hubiese podido realizar este trabajo.

LES COLLECTIONS D'OEUVRES D'ART DU METAL EMAILLE HISPANO-MUSULMAN DANS LES MUSEES MONDIAUX HORS D'ESPAGNE

Por
VALÉRIE GONZALEZ

La réputation des Musulmans d'Espagne en matière d'art somptuaire n'est certes plus à faire, mais il n'en demeure pas moins utile de dénicher les exemples concrets qui l'attestent. Il est en particulier une technique d'art du métal savante, l'incrustation d'émaux polychromes, dans laquelle les ateliers auliques excellèrent et qui permit aux exigeants souverains d'Al-Andalus de se constituer de fabuleuses panoplies aussi riches que raffinées (1). De cette production islamique ibérique originale subsiste un échantillonage conséquent qui compte de véritables chef-d'oeuvres. La pièce la plus célèbre et la plus représentative, en raison de sa qualité artistique remarquable et du mythe qui auréole son ancien possesseur et commanditaire, est l'épée du dernier Sultan de Grenade, Boabdil, conservée au Musée de l'Armée de Madrid. L'Espagne possède un certain nombre de ces objets émaillés musulmans, disséminés dans les divers lieux de conservation de son territoire, tels que les bijoux et éléments de harnachement de cheval du Musée National Archéologique, de l'Institut Valencia de Don Juan et du Musée Lazaro Galdiano de Madrid, où l'épée mauresque de la Réal Arméria de la même ville et celle du Musée San Telmo de San Sebastian. Mais force est de constater que les collections espagnoles ne peuvent à elles seules donner l'ampleur —qui fut considérable— de l'art d'émailler sur métal en Andalus. En effet, une prospection scrupuleuse dans différents musées extérieurs à la péninsule ibérique révéla de somptueux ornements masculins et féminis, de valeur artistique au moins égale à celle de l'épée du Sultan (citée ci-dessus) pour certains,

(1) Conférer: V. GONZÁLEZ: «L'émaillerie cloisonnée dans Al-Andalus», in *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée,* Aix-en-Provence, n.° 40, 1985, p. 55-73.

et mit en lumière la réelle portée historique de la technique dans l'histoire des arts industriels hispano-musulmans (2).

Ainsi, le matériel archéologique le plus ancien qui prouve la pratique de l'émaillerie dès les débuts de l'existence de l'Etat musulman en Espagne, se trouve aux Etats-Unis d'Amérique. Cet état de fait valut que, communément, l'on occulta une grande partie de l'histoire de cet art pour ne s'intéresser qu'à sa phase ultime, correspondant au règne nasride (3).

Les emaux du Califat de Cordoue (316-317/929-421-422/1030). Walters Art Gallery, Baltimore

De beaux émaux cloisonnés sur or attestent que l'émaillerie s'est introduite et développée dans la métallurgie d'Al-Andalus au moins dès la restauration syrienne omeyyade. Ils sont conservés à la Walters Art gallery de Baltimore, sous le numéro d'inventaire 57.1596 (1-45). Ils font partie d'un lot de 45 élémets de bijoux d'or qui proviendraient, selon le musée, de Madīnat al-Zahrā, et qui dateraient du 10ème siècle. Ils consistent en une petite étoile, de deux centimètres environ, et un croissant de lune, de taille à peu près similaire. Sur la première, l'émail apparaît sous forme d'une pastille rapportée au centre, ornée d'un motif d'oiseau; sur le second, il recouvre toute la plaque et était lui-même destiné à être inséré sur une plaque plus grande, vraisemblablement sur une des boucles d'oreille discoïdales du même lot, flanquée d'un croissant de lune central évidé. Ces divers éléments soit entraient dans des parures, soit étaient cousus au tissu de riches vêtements d'apparat. La facture de l'émail, extrêmement fine, minutieuse et délicate, signale un art consommé. Ainsi, les Omeyyades d'Espagne, avec les Fatimides d'Egypte qui fournirent une émaillerie comparable à celle de ces derniers, apparaissent, d'après les témoignages artistiques conservés, comme les premiers producteurs d'émaux sur métal du monde arabo-musulman au Moyen-Age.

Il ne subsiste pas de matériel sûrement daté de l'époque suivante des règnes des Taifas, indiquant la continuité de la technique après la chute du Califat cordouan. Cependant, une paire de boucles d'oreille émaillées musulmanes, de provenance inconnue, pourrait bien s'intégrer à l'art des hispano-omeyyades. Le seul indice possible permettant de suivre, peut-être, l'évolution de l'émaillerie en Andalus sans interruption sous les Taifas, ne se trouve pas non plus dans un musée espagnol, mais au Métropolitan Museum de New-York.

Boucles d'oreille émaillées musulmanes-Espagne? Metropolitan Museum of Art, New-York

Ces belles boucles d'oreille émaillées cloisonnées sur or, sont situées, sous ré-

---

(2) Ce travail fut effectué par moi-même et se trouve développé et argumenté dans ma thèse: «Origine, développement et diffusion de l'émaillerie sur métal en Occident Musulman», Université de Provence I, Mai 1989, 2 vol., 712 pages.

(3) Deux historiens seulement parlent de cette ancienne production sans que leurs affirmations n'aient trouvé d'échos auprès des auteurs intéressés de près ou de loin par la question: CHAUNCEY-ROSS (M): «An Egypto-arabic cloisonné enamel» in *Ars Islamica,* n.° 7, 1940, p. 165-167; HILDBURGH (W.L.): *Medieval spanish enamels,* Oxford, 1936.

serves toutefois, au XIème siècle par M. JENKINS (4). Elle souligne le rapprochement technique et stylistique avec des boucles fatimides de même époque, mais ne parle pas de celles d'Espagne omeyyade qui leurs ressemblent également. Il s'agit en fait d'un prototype de parure discoïdale, pourvu d'un décor émaillé rapporté en forme de croissant de lune. Il est représenté dans le lot de Madīnat al-Zahrā de Baltimore (mentionné plus haut) et plus abondamment dans le matériel fatimide. A regarder de près, tout en faisant montre d'une indéniable originalité laissant planer le doute, ces boucles du Métropolitan Museum offrent maints traits communs avec les émaux andalous : la palette ainsi que les motifs en forme de coeur à palmette étoilée à l'intérieur du croissant, semblent s'y référer. La composition graphique en particulier, complexe, ne rencontre aucune similitude stylistique en dehors du cadre artistique de l'Andalousie musulmane (5).

Après les règnes de Taïfas, le créneau temporel des empires hispano-berbères s'avère être pareillement comblé par un unique témoin dont la datation est fiable: une somptueuse paire de boucles d'oreille du 12ème siècle, exposée au Musée National du Koweit.

Boucles d'oreille émaillées d'Espagne almohade (6ème, 7ème siècles/12ème, 13ème siècles). Musée National, Koweit

La technique d'émaillage utilisée pour l'ornementation de ce joyau est la même que pour les parures précédentes, le cloisonné sur or; en revanche, la morphologie et le répertoire graphique diffèrent. Le thème des émaux procède de l'écriture arabe cursive qui effectivement apparaît en Andalus au 12ème siècle. Les caractères denses et fortement ondulés, formulent la sourate CXII du Coran proclamant l'unicité de Dieu (6). Un cadre géométrique rigide, qui est la structure même de la boucle, emprisonne ce décor calligraphié agité et foisonnant, dans le pur style almohade, à la manière par exemple du décor des monnaies de la même période.

L'Espagne possède un élément de bronze que l'on pourrait éventuellement ranger dans la même époque. Il s'agit d'un petit passe-courroie garni d'émail champlevé, d'usage courant, dont la qualité n'a cependant rien de comparable avec les bijoux ci-dessus. En revanche, les collections espagnoles deviennent bien plus conséquentes en ce qui concerne l'émaillerie du Royaume de Grenade consécutif à la débacle des Almohades dans la péninsule. Pourtant, bien des chefs-d'oeuvres de l'émaillerie andalouse nasride ne peuvent être admirés en Espagne mais à l'étranger. C'est pourquoi un recensement sérieux s'impose pour restituer sa véritable envergure à cet art tardif.

---

(4) M. JENKINS donne un petit commentaire sur ces bijoux dans le catalogue d'une exposition qui eut lieu au Métropolitan Museum of Art: JENKINS (M) et KEENE (M): *Islamic Jewelry in the Metropolitan Museum of Art,* New-York, M.M.A., 1983, p. 76.

(5) Dans le présent article, le propos n'est pas d'argumenter longuement sur l'esthétique des objets cités. Signalons que ces remarques peuvent être par ailleurs amplement développées et étoffées.

(6) Les boucles d'oreille du musée du Koweit sont magnifiquement reproduites dans le catalogue de l'exposition sur les trésors de l'Islam au Musée Rath de Genève: *Trésors de l'Islam,* Genève, Musée rath, 1985, p. 344.

Les emaux du royaume de Grenade (628-629-897-898/1231-1492) Metropolitan Museum of Art, New-York ; Walters Art Gallery, Baltimore; British Museum et Victoria and Albert Museum, Londres ; Kungstgammlungen Museen, Kassel ; Musée du Louvre et Cabinet des Medailles, Paris

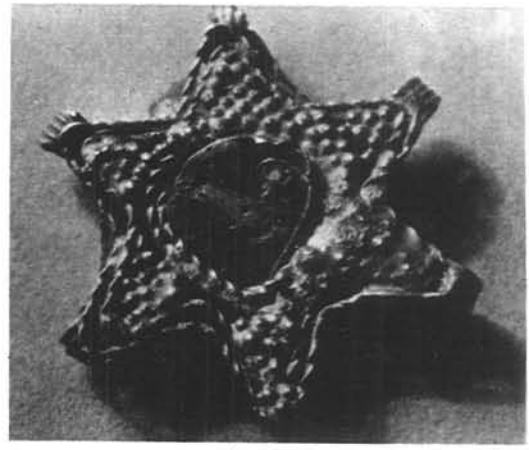
Les musées hors d'Espagne cités dans le titre ci-dessus, renferment tous des pièces uniques pour leur qualité artistique remarquable et certaines pour leur rareté. A ce titre, le Metropolitan Museum est le plus riche. Dans le domaine de la bijouterie, ses vitrines et ses réserves comptent une ceinture complète en velours et cuivre cloisonné, et des colliers émaillés sur or filigrané d'un raffinement nettement supérieur à celui des parures de même type exhibées au Musée National Archéologique de Madrid. Parmi ces bijoux du musée américain, se trouve notamment un pectoral, le plus sophistiqué et connu du genre classique grenadin à lourds pendentifs et à bobines (qannuta). En outre, il contient à lui seul un concentré des données esthétiques de l'art de la parure nasride, avec ses différents aspects iconographiques et ses contradictions plastiques. En matière d'équipement militaire, le Metropolitan Museum possède une très belle paire d'étriers couverts d'émaux champlevés, des médailles de harnachement de cheval et une épée mauresque émaillée, fortement remaniée, qui ne rivalise pas en perfection avec la fameuse arme de Boabdil du Musée de l'Armée de Madrid. Mais le clou de sa collection est une pièce exceptionnelle dont aucun autre musée du monde ne donne à voir l'équivalent. Il s'agit d'un casque de type européen dit «salade», en acier doré à la feuille, incrusté sur toute la surface d'émaux cloisonnés sur argent d'une très grande finesse, en forme de pastilles, gouttes et cartouches alternés, et rehaussé par endroit d'écritures arabes niellées. Cet objet, à la fois magnifique et insolite, constitue une démonstration fort significative de l'art de l'armement d'apparat à l'époque du Royaume Grenadin. Notamment, le mélange des sources européennes chrétiennes et musulmanes y est clairement lisible.

C'est un talisman émaillé cloisonné, en forme de boîte contenant des feuillets couverts d'inscriptions coraniques, qui fait la richesse du matériel grenadin de la Walters Art Gallery de Baltimore. Il est le seul bijou prophylactique nasride connu monté de la sorte, à la façon des cassolettes de colliers préservatifs du Maghreb contemporain. Un très beau pommeau d'épée, flanqué d'un disque orné d'émaux cloisonnés, fait également partie de ce matériel.

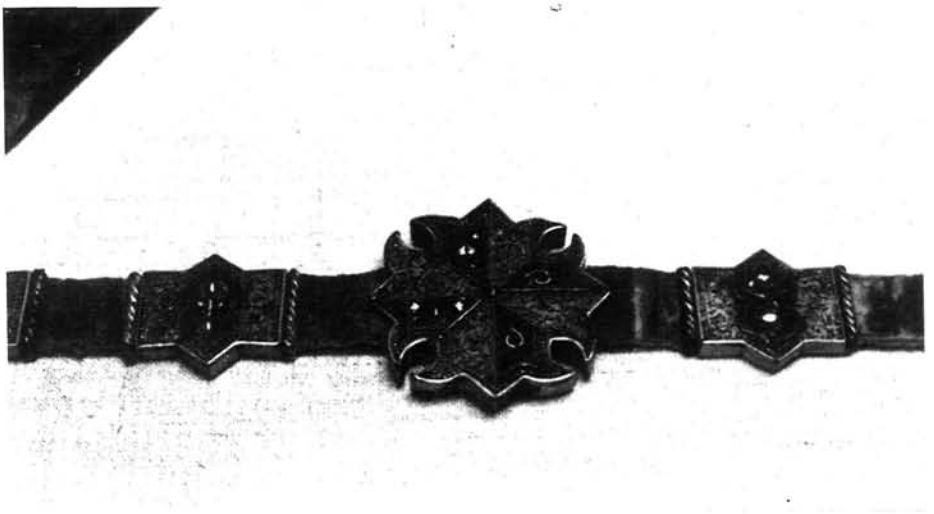
Les pièces des deux musées londoniens ne sont pas moins dignes d'intérêt. Avec celle du Metropolitan Museum, la ceinture émaillée du British Museum, à peu près semblable au niveau de la structure et des décors, compose tout l'échantillon subsistant de la production grenadine de ce type d'ornement. A priori, il n'en existe pas, dans leur intégralité, en Espagne. Heureusement, ces deux exemplaires subsistent pour nous montrer que cet élément particulier de la parure des Nasrides faisait autant l'objet d'un soin et d'une recherche artistiques que les joyaux pour les femmes, et les armes pour les hommes. Quant au Victoria and Albert Museum, on peut y admirer de superbes cloisonnés sur or formant d'élégants dessins sur une frette d'épée mauresque, disparue, qui devait être aussi richement ornée que celle de Boabdil.

Le musée de Kassel s'illustre également par une admirable épée de la même série, la plus belle avec cette dernière, suivie de très près par une autre conservée au Cabinet des Médailles de Paris.

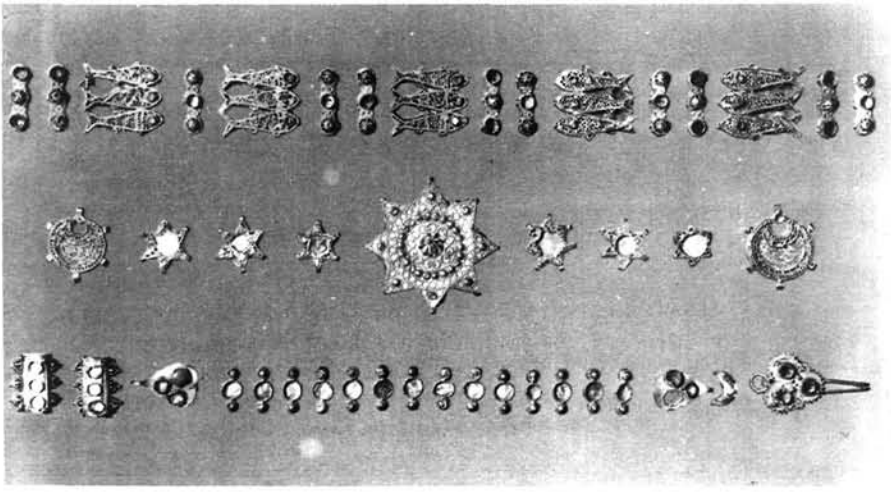
Casque nasride - Émail cloisonné sur or et argent plaqués sur acier - 15e siècle - Grenade. METROPOLITAN MUSEUM OF ART - NEW YORK. Don de la «Vicent Astor Foundation». N.°: d'inventaire 1983413. Clichés de V. GONZÁLEZ.



Élements d'un lot de bijoux hispano-omeyyades. Émail cloisonné sur or. 10e siècle. Madınat al-Zahrā (Cordue). WALTERS ART GALLERY OF BALTIMORE (USA). N.°: d'inventaire: 571596. Clichés V. GONZÁLEZ.
A: croisant de lune, dimensions: 1 cm. environ.
B1 et B2: étoile et médaillon central circulaire émaillé, dimensions: 2 cm. environ.



Ceinturon nasride. Émail cloisonné sur bronze doré et velours-15e siècle. Grenade. METROPOLITAN MUSEUM OF ART - NEW YORK. N.°: d'inventaire: 17190962. Cliché V. GONZÁLEZ.



Lot de byjoux hispano-omeyyades. Or et émail cloisonné et gemmes. Madınât al-Zahra (Cordue). 10e siècle. WALTERS ART GALLERY OF BALTIMORE (USA). N.°: d'inventaire: 571596. (45 éléments).

Enfin, citons une amulette d'argent en forme de reliure de Coran, «kitāb», conservée au Musée du Louvre. Ce type d'objet sacré est très peu représenté puisque, en dehors de cette amulette, il ne reste que le talisman de la Walters Art Gallery.

Nous constatons que le panorama de l'emaillerie sur métal en Andalus serait bien incomplet si nous devions nous en tenir à ce que l'Espagne seule comporte dans ses lieux de conservation et, certes, il le demeure en raison des collections particulières inaccesibles ou dispersées avec le temps, et des secrets de musées inviolés. Considérons plutôt ce travail toujours inachevé, à la merci d'une surprise, jetant un peu plus de lumière sur la question sans la faire tout à fait.

ORAN DANS LA LITTÉRATURE ESPAGNOLE: XVI-XVII-XVIII SIÈCLES

Por
AHMED ABI-AYAD

L'Algérie toute entière est mobilisée pour interroger son Passé. Le processus de la recherche historique engagé dans les différentes villes à travers tout le territoire, montre bien sa préoccupation pour une meilleure et authentique connaissance des principaux évènements qui ont marqué son histoire, dans le but d'une véritable écriture de l'Histoire de l'Algérie.

Les nombreux colloques nationaux et internationaux tenus ces dernières années dans notre pays et notamment ceux de cette année à Alger, Djidjell, Mascara, etc., sur:

> «Les sources italiennes pour l'Histoire d'Algèrie».
> «Djidjell: Histoire et Vestiges».
> «Hommage au 153° Anniversaire de la Bataille de la Mactaâ», dénotent, on ne peut mieux, cet objectif fondamental de notre pays.

Oran, elle aussi, a tenu plusieurs séminaires de cette envergure. Rappelons à titre d'exemple, celui de 1982 sur «Les sources espagnoles pour l'Histoire de l'Algèrie», qui a permis plutard, aux hispanisants de l'Université d'Oran, de rapatrier une importante documentation archivistique des différentes bibliothèques de Madrid, relative à la présence espagnole à Oran.

Aujourd'hui, de nouveau, Oran se voit attribuer tous les honneurs, les privilèges et l'attention de tout le monde, grâce au Maoussem Sidi-El-Houari, qui, institutionalisé chaque année, va redorer le blason de son histoire et faire frémir de ses souvenirs les historiens, chercheurs et habitants de la ville.

Mon sujet, bien que littéraire, se base essentiellement sur quelques aspects de l'histoire évenementielle de la présence espagnole à Oran, et je dois, pour cela, rappeler les évènements les plus déterminants, puisque nombreux sont les écrivains du XVI, XVII et XVIII, qui ont dédié des oeuvres poétiques et dramatiques concernant cette occupation, dans le but de louer, d'une part, ces grandes expéditions et figures

héroiques espagnoles, et d'autre part, de relever la terrible situation dans laquelle vivaient les soldats.

En fait, l'aspect évoqué ici, touche uniquement la période espagnole de l'histoire d'Oran, qui à mon sens, revêt un espace vaste et trés important de l'Histoire de l'Algèrie.

Permettez moi, à cette occasion, de remémorer une impression trés chére à l'enfant d'Oran, qu'était Emmanuel Robles (1), et qui semble caractériser la ville d'Oran à ce moment là:

> «La même joie, toujours neuve et légère, bondit en moi chaque fois que je retourne à Oran, chaque fois que mon regard, du plus loin distingue enfin la crête de Santa Cruz et son vieux for espagnol, roux et trapu comme un lion couché» (2).

Ainsi, ce Maoussem Sidi-El-Houari, nous fait partager la même joie, mais avec un regard braqué davantage sur cette remarquable personnalité religieuse, Sidi-El-Houari, patron d'Oran, qui se perpétue dans la mémoire des Oranais avec une fierté inegalable.

Oran à l'époque de Sidi-El-Houari avait connu un essor et un aspect de grande cité.

L'historien Álvarez Gómez l'a décrit avec ses 6 milles maisons, ses mosquées splendides, ses écoles comparables à celle de Cordoue, Séville et Grenade, ses thermes renommées et ses beaux édifices publics.

C'est en mai 1509, qu'Oran tomba aux mains des Espagnols, qui, d'ailleurs, tenaient Mers-El-Kébir depuis quatre ans.

Cette victoire revient au Cardinal Francisco Ximenéz de Cisneros, qui avait respecté et réalisé la clause du Testament laissé par la Reine Isabelle la Catholique en 1504, concernant l'Afrique du nord:

> «Je prie et je demande á la princesse ma fille et au prince son mari, qu'ils obéissent aux commandements de la Sainte Mére Eglise et qu'ils aient le plus grand zéle et devoir pour la défendre et la protéger, et de poursuivre sans relâche la conquête de l'Afrique, pour la foi contre les infidéles» (3).

Il est utile de rappeler ici, qu'au XVI et XVII, Alger, grande cité maritime, se présentait comme une capital méditerranéenne. Son essor économique, sa position stratégique et sa grandeur politique la rendaient célèbre et faisaient d'elle la place forte de l'Afrique du Nord.

Devant l'impossibilité de conquérir et d'anéantir la puissante Alger, et l'acharnement de l'Espagne, gardienne de la Chrétienté, à vouloir étendre son royaume en terre africaine, les Européens essayérent, tour à tour, la conquête des autres places fortes de l'Algérie, en l'occurence, Bougie, Bone, Djidjell et bien sûr Oran.

C'est ainsi, que les Espagnols occupérent Mers-El-Kébir d'abord et ensuite Oran,

---

(1) ROBLES, Manuel: Français d'origine espagnole, a vécu longtemps à Oran. Oeuvres: *Jeunes saisons, Saisons violentes,* «Cervantes à Oran» in *Simoun.*

(2) Id., *Jeunes saisons,* ed. Baconnier, 1961.

(3) GALINDO DE VERA, León: «Conquista de los españoles en Oran» in *RHA,* pàg. 218-219.

qui comprenait un territoire délimité à l'Ouest par Cap Falcon, à l'Est par Kristel et la pointe de la grande Sebkha de Misserguin au Sud, prés de l'Arbaâl, où ils avaient construit un fortin sur la route de Tlemcen.

Il est évident, que selon le voeu d'Isabelle, cette occupation à caractére religieux avait pour objectif également de contrôler les corsaires algériens qui trafiquaient sur les côtes de l'Andalousie et du Levant.

Mais, selon l'avis de l'Historien Paul Jacquelin, «cette occupation ne constituait jamais une base de départ, en vue d'une conquête du pays tout entier, et les Espagnols n'eurent jamais non plus la volonté de s'y installer en colonisateur» (4).

Ce qui est à mon sens faux, car durant toute la période d'occupation les Espagnols, obstinés à y rester, n'avaient jamais connu un seul moment de répit devant les continuelles hostilités et sièges des Oranais. Accablés par la fain et la misère, les soldats vécurent dans leurs places fortes sur un perpétuel qui-vive, mal ravitaillés, sans cesse harcelés par les autochtones et souvent soumis à des sièges rigoureux comme celui de 1563.

D'ailleurs, Cervantes, illustre écrivain espagnol, captif à Alger durant 5 ans et résident d'Oran à cette époque là, s'était inspiré de ces évènements historiques pour écrire sa comédié *Le vaillant Espagnol.*

Dans l'un des extraits de son oeuvre, acte I, scène III, Cervantes met en valeur le côté misérable et déprimant des soldats espagnols qui souffraient de fain régulièrement et dont il était le véritable témoin: «les soldats étaient trés mal accoutrés, avec l'épée sans fourreau, maintenue par une lisiére de drap et les pendants de ceinturon sont en corde».

Les soldats n'avaient pas de quoi manger à leur fains, le ravitaillement se faisait irréguliérement et Cervantes a dû voir cette terrible situation, lors de son passage à Oran, où tous ces pauvres diables sont réduits à solliciter la bienveillance des riches et des étrangers.

Ainsi, comme on le constate, lors de la première occupation, à l'époque de Cervantes, l'armée espagnole vivait dans un embarras total mélé de vicissitudes et de misére à ne pas finir.

Toutes ces péripéties belliqueuses ont été en partie relatées par Cervantes, qui a souligné évidemment le côté héroique de certains chefs espagnols tel que le Comte Alcaudete, gouverneur d'Oran de 1534-1558. Dans son oeuvre, l'auteur joint l'imaginaire au réel: «des faits réels mélés à des faits imaginaires» disait Cervantes en se référant à sa piéce. Ce grand écrivain a mis en scéne les personnages importants de ce siège historique, dont il a connu au moins l'un d'entr'eux, lors de son séjour à Oran en mai 1581. Il s'agit de Martín de Córdoba, défenseur de Mers-El-Kébir, dont le pére avait péri au désastre de Mostaganem.

Un vers de son eouvre *Le vaillant espagnol,* se référe directement à ces faits, lorsque Don Alonso envoie son jeune frére Martín prendre le Commandement de Mers-

(4) JACQUELIN, Paul: «Les espagnols à Oran» in Simoun.

El-Kébir il dit: «j'ai foi dans son énergie. Il doit vaincre celui, qui à Mostaganem a vaincu son pére» (5).

D'autres références topographiques apparaissent dans le texte, telles que «cierro de los leones» l'actuelle Montagne des Lions, Canastel, Mostaganem, Mers-El-Kébir, etc., etc.

De son abondante production littéraire, Cervantes nous a légués d'autres oeuvres en souvenir de sa présence en Algérie:

La vie d'Alger 1584
Le captif 1589
L'histoire de la captivité 1590
Les prisons d'Alger 1615

Dans ces piéces, Cervantes évoque essentiellement deux thèmes assez révélateurs de son séjour à Alger, durant 5 années.

Il s'agit de sa captivité et des intrigues amoureuses qui se tissaient, tantôt entre Musulmans et Chrétienes, tantat entre Chrétienes et Musulmanes. En plus de ces thèmes fondamentaux, Cervantes nous donne beaucoup d'informations topographiques et sociologiques sur l'Algèrie. Il parle de Bougie, Cherchell, d'Alger et bien sûr d'Oran, qui retient à présent notre attention.

Dans sa comédie *Le traitement d'Alger,* en faisant allusion à sa 4.° t entative d'évasion, Cervantes nous parle successivement des fleuves, Azafran, Hiqueznaque prés de Mostaganem, de Cherchel ainsi que du plateau sur lequel repose Oran. C'est en ces termes qu'il le dit:

Il ya d'ici à Oran soixante lieues.
Je sais que je dois traverser premiérement
deux fleuves, l'un appelé
fleuve de Azafran qui se trouve juste là,
l'autre, celui de Hiznaque qui est loin
prés de Mostaganem, et à la main droite
se dresse la grande vallée
et la montagne qui constitue le siége
sur lequel Oran dresse la tête (6).

Toutes ces informations que nous fournit Cervantes, relèvent des connaissances personnels acquises lors de sa captivité à Alger ou de son séjour à Oran, et constituent pour nous Algèriens un document trés intéressant, soit pour l'étude de la société Algéroise du XVI° siécle, soit pour l'étude de certains évènement historiques afférents à l'histoire d'Oran.

D'autres renseignements sur Oran se trouvent dans son fameux livre *Don Quichote de la Manche.* Dans la chapitre XVII de la 2.° partie, Cervantes parle des fameux lions d'Oran, qui tirent leur nom de la Montagne des Lions et que tous les Oranais connaissent pour y avoir séjourner les fins de semaine.

---

(5) CERVANTES, Miguel: *El gallardo español,* C.C. Madrid.
(6) Id., *Tratos de Argel,* C.C. Madrid, 1584.

Dans cette scène, un brave chevalier arrête une charrette et demande au charretier ce qu'elle contient: «ce qui est dedans, répond ce dernier, ce sont 2 lions féroces dans des cages, que le général d'Oran envoie à la cour pour sa Majesté». Nous retrouvons la même allusion dans la nouvelle *La Gitanilla,* où Cervantes identifie la bravoure de la colombe à celle d'une lionne d'Oran:

Tu es une colombe sans fiel,
mais parfois tu es brave
comme une lionne d'Oran (7).

Nous remarquons, qu'en dépit de son court séjour à Oran, Cervantes connaît assez bien notre ville et ses environs, et les nombreuses précisions topographiques et historiques le montrent clairement: Mont Saint Augustin, Santa Cruz, Canastel, etc., etc.

Cela est dû certainement à sa perspicace observation et aux différents récits qu'on lui faisait lors de sa mission à Oran.

Il me paraît utile de rappeler ici, qu'à Alger, en haut du jardin d'Essai, se trouve actuellement une caverne, appelée grotte de Cervantes, avec une plaque commémorative qui dit:

«Cette grotte fut le refuge de l'auteur du Quichotte, l'an 1575. Hommage rendu par l'Amiral Chef et Officiers d'une escadrille espagnole, lors de son passage à Alger, et étant Consul génèral Le Marquis de Gonzalés. Année 1887».

Nous voyons donc, que Cervantes et l'Algérie ont de bons rapports, malgré les dures épreuves de l'histoire; et parmi les nombreux écrivains espagnols de l'époque, Cervantes détient la palme d'or, pour nous avoir légués une importante documentation, qui constitue un témoignage personnel aussi bien sur Alger que sur Oran (8).

Oran représente également le centre d'intérêt et d'action des personnajes dans les Romances du poète de Cordoue: Luis de Gongora (1561-1627), grande figure de la poésie baroque.

Dans ses 2 poèmes narratifs, épico lyriques, la parenté avec la littérature mauresque est évidente. Il s'agit ici d'une relation amoureuse, et Góngora fait intervenir un Espagnol d'Oran, qui arrête et emprisonne un Arabe juste au moment où il allait rejoindre sa bien aimée. Le pauvre prisonnier se lamente, et révèle à travers son discours, certaines précisions topographiques et sociologiques assez importantes telles que Tlemcen, la tribu de Zenata, la lignée noble des Medioni, etc., etc.:

Parmi les chevaux égarés
des Zenata vaincus...

Cet Espagnol d'Oran
s'est emparé d'un cheval...

pour le monter et
transporter un Arabe

(7) Id., «La gitanilla» in *Novelas ejemplares* de M. Cervantes, Esp. Calpe, Madrid, 1969.

(8) Voir ma Communication Colloque Internationale Université de Constantine sur: «La vision d'Alger à travers les oeuvres de Cervantes à l'époque Ottomane», Avril, 1988.

un Arabe qu'il a capturé
capitaine de cent cavaliers...

Elevé à Tlemcen
avec mon pére et ma mére...
Prés de ma maison vivait
une dame de la lignée
des nobles de Meliones (9).

Dans le deuxième Romance, on remarque implicitement, l'Espagnol au service de son Roi à Oran, ainsi que l'amour qui se tisse avec la belle Africaine. Nous relevons qu'Oran, les soldats espagnols, la tribu des Zenata et la belle Africaine, constituent l'essentiel des références de Góngora sur Oran:

A Oran servait le Roi,
un Espagnol aux deux lances,
et avec âme et vie
une magnifique Africaine,

aussi noble que belle,
aussi aimante qu'aimée,
avec qui, il se trouvait une nuit,

Quand on déclencha l'alarme,
ils étaient trois cents Zenata (10).

De même Lope de Vega, dramaturge, contemporain de Cervantes et de Góngora, a écrit lui aussi toute una comédie sur le siège d'Oran: *El cerco de Oran.*

Lope de Vega, jaloux de Cervantes, à propos de son héroisme militaire et de ses oeuvres écrites sur l'Algérie, s'inspira du siège d'Oran de 1563 pour composer sa comédie et retracer cet évènement historique important et les péritpéties du siége.

Nombreuses sont les références concernant ce récit, où l'élément burlesque et comique est mis sur le compte des Arabes; réservant ainsi una place privilégiée et honnorable aux Espagnols.

Cette oeuvre, dont le manuscrit a été perdu, est peu connue ne constitue presque pas d'intérêt pour les Espagnols.

Un autre écrivain, Francisco Quevedo, quant à lui, dans un poème intitulé «Tumulo a Fray Francisco Ximenéz de Cisneros», rappelle l'importance qu'avait acquise Oran au XVI° siécle, lors de son occupation par Cisneros:

Vois tu les drapeaux sur le haut
des tours d'Oran, tombées en ruine,
au sol trouvèrent paix et accolades (11).

La reconquête d'Oran en 1732 par les Espagnols et le siège operé par les Oranais durant des mois, qui s'est soldée par la mort de Santa Cruz, connut un retentissement percutant.

---

(9) GÓNGORA, Luis: *Obras Completas,* Aguilar, Madrid, 1943, pàg. 45.
(10) Ibídem.
(11) QUEVEDO: *Obras Completas,* verso, Aguilar, Madrid, 1945, pàg. 455.

L'interêt de cet épisode historique ne pouvait rester sans résonnance dans l'épique contemporaine, qui fut, d'ailleurs, raconté par deux poétes: Eugenio Gerardo Lobo et Ignacio de Luzan.

Le premier, militaire de profession fit partie de l'expédition d'Oran et nous transment son propre témoignage dans un style baroque et hermétique.

Son poéme intitulé «Rasgo épico de la Conquista de Oran» fut composé selon l'auteur, dans «l'expédition même, poursuivi dans le bâteau et achevé à Barcelona».

1360 vers constituent cette poésie trés ardue et complexe par son vocabulaire, sa synthaxe, ses digressions inutiles et sa mythologie:

> En pleine mer, en plein vent, en pleine terreur,
> ils se retirent, ils s'approchent, ils désobéissent,
> ils obéissent, ils se servent et se commandent,
> à gauche, au centre, à droite.

Même les allusions à l'évènement sont allégoriques, au point où l'héroisme de l'armada espagnole, perçu avec exagération, parvient à vaincre et soumettre mer et montagne. Cette correspondance poétique trés significative, dénote la vision de l'auteur:

> La mer se rend, la montagne s'agenouille
> la forêt se détache lentement (12).

Gerardo Lobo nous décrit le 2.° débarquement espagnol de 1732 à Oran. Il retrace le déplacement des forces espagnoles sur terre avec leurs principaux chefs: Villadarias, Marsellach, Santa Cruz, Mariani, Patiño et d'autres, face aux Arabes retranchés aux sommets des montagnes:

> On a voulu donner le prélude de la victoire,
> lorsque la Militante Fafrique,
> accorde, avec des hymnes doux, la gloire
> du Sacré Nivel de sa structure... (13).

On aperçoit du haut des collines les soldats arabes à travers les vers suivants:

> Dans la transparence de la mer, du sommet
> se dessinent des silhouettes diformes... (14).

Pendant les escarmouches le capitaine Aparicio est tué héroiquement et Lobo évoque le dur combat en mettant en exergue l'etonnant avancement des Espagnols face au retrait des Turcs et Arabes dans les montagnes:

> L'armée avence de manière
> que son silence rigide et profond,
> sa composition, son égalité puissent
> donner un respectable intérêt au monde.
>
> Les Algériens, avec une astucieuse habilité,
> organisant des escarmouches, se retirent

(12) GERARDO LOBO, Eugenio: *Obras poeticas lyricas,* Madrid, 1738, XVI, XXIX.
(13) Id., LXIII.
(14) Id., CIX.

vers le centre tenace de leur montagne,
et regardent vers la porte de secours (15).

Ne pouvant résister à la suprématie algèrienne, les Espagnols sont assiégés à Mers-El-Kébir et résistent difficilement:

Les braves défenseurs du port
résistent au blocus... (16).

Mais les Arabes attaquent jour et nuit à tel point qu'on entend «plus les signaux d'alarme que ceux des heures...» (17).

Quant au deuxième poéte, Ignacio de Luzan (1702-1754), il composa à Naples deux poésies intitulées «Chansons à la conquête et à la défense d'Oran».

Dans un style aussi ardu que le précédent, nous retenons de la premiére chanson de Luzan, l'héroisme et l'ardeur patriotique comme étant les éléments fondamentaux de son message poétique:

Ya t'il un autre monde
que l'Espagnol intrépide doit soumettre?
ya t'il d'autres qu'il doit entreprendre,
risquant dans l'Ocean profond?

Il n'ya pas de pouvoir qui résiste
à la fougue et à l'ardeur du Lion d'Espagne,
qui vint, vit et vainquit.

Finalement, Ignacio de Luzan termine en rappelant les meilleures périodes de l'histoire d'Espagne, ainsi que l'esprit catholique qui a toujours animé ces expéditions pour semer la foi chrétiene et combattre les infidéles:

De ton antique valeur, n'oublie pas
les illustres exemples, ma patrie,
loin du loisir et de l'étrange pompe...

Ne dois tu pasaller la où t'appelle
la Sainte foi, la véritable étincelle?
Ce sont là, Oh noble Espagne, tes artifices:
Au ciel diriger guerres et paix,
combattre et vaincre seulement pour le Christ...

Dans sa deuxiéme composition «Défense d'Oran» Luzan écrit 23 vers et à la fin, il supplie Euterpe, muse de la poésie lyrique et de la musique, de donner un nouveau élan pour que la campagne d'Afrique produise d'autres lauréats pour l'Espagne et conclut que la jeunesse espagnole sait défendre sa conquête même par le sang:

On verra la campagne
du Maroc, d'Alger et de Terudante
teinte de pourpre et de fleuves rouges...

Le poéte fait allusion ici au sacrifice des Espagnols pour leur patrie.

---

(15) Id., CXXIII et CXX.
(16) Id., CXLVI.
(17) Id., CXLVIII.

Dans la même idée et avec une belle métaphore, Fernando Herrera composa les vers suivants à propos de la déroute espagnole en Afrique (18):

L'arène devint un lac sanglant,
la plaine rude de morts.

A la fin de cette ode. Herrera augure la victoire espagnole à la derniére strophe:

Toi, Infante Afrique du Nord
ne sois pas joyeuse et pleine d'orgueil...
car si loa juste douleur pousse à la vengeance
parfois, l'Espagnol courageux,
dépecée d'une lance aigue,
tu compenseras par la mort le fait d'outrage (19).

Mais nous remarquons ici, que ce qui était un futur prophétique chez le poéte sévillan, Herrera, est déjà una réalité présente chez Luzan:

De ces ascendants célèbres
naquit une descendance vaillante,
de qui tremble maintenant l'Arabe.

Enfin, Luzan termine sa chanson par le voeu d'étendre partout les faits de sa patrie.

Combien d'énergie poétique consommérent en vain, ces deux chanteurs d'Oran du XVIII siècle? Combien étaient ils loin d'imaginer que l'Espagne allait rester seulement 59 ans dans cette terre, puisqu'elle retira définitivemente ses forces terrestres et navales en 1791.

Les perpétuelles attaques et hostilités des Algériens obligérent l'Espagne à abandonner Oran et Mers-El-Kébir et à signer un pacte avec la Régence d'Alger afin d'épargner les vaisseaux espagnols de commerce trafiquant en Méditerranée.

Pour terminer cette panoplie d'Ecrivains espagnols qui ont traité de la domination espagnole à Oran et sa région, nous parlerons enfin, de *la Tragédie Raquel,* pièce dramatique, composée et etrennée au théâtre d'Oran entre 1770 et 1773 selon tous les biographes de Vicente García de la Huerta.

Le seul intérêt que prsente cette oeuvre, pour nous Algériens, réside d'abord dans l'importance de la vie culturelle d'Oran à cette époque, et ensuite dans sa première représentation au théâtre d'Oran, comme le souligne le manuscrit espagnol de la Bibliothèque nationale de Paris, préparé par le fils de celui qui fut le Commandant de la place d'Oran de 1770 à 1773, Don Eugenio de Alvarado Hurtado Saavedra Martínez de Lerma. Dans ce manuscrit page 142-143, nous lisons ce qui suit: «Cette tragédie composée par V. Garcia de la Huerta qui se trouvait à cette époque à Oran, fut représentée au théâtre que réédifia le Commandant Eugenio de Alvarado».

La tragédie Raquel, fut écrite et représentée à Oran, 6 ans avant son apparition à Madrid, et c'est cela qui est important pour nous Oranais.

---

(18) HERRERA, Fernando de: *Poesías,* C.C. 26, Madrid, 1914.
(19) Ibídem.

Mais si dans *la Tragédie de Raquel,* rien ne refléte Oran du point de vue de la thématique, son auteur, García de la Huerta a par contre dédié une «Egloque africaine à l'érection de la statue qu'a dédié le Maréchal de Camp, Don Eugenio de Alvarado, Commandant général des places et forteresses d'Oran, à la mémoire du Roi, notre seigneur, le 20 mai 1772».

Dans cette composition poétique, García de la Huerta fait intervenir plusieurs personnages arabes tels que Bachir, Amar, Souleyman, Brahim, etc., qui lors de leur dialogue émettent fréquemment des commentaires sur Oran, l'Algèrie, l'Espagne, ainsi que sur les personnalités militaires dans le rôle a été déterminant pendant la conquête et la défense d'Oran.

Le poéte, un autre personnage mis en scène, parle de Bachir et de Amar comme étant l'honneur de la Numidie, chanteurs et musiciens de l'Afrique:

> Bachir et Amar, honneur de la Numidie,
> musiciens et chanteurs
> Dieu de Lybie, Orfeos africains.

Allusion est faite aussi à la bravoure de Souleyman, et à la terreur qu'il faisait répandre dans els remparts de Tlemcen, Mascara, Mostaganem, etc.

> Souleyman...
> dont le seul nom fait trembler
> les murailles de Tlemcen et Mascara.

Ensuite, il est fait référence à la prise d'Oran par le Roi d'Espagne, champion invincible, et à la lâcheté de Mustapha Bouschlaghem qui l'abandonna en 1732:

> Digne conquête des Rois d'Espagne,
> Oran fut toujours, cet artifice
> depuis que Bouschlaghem, comme
> un lâche, l'abandonna à la seule menace.

Quant à Brahim, défenseur d'Oran et vainqueur de Raz Alcazar, trouve ici, l'expression élogieuse de la part de García de la Huerta:

> Aprés que Brahim, plusieurs fois,
> dans les plaines, nous l'avons vu
> triompher du grand Raz Alcazar et
> gagner des victoires,
> et aprés que les éminentes montagnes
> d'Oran dominent, elles sont ses parrains.

Enfin, lauteur termine sa composition poétique par l'éloge et la louange des Rois Espagnols.

Vicente García de la Huerta a composé d'autres poémes, ayant trait cette fois ci aux expéditions espagnoles contre Alger en 1783 et 1784.

La revue de ces écrits d'auteurs espagnols du XVI, XVII et XVIII siècle, ayant trait directement ou indirectement à Oran et sa région, dans toutes ses dimensions, et notamment historique, géographique, topographique et sociologique, nous a permis de relever et de connaître la remarquable importance de notre ville dans la littérature espagnole. Toutefois, il est à noter, que toutes ces productions littéraires, relatives à Oran et son Histoire, ont été faites dans le seul but de glorifier et perpétuer l'image

héroique et glorieuse de l'Espagne et de ses chefs militaires, sacrifiés pour la Royauté et la Chrétienté. Mais en dépit de tout cela, et quelque soit l'objectif véhiculé, toutes ces oeuvres ont pu nous apporter de nombreux témoignages, ainsi que des informations et précisions sur diverses questions concernant Oran, et parconséquent, il nous appartient à nous Algériens, chercheurs et historiens, d'analyser, d'interpréter et de vérifier toutes ces nouvelles données, dans la but d'une véritable et authentique Réecriture de l'Histoire de l'Algèrie.

L'ONOMASTIQUE ESPAGNOLE EN TUNISIE

Por
NABILA ZBISS

«Enfin, chacun de nous s'inscrit par son nom dans un système de filiation qui marque son appartenance à une lignée juridiquement et culturellement marque»... la trasmission du patronyme (J. Lacan, G. Rosolato, P. Legendre) est l'élément essentiel qui fonde notre identité et nous inscrit dans le symbolique, mais le nom du père est aussi en un autre sens, ce qui assigne l'origine, il est ainsi porteur d'histoire, évocateur d'une éthnie ou d'une région et parfois signifiant dans la langue maternelle...».

Emmanuelle DIET, «Je et l'autre», *Enfances et Cultures.* A.N.P.A.S.E. Privat, p. 66

Les Espagnols musulmans amenèrent en Tunisie une onomastique riche et éthniquement très variée

Aux premiers siècles de l'islam, la Tunisie et l'Espagne constituaient une même terre musulmane dans laquelle on pouvait circuler à loisir et même s'y ètablir à demeure.

Kairouan par exemple était un lieu de culture ifriquien par excellence et elle était trés appréciée par les Andalous qui, à l'allée et au retour du pélerinage, ou d'une expédition commerciale, ou à la recherche d'un bon maître spirituel, s'y arrêtaient plus ou moins longuement ou y établissaient domicile jusqu'à la mort.

C'est le cas par exemple de Yahya Ibn Umar, aujourd'hui saint-patron de la ville de Sousse, qui avait réuni autour de lui une pléiade de chei'khs d'Al-Andalus, venus étudier à Kairouan. C'est aussi le cas de Abou Midien Chouaïb mort à Tlemcen, qui s'était arrêté longtemps à Tunis pour enseigner le soufisme à un groupe de chei'khs tunisiens.

Au 13 eme siècle, quelques temps avant et après la chute de Séville, de Cordoue et de Valence entraient à Tunis un aréopage considérable d'Espagnols brillants: médecins, hommes de lettres, grammairiens, historiens, traditionnistes et profonds connaisseurs des sciences du Coran.

Ces personnages venaient de diverses villes d'Espagne et s'attachaient strictement à leur éthnique. Ils étaient avant tout Sévillans, Almériens, Valenciens, Corduans, etc.

A partir des derniers exodes consécutifs aux édits de 1609 et des années suivantes, nous allons avoir en Tunisie des musulmans qui, pendant un siècle, avaient subi les pires vexations, tendant à les christianiser de force avec suppression de leurs noms arabes et l'adoption de nouveaux noms chrétiens, ainsi que l'interdiction stricte de la langue arabe, de fréquenter les hammams et de se vêtir à la mode de leurs ancêtres.

Nous allons avoir des gens qui s'appellent: Marcou, Bantor, Finnira, Zapata, Madhor, Manachou, Rchicou, Boutricou, etc.

Quant aux noms éthniques, ils représentent la presque totalité de l'Espagne et du Portugal. A partir des derniers exodes, les noms éthniques changent de forme: on n'est plus Valencien, «Balancianou», Cordouan, «Cortobi», Sévillan, «Ichbili»... Le «de» disparait et l'on prend directement le nom de la ville ou du village d'où l'on vient (les Teruel, les Ouichca, les Carabaca, les Chouria, etc..., au lieu de: de Teruel, de Huesca, de Caravaca, de Soria).

Les Andalous descendus à Tunis, avaient rempli tous les quartiers capables de les accueillir, et avaient formé un groupe de responsables qui étaient le lien entre les autorités et eux. Le groupe de Tunis était commandé par El-Castalli, El-Haj-Ali Catalina et Mohammad Garmattou. Ces trois-là étaient chargés de rechercher dans la région proche de Tunis un endroit, qui par la géographie, par la pluviométrie, par toutes sortes de conditios était capable de les réunir. Le choix avait été fixé sur Zaghouan.

Aperçu géneral sur les mons de famille:

a) *Les ethniques*

Les Sbanioul.
Les Andoulsi.
Les Catlan.
Les Bortguis.
Les Gharnati.
Les Lacanti.
Les Balancianou.
Les Ichbilli.
Les Morsi.
Les Mayourqui.
Les Chalouki (de Sanlùcar de Barrameda au nord-ouest de Cadiz, ou bien de Sanlùcar la Mayor aux environs de Séville).
Les Alcartagenni (de Caragène).

Les Beji (de Beja, au sud du Portugal).
Les Calasadi (de Calzada de Calatrava, à l'ouest de Baena).
Les Zghonda (de Sagunto, au nord de Valence).
Les Chouria (de Soria).
Les Jhin (de Jaen).
Les Guadachi (de Guadix).
Les Chrichi (de Jerez de la Frontera).
Les Ouichca (de Huesca).
Les Alcastalli.
Les Alhajri (de Guadalajara).
Les Billich (de Velez).
Les Carabaca (de Caravaca).
Les Balma.
Las M'nara (de Almenara au nord de Valence).
Les Berrayana (de Burriana au nord de Sagunto).
Les Cotrane (de Catral dans la province d'Alicante), célèbre famille de relieurs d'art, le dernier descendant est mort dans les années soixante; ils sont de Tunis. Un autre descendant travaillait pendant les années 20/30 au archives officielles de l'Etat.
Les Alkharraz (de Alcaraz au sud-ouest d'Albacete).
Les Bidda (de Ubeda au nord-ouest de Jaen).
Les Hendili (de Alhendin dans la province de Grenade).
Les Taj (de Río Tajo).
Les Bargaoui (de Berga).
Les Nijar (de Nijar, au nord-ouest d'Almeria).
Les Tamarit (de Tamarit de Litera, au sud-est de Huesca, ou bien de Tamarit au nord-est de Tarragona).
Les Skhiri Carmadoune.
Les Terouel (de Teruel).
Les M'kada (de Maqueda).
Les M'nakkbi (de Almuñecar).
Les Mencia (de Mansilla de las Mulas, à l'est de Léon, ou bien Mansilla, au nord-ouest de Soria).
Les Borji (de Borja au nord-ouest de Zaragoza ou bien de Borjas Blancas au nord de Tarragona).
Les Birra (de Vera).
Les Herrera (de Herrera del Duque, au sud-ouest de Tolede).
Les Selmi (de Medinaceli, à l'extrême sud de Zaragoza, ou bien de Portaceli, à l'ouest de Sagunto).
Les Chalbi (de Silves, au sud du Portugal, ou bien de Chelva, au nord-ouest de Valence).
Les Gueddana (de Guadiana).
Les Zamouri (de Zamora).
Les Camech (de Camas).
Les Basti (de Baza, au nord d'Almeria).
Les Gueddich (de Cadiz).
Les Ochkor (de Huescar à l'ouest de Zaragoza).
Les Khadhraoui (de Algeciras).

Les Batarni (de Paterna de Riviera, au sud-est de Cadiz, ou bien de Paterna, aux environs de Valence).
Les Ichtibba (de Estepa).
Les Koudia (de Alcoudia de Carlet, au nord-ouest d'Alcira au sud de Valence).
Les Bouguerra (de Bugarra à l'ouest de Sagunto).
Les Belaguer (de Balagues, au nord-est de Lerida).
Les El-khamisi (de Algemesi, au nord d'Alcira).
Les Naifar (de Binefar, au sud-est de Huesca).

b) *Les noms chretiens et espagnols*

Les Boutricou (de Patric).
Les Bantor (de Pintor).
Les Blayech (de Blaise).
Les Andrech (de Andrés).
Les Ambroch (de Ambroise).
Les Catalina (de Catalina).
Les Madhor (de Amador).
Les Sanchou (de Sancho).
Les Douardalitou (de petit Edouard).
Les Filibou (de Philippo).
Les Ajjourji (de Georges).
Les Christou (de Christ).
Les Gasmir (de Casimir).
Les Gmach (de Gómez).
Les Albaz (de La Paz).
Les Martinech (de Martínez).
Les Rouissi (de Ruiz).
Les Bitri (de Pietri).
Les Bachcouel (de Pascual).
Les Marcou (de Marco).
Les Debbach (de Paz, ou bien de «Dibaj», la soie).
Les Batis (de Batis).
Les Cheniour, les Ben Seniour (de Señor).
Les Louich (de Luis).
Les Lebich (de López).
Les Miquil (de Miguel).
Les Jouane (de Juan).
Les Jbis, Zbiss (de Llopis).
Les Menious (de Muñoz).
Les Ballouma (de Paloma).
Les Ibn-Al-mujira (de la Mujer).
Les Cabisa (de Cabeza).
Les Mira (de Mira).
Les Manita (de Manita, il est dit que dans ce contexte le nom exprime plutôt le manchot, une prothèse de bras...).
Les Sangre (de Sangre).
Les Sabata (de Zapata).

Les Ouardiane (de Guardián).
Les Barbirou (de Barbero).
Les Sourdou (de Sordo, sourd).
Les Fourti (de Fuerte, fort).
Les Loungou (de Luengo).
Les Blancou (de Blanco).
Les Nigrou (de Negro).
Les Roubio (de Rubio, blond).
Les Moreno (de Moreno, brun).
Les Rourou (de Rorro, bébé).
Les Rchicou (de Rey Chico, roi-enfant «en référence peut-être à Abou-Abedallah, le dernier roi nasride»).
Les Roy.
Les Coundi (de El Conde).
Les Mourou (de Moro, maure).
Les Mirichcou (de Morisco).
Les Jbelichca.
Les Cambalisou.
Les Roan.
Les Sirisou (de Cereso).
Les Abichou, Bichou, Bicha.
Les Lamouda.
Les Guidara (de Guitarra).
Les Jartilla.
Les Habbaz, les Habbaj.
Les Ranioune.
Les Dabloune.
Les Balaou (de Palau, palais).
Les Denguir.
Les Romtana.
Les Kabadou (de Quevedo).
Les Cabani, Cabadi.
Les Bellalouna.
Les Bellasira.
Les Gormit.

Conclusion

Voila ce à quoi nous avons abouti, ce sont des propositions que nous présentons. Nous avons pris de sérieuses précautions quant à leur justesse, mais nous avons par devers nous une quantité importante de noms dont nous ne sommes pas sûrs de leur exactitude. Notre effort tendra, nous l'espérons, à les éclairer un peu plus en vue d'un prochain article.

Néanmoins, cet exposé aura servi à montrer combien après plusieurs siècles d'abandon de leur Espagne originelle, les Andalous moriscos ont réussi à conserver intactes des traces de leurs origines et une identité andalouse trés revendiquée jusqu'à nos jours.

DOS CUENTOS DE YŪSUF IDRĪS

Por
MARCELINO VILLEGAS

Casi veinte años separan «aš-Šahāda» de «al-ʿUṣfūr wa-s-silk» (1), pero el aire de familia es en ellos inconfundible, aunque las diferencias sean también tantas como las semejanzas.

Lo que Yūsuf Idrīs persigue es revelar cosas que normalmente pasan desapercibidas. Para ello se sitúa en un momento («aš-Šahāda») o un lugar («al-ʿUṣfūr wa-s-silk») donde lo consabido no rige. Así pueden aflorar las emociones normalmente relegadas («aš-Šahāda») o la conexión que une realidades al parecer lejanas («al-ʿUṣfūr wa-s-silk).

«aš-Šahāda» explora la dimensión psicológica; «al-ʿUṣfūr wa-s-silk» se centra en lo más y lo menos que humano, en la pura materialidad. No para negar su dimensión humana, sino para afirmarla, afirmando también que el hombre es y no es la medida de todas las cosas. Ambos cuentos logran establecer un equilibrio admirable —casi diría milagroso— entre lo evidente y lo inesperado, entre lo irracional y lo crítico.

Al situar «aš-Šahāda» en la dimensión humana, el escritor precisa hacer descripciones, dar explicaciones y crear ambientes y caracteres que en «al-ʿUṣfūr was-silk» son innecesarios. Esto determina las dos diferencias más aparentes entre los dos cuentos. Una es la extensión («aš-Šahada» es casi cuatro veces más largo que «al-ʿUsfur wa-s-silk»); otra, el carácter escénico y sistemático de «aš-Šahāda» (el punto de vista nunca varía) frente al fragmentado y visionario de «al-ʿUṣfūr wa-s-silk».

---

(1) «aš-Šahāda» apareció en el número del 8 de abril de 1953 de *al-Misrī* y se incorporó luego al primer libro del autor, *Arjaṣ al-layālī* (1954). Traduzco por la edición de Dār al-ʿawda (Beirut, s.f., pp. 14-19). «al-ʿUṣfūr wa-s-silk» apareció en la colección *Bayt min laḥm* (1971). Traduzco por la edición de Dār al-ʿawda (Beirut, s.f., pp. 71-72). Una nota a pie de página (71) señala que el cuento fue escrito en junio de 1970 y que se publicó por primera vez en el libro.

El ritmo de la prosa es uno de los rasgos más originales de la obra de Yūsuf Idrīs. Aunque la de «al-ʿUṣfūr wa-s-silk» sea más aparente y sostenida, «aš-Šahāda» tiene también su música propia, no menos peculiar e intensa. El autor ha puesto a veces «al-ʿUṣfūr wa-s-silk» ejemplo del carácter musical de su estilo. «En árabe, dice, la palabra y la frase son muy musicales y en ellas la música es inseparable del sentido» (...). «El ritmo musical de la expresión es el sentido» (2).

Yūsuf Idrīs es un gran escritor que, a veces, tiende a ser relegado, cosa nada extraña ya que su personalidad artística y su carácter como persona (3) lo justifican, aunque no se debe a una cosa ni otra que aún no se haya publicado en España ninguno de sus libros. Antologías y revistas han dado a conocer, sin embargo, algunos cuentos suyos, entre ellos tres obras maestras del género (4).

El diploma (1953)

Apenas puse el pie en el tren de Heluán me llamó la atención un hombre que iba sentado al final del departamento, enfrascado en la lectura de un periódico.

Hice una pausa. En el acto empezaron a destellar en mi memoria como lejanas y tenues luces las cosas que sabía de aquel hombre; mi conciencia captó los imperceptibles hilos que aún me ligaban a una parte antigua de mi vida y empezó a tirar suavemente de ellos. Con cada tirón recuperó un día, muchos, hasta completar los años nada escasos que pasé en el Instituto de Enseñanza Media de Damieta. Con los años recuperé los sueños infantiles —que la magia de Damienta engrandeció y alentó—; las ansias de la adolescencia, que me impulsaron a aislarme y a ser raro en el universo de la ciudad de provincias, nimbado por una poética bruma que envolvía personas, soledad y ambiente de quietud.

La marcha atrás de los días me devolvió al gran edificio donde estaba el Instituto, al amplio patio, a niños y jovencitos que jugaron en él con la borla de fez despeluchada, a paredes y más paredes. Hasta llegar a la angostura del aula, a mi sitio en la primera fila y a Alhánafi efendi Mustafa, profesor de química, que casi llenaba todo el espacio libre. La barriga era enorme; el pescuezo, invisible bajo las oleadas de grasa que se desplomaban mentón abajo; la carota, llena de gruesos pliegues; la chaqueta, desteñida y demasiado pequeña para su corpachón; las piernas, embuti-

---

(2) Entrevista inédita con Yūsuf Idrīs, realizada por mí en El Cairo el 30 de octubre de 1989.

(3) «Mi relación con el doctor Yūsuf Idrīs estuvo llena de brusquedades, porque es muy celoso y desconfía de cualquier escritor que no sea él mismo. Es una persona difícil. Un gran escritor con una personalidad difícil en cierto sentido», declara Ŷamāl al-Ġīṭānī. Entrevista inédita realizada por mí en El Cairo el 8 de abril de 1989.

(4) «La gente», traducido por Julián Gómez Izquierdo y aparecido en *Nuevos cuentos árabes* (IHAC, Madrid, 1965); «El tesoro», traducido por María Jesús Viguera y Marcelino Villegas y aparecido en *Narraciones árabes del siglo XX* (Magisterio español, Madrid, 1969); «Instantánea», traducido por Marcelino Villegas y aparecido en *Cálamo,* n.° 6, verano de 1985. Véanse además: «De puro viejo», traducido por Pedro Martínez Montávez y aparecido en *Siete cuentistas egipcios contemporáneos* (IEEI, Madrid, 1964); «Ella», traducido por Carmen Ruiz y aparecido en *El Urogallo,* n.° 8 (1971) y por María Jesús Viguera en *Mundo Árabe,* n.° 5 (1974); «¿No es así?», traducido por Kadreya Zaki Fadl y aparecido en *Estudios de Asia y Africa,* (México), X (1975). En su meritorio *The Short Stories of Yūsuf Idrīs* (E.J. Brill, Heiden, 1981). P.M. Kurpershoek se refiere algo apresuradamente (por escasez de espacio, quizá) a «aš-Šahāda» (p. 108) junto a otras «stories which include chapters from Idris'youth in the Delta» y a «al-ʿUsfur wa-s-silk» en la p. 165 (un párrafo de 11 líneas con dos citas; domina una frase: «the ambigous, contradictory nature of reality»). En las pp. 173-174 destaca algunos rasgos del estilo, pero no el ritmo musical de la prosa.

das en el pantalón como en unas calzas. El hablar era lento y lleno de pausas cuando explicaba, hasta que el entusiasmo le podía y empezaba a hacerlo tan seguido y tan deprisa que se quedaba sin aliento y tenía que sacar el pañuelo sucio para enjugarse el sudor que le corría por los pliegues de la cara.

Como damietinos, mis compañeros de clase eran pacíficos; sin embargo, en presencia de Alhánafi efendi se desmandaban. Los alumnos pésimos que se ponían en las últimas filas eran los que mejor le imitaban, los que primero se reían cuando volvía la espalda y los que empezaban a rociarle de tinta los pantalones cuando pasaba por entre los pupitres. Eran también los que le colgaban rabos de papel de colores en la chaqueta cuando se disponía a salir del aula, cosa que no solía descubrir hasta que entraba a dar la otra clase. Su gesto adquiría entonces una severidad marcial y los surcos se le arrebolaban. Sin pronunciar palabra nos miraba de hito en hito —el silencio que guardábamos era penoso—, hasta que se fijaba en uno, normalmente de las filas delanteras, y empezaba a echar maldiciones contra su padre. Así hasta que se calmaba.

Pero a pesar de todo nos trataba como a hombres hechos y derechos y con frecuencia interrumpía la clase para hablarnos de sus preocupaciones. Porque su familia estaba en El Cairo y él vivía solo en una pensión. Nos comentaba, por ejemplo, que le había engañado el carnicero, que en el medio kilo de carne que le había puesto las tres cuartas partes eran hueso, y que el criado de la pensión se había comido dos tajadas enormes cuando le mandó llevarla a asar. O que una vez llegó y se encontró que su cartera había desaparecido con dos guineas que tenía dentro.

También nos hablaba del hijo que en El Cairo se pasaba el tiempo detrás de las chicas y que por eso había suspendido tres veces el primer curso; de que su mujer se negaba a vivir en Damieta y que a principios de mes tenía que mandarle casi todo el sueldo.

Nosotros le escuchábamos y a veces nos reíamos y otras aparentábamos que nos daba pena, sin que él hiciera caso a una cosa ni a otra. La expresión que adoptaba era de asco y de furor, como si tuviera un dolor de tripas crónico.

Al hombre no le apreciaba nadie: los alumnos le gastaban bromas; sus compañeros se burlaban de él; el director le miraba con el gesto torcido y no perdía ocasión de zaherirle; los inspectores no sólo escribían informes asquerosos sobre él, sino que además no se privaban de regañarle delante de nosotros en el aula.

Yo era de los aplicados que se sentaban en las primeras filas, de aquéllos cuyos padres estaban sujetos a la continua amenaza de sufrir una sarta de maldiciones.

Yo aborrecía el jersey que Alhánafi efendi llevaba lo mismo en verano que en invierno, lo aborrecía porque me daba la impresión de que la áspera pelusa de la lana se me clavaba en el cuerpo. También aborrecía la corbata con el nudo en la otra punta del cuello de la camisa y los dedos rollizos y cortos apoyados en la panza. Y aborrecía los dientes amarillos, aunque no por efecto del humo, y el moquero arrugado y sucio que sacaba del bolsillo para frotárselos, dejando en el aire la fórmula que explicaba, y que luego volvía a guardar reanudando la clase como si allí no hubiera pasado nada.

No obstante, pese a mis aborrecimientos yo le quería bien, pues más allá de

su cuerpo rechoncho, sus andares torpes, su franqueza, su mirada triste y su fez echado hacia atrás de cualquier modo, más allá de todo eso había una bondad a la que nuestros corazones infantiles eran sensibles. Por eso le queríamos, aunque que yo le quisiera no evitase que me riera de él y de su chaqueta, ni que un día me atreviera a colgarle un rabo de papel.

Nunca olvidaré aquella vez que entró al aula —nosotros le esperábamos emocionados— y sacó de debajo del brazo las hojas del examen trimestral. Reinó el silencio, porque todo lo relacionado con los exámenes nos impresionaba. Aquel silencio le permitió despacharse a gusto en relación a los malos resultados y el poco aprovechamiento.

Luego, una vez respiró hondo y recobró el aliento, que el ardor había alterado, me señaló, alabó mi examen, sacó mi hoja y la leyó para dar ejemplo de cómo había que contestar. He de reconocerlo: el incontenible escalofrío de alegría que me recorrió el cuerpo fue idéntico al de aquella triunfal jornada de mi vida, cuando comprobé que mi número estaba entre el de los aprobados en el examen de ingreso.

A partir de entonces me puso el sobrenombre de «caporal de química», en tanto que yo empecé a estudiar como una apisonadora con el afán de preservar el título. Hasta que Alhánafi efendi se trasladó a otro instituto.

La despedida que le hicimos fue solemne.

Todos estos detalles fueron una fugaz llamarada que, al barrer mi mente, reanimó el fuego en las cenizas de toda una vida vivida y olvidada, inerte bajo la mole de más de diez años.

Apenas aplacado aquel fulgor crucé el vagón y me hallé en la otra punta, firme ante el hombre del periódico.

Tomé luego asiento frente a él y con muchas indecisiones le pregunté que si se acordaba de mí.

Fijó en mí aquella mirada asqueada y dolida de siempre, pero no dijo nada. Mientras, yo seguía despachando palabras y palabras, para acabar entrando en la primera clase donde nos habló de las fórmulas y las leyes de los cuerpos gaseosos; en el tubo de ensayo que reventó cierta vez; en Arrifai, Adugaydi y Áhmad Múslim, tres de los barbianes de la clase.

Mucho después el hombre dio muestras de reconocerme o, para ser más exacto, de recordar a un chiquillo que se me parecía y que había sido alumno suyo; pero el recuerdo no le hizo manifestar alegría, seguramente porque también le había llevado a las mientes los rabos de papel de colores, las reprimendas del director y las burlas de que todos le hacían objeto.

No obstante, me lancé a hablarle de aquellos tiempos y de que estaba exactamente igual que entonces y parecía que los años no habían pasado por él. También le comenté que las breves y rápidas expresiones de aliento con que me había distinguido tantas veces, habían sido para mí como jalones que me habían ayudado mucho en el camino de la vida. Y que yo le había apreciado siempre.

Pareció un tanto asombrado, pero —aunque había quedado de manifiesto que era hombre de poco hablar— empezó a comentarme muy humanamente los institu-

tos por donde había pasado, que el Ministerio se mostraba remiso a darle ascensos, que muchos compañeros suyos eran directores mientras que él seguía de profesor, que se había divorciado y que la pensión que mandaba a su mujer le dejaba sin sueldo, que su hijo había abandonado los estudios y se había metido a actor de cine.

Riendo le pregunté qué pensaba de sus antiguos alumnos y él no me contestó, sino que sacó del bolsillo el consabido moquero, se frotó los dientes con él y luego escupió por la ventanilla.

Cuando le recordé lo del «caporal de química» sí que sonrió y cuando le conté que había participado en un concurso de química y que había quedado el primero, que luego había hecho estudios de medicina, que me había licenciado y que hacía algunos años que ejercía, empezó a escucharme con interés.

Llegado este punto rompió en una risa inacabable que hizo estremecer todos los rincones de su cuerpo, hasta que al fin me apretó el hombro y me dijo:

—¿Lo dice usted en broma, doctor? ¿Lo dice usted en broma?

Tuve que enseñarle el carné de identidad e insistirle:

—Todo gracias a usted.

Entonces se mostró extraordinariamente afectado y exclamó dando una palmada:

—¡En tan poco tiempo la carrera de médico! ¡De médico!

—Todo... gracias a usted, insistí una vez más. Y lo dije con el ardor del niño que fui en Damieta, con el infantil respeto del niño ante su profesor, con la cortedad del principiante que coincide con el artista consagrado.

En el tiempo que pasó en nuestro instituto nunca vi contento a Alhánafi efendi y por eso le escruté el gesto: sus facciones manifestaban una rudimentaria expresión de alegría, quién sabe si por primera vez.

Se frotó las manos, se dio golpecitos en el muslo y con el periódico se abanicó la cara abierta en una amplia sonrisa que dejó al descubierto sus dientes, no ya amarillos, sino negros.

—Por Dios, muy bien, repetía de cuando en cuando. Mira por donde uno de Damieta ha salido de provecho.

Le aseguré que todos habíamos salido de provecho, pero él no estaba conmigo; la desusada e intensa experiencia le tenía subyugado.

Cuando llegó Almaadi casi se le olvida que se apeaba allí. Me estrechó calurosamente la mano dándome las gracias con medidas palabras. Pero no sé lo que me agradecía. Salí a la puerta del vagón para decirle adiós y el tren empezó a alejarse, mientras él me despedía moviendo la mano alzada sin dejar de andar a trompicones por la alegría tan grande, ni de sonreír con una felicidad infinita asomándole a los ojos.

Era como el niño que de pronto consigue el diploma de primaria.

Pájaro en el hilo (1970)

Eligió el sitio más alto y se posó. Era un hilo. Iba de poste a poste en un tendido

telefónico. Sus garras apenas tocaban el hilo. Sopló aire y el hilo vibró y se balanceó. Se agarró más fuerte. Nunca estaba quieto y sus movimientos resultaban imprevisibles. Llegaban de súbito. Pasaban de súbito. De súbito alcanzaban el paroxismo. Tan pronto trinaba como volvía la cabeza, aleteaba o piaba. De repente se entusiasmó. Echó a volar. Se lanzó en picado. Planeó. Se posó. Quedó agarrado. Volvió la cabeza. Atisbó a su compañera, que estaba cerca. Aleteó. Aleteó ella. Se acercó. Se acercó ella. Pió. Trinó ella. Frotó el pico con su pico. Frotó ella también. Ladeó la cabeza él. Hizo ella descansar la suya encima. Se entusiasmó él. Saltó. Arriba. Abajo. Del entusiasmo se cagó. El chorro del excremento blanco coloreó el hilo. Herrumbroso. Viejo. Nada grueso. En aquel preciso instante transportaba seis conferencias a la vez. Por fuera no pasaba nada; dentro giraban cosmos y universos. Felicitaciones, protestas, saludos, tratos, adioses, súplicas, un terreno en venta, un país en venta, voces ásperas, susurros delicados. Las palabras se confundían, se mezclaban, se unificaban y se transformaban materialmente en ondas eléctricas, en un solo fenómeno homogéneo. Las palabras de amor compartían la tensión con las de odio. La onda eléctrica de la verdad era idéntica a la de la mentira, la de la franqueza a la de la hipocresía, la de la congoja a la de la imprecación, la noche era como la aurora y las claras del día, lo prohibido como lo lícito, la abnegación como el abuso de confianza y el esfuerzo, el heroísmo como la bajeza. Palabras. Tensiones. Ondas eléctricas incansables y ágiles. Un guiño y con su movimiento alteraban destinos, ponían a punto proyectos, concluían o iniciaban vidas y proyectos de vida. Más guiños y se hacían acuerdos, se confirmaban contratos, se tramaban conjuras. Por las palabras. Por las mismas excelentes palabras.

El hilo era viejo, herrumbroso, callado, oscuro. Su apariencia no traslucía nada de lo que por dentro pasaba e iba en marcha. En él no se producía ningún cambio, imperturbable apariencia larga, interminable.

El pájaro estaba posado en el hilo y con las garras inocentes comprendía y abarcaba todo aquello. Soberanamente vivía sin saber siquiera que el hilo era un hilo y menos aún que lo que pasaba por él pasaba también por él. Sólo era una buena ocasión para el reposo, un reposo del que en cualquier momento podía hartarse. De pronto saltó, aleteó, trinó, se echó a volar, se lanzó en picado. Mientras subía intentó hacer el amor a su compañera y en ese mismo vuelo se posó otra vez. Pió entusiasmado y del entusiasmo, sin darse cuenta, defecó. Una cagadita blanca en el hilo, en el mismo hilo. Pegada a él lo mismo que el tiempo y que la herrumbre.

EL CID = EL LEÓN: ¿EPÍTETO ÁRABE DEL CAMPEADOR?

Por
MÍKEL DE EPALZA

TEXTO REEDITADO

Por razones tipográficas, el artículo de M. de Epalza «El Cid = El León: ¿epíteto árabe del Campeador», *Hispanic Review,* Philadelphia, 45/1, 1977, 67-75, se reproduce como apéndice del artículo del mismo autor «Etimología árabe del Cid, como antropónimo ("el LEÓN") y como topónimo ("el SEÑOR y/o GOBERNADOR almohade")», en este mismo volumen 7 (1990), pp. 157-170 de la revista SHARQ AL-ANDALUS. ESTUDIOS ÁRABES.

NADIE ha puesto nunca en duda el origen árabe de la palabra *Cid*, epíteto o título del caballero castellano Rodrigo Díaz, personaje político y militar de fines del siglo XI y héroe épico en múltiples géneros literarios.[1]

Ramón Menéndez Pidal, suprema autoridad en estos estudios cidianos, escribe: "Entre esos moros adictos, del partido andalusí, y entre esos cristianos expatriados nació en las fronteras levantinas el nombre familiar y afectuoso del héroe: *Cid* 'señor,' *Cidi* 'mi señor,' le llamaban los moros; *mio Cid* le llamaban los cristianos con expresión híbrida, medio romance medio árabe. Pero este era un nombre reservado a la respetuosa intimidad vasallal."[2]

Explica a continuación que sólo el epíteto Campeador figura en los documentos y textos coetáneos, tanto latinos como árabes, y que *Cid* aparece por primera vez en el *Cantar de Mío Cid* y, sólo mucho más tarde, en la prosa castellana o latina de las crónicas.[3]

* Este trabajo fue presentado en el Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas de Burdeos (septiembre 1974).

[1] Pronto tendría que salir un libro, en la S.N.E.D. de Argelia, que tiene por título precisamente *Le Cid: Personnage historique et littéraire*, preparado con la Sra. Guellouz, de la Universidad de Constantina, cuando enseñábamos literatura comparada en la Universidad de Túnez. Es un estudio y una antología sobre el personaje, en diversos géneros literarios (poesía, teatro, prosa, historia . . .) y en diversas lenguas, traducido al francés.

[2] R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, 7ª ed. (Madrid, 1969), II, 555.

[3] "Mientras *Campeador*, *Campeator*, *Campidoctor* era título oficial, que desde la mocedad se aplicaba a Rodrigo, y que él mismo usaba en sus documentos, a la vez que lo empleaban los historiógrafos coetáneos, tanto latinos como árabes, el nombre de *Cid* no se usó oficialmente en vida del héroe. Sólo más tarde lo adopta el poeta de Medinaceli, como nota de color. En la prosa, ya se atreve a usarlo,

En su exhaustivo vocabulario lexicográfico del *Cantar*, inicia el artículo "*Çid*" con la descripción siguiente: "título honorífico, derivado del árabe *çid* 'señor'; llevároнlo varios personajes cristianos, sin duda por haber vivido entre los moros o tener vasallos musulmanes." Cita numerosos y heterogéneos ejemplos, tomados de las obras cidianas o de otros textos de la época.[4] La etimología árabe *sayyid* o *sayyidī* ("señor" o "mi señor") le parece, pues, procedente, por derivación normal: "El *sīn* árabe se representa regularmente por *ç: Çid, çaga.*"[5]

Los hispanistas y los arabistas siguen esta opinión generalmente admitida, aún los que estudian más de cerca este epíteto, como A. Galmés de Fuentes.[6] Los autores árabes antiguos nunca le mencionan con este título, quizás por las razones que apuntaremos más adelante; los autores árabes modernos adoptan la ortografía *s-y-d*, como transcripción árabe del término europeo conocido *Cid*, pero no lo vocalizan, ni suelen opinar sobre la palabra árabe original.[7]

---

alrededor del 1200, el *Liber Regum*, escrito también, como el Poema, hacia la frontera de Levante, en el este de Navarra o en Aragón. Tenemos que llegar a la *Primera Crónica General*, hacia 1270, para encontrar generalizado en Castilla el nombre familiar y poético con que después se universalizó la fama de Rodrigo en la historia y en la literatura" (Menéndez Pidal, *La España del Cid*, pág. 555). El mismo autor hace notar que este epíteto no figura en la *Historia Roderici*, según él casi coetánea del Cid, y sí en una crónica hebrea tardía de José ben Zaddiq de Arévalo (*La España del Cid*, págs. 918, 161). "En hebreo, 'Cidi' equivale al afectuoso título 'mio Cid,' esto es, 'mi Señor,' expresión medio castellana, medio mora, con que el héroe era designado familiarmente por sus vasallos en las fronteras" (*La España del Cid*, pág. 161).

[4] R. Menéndez Pidal, *Cantar de Mío Cid. Texto, Gramática y Vocabulario*, 4ª ed. (Madrid, 1969), II, 574–77.

[5] *Cantar de Mío Cid*, I, 175.

[6] A. Galmés de Fuentes, "Epica árabe y épica castellana: problema crítico de sus posibles relaciones," en *La poesía épica e la sua formazione* (Roma, 1970), págs. 212–14.

[7] Véase, como ejemplos, el poema de Zākī Al-Mahāsinī: "Elegía a la muerte de don Ramón Menéndez Pidal" (publicado en una revista siria y traducido por Leonor Martínez Martín, *Antología de poesía árabe contemporánea* [Madrid, 1972], págs. 142–44) o las menciones de la obra de teatro de Corneille en los libros de literatura comparada de Muḥammad Ganīmī Al-Hilāl, *Al-Adab al-muqāran* [La literatura comparada], 3ª ed., (Cairo, 1963), págs. 300–301, o de Muḥammad Mufīd Al-Shubāshī, *Rihlat al-adab al-'arabī ilà Urūbbā* [El paso de la literatura árabe a Europa] (Cairo, 1968), págs. 241 y ss., en que el autor mismo siente la necesidad de afirmar que Cid "es, él mismo, un nombre árabe, como es patente," aunque no indica claramente la palabra árabe original.

Solamente en el momento de redactar definitivamente estas líneas, y revisando las opiniones de diversos autores árabes modernos para ver confirmada o no la hipótesis que vamos a presentar aquí, hemos encontrado a un autor que analiza con bastante cuidado este tema y emite—entre otras—la hipótesis nuestra, sin detenerse mucho en ella. Efectivamente, el Dr. Tahar Makki, de la Universidad de El Cairo, estudia este tema en el capítulo "Dos títulos. El Cid y El Campeador" de la inteligente y luminosa introducción a su traducción árabe del *Cantar de Mío Cid.*[8]

Tahar Makki vocaliza siempre *al-sīd,* y lo distingue bien de *sayyid.*[9] Pero cuando ya llega a analizar más detenidamente el significado o etimología de la palabra, va mucho más lejos que sus predecesores, con comparaciones interesantes con diversos dialectos árabes. Se detiene ampliamente en la etimología *sayyid* "señor," mostrando también algunas de la dificultades que hay en aceptarla: es un caso raro en árabe; no es normal, por ningún concepto. Y junto a eso presenta también "que la palabra *al-sīd,* que se aplica a Rodrigo no es una evolución fonética de la palabra *sayyid,* sino que es una palabra original y antigua, que no se presta a discusión. Significa el lobo o el león en algunos textos."[10] Cita ejemplos de poetas antiguos y muestra como ambos calificativos árabes pueden aplicarse a Rodrigo, especialmente el de lobo, que se aplicó a otros cabecillas militares del Levante musulmán español en la Edad Media (el famoso Rey Lobo o *Lubb,* de Murcia). Pero no se detiene más en analizar esta hipótesis.

Es precisamente esta hipótesis (la de *Cid* como "león" y no primariamente como "lobo") la que queremos presentar aquí, a pesar de la casi absoluta unanimidad de los autores en favor de *Cid* como "señor." Pero tampoco queremos dar a esta hipótesis más validez de la que tiene, dado que está hecha de serias convergencias, pero tampoco cuenta, por ahora, con una argumentación definitiva.

El hecho es que dos realidades de la convivencia habitual con el mundo árabe magrebí nos han hecho sospechar también que el epíteto árabe del Campeador puede tener tanta o más relación con el nombre árabe *sīd* o *ṣīd* "león" que con el *sayyid* "señor," cuyo

[8] T. A. Makki, *Malḥamat al-Sīd: Awwal malḥama andalusīya kutibat fi al-luga al-qashtālīya* [Epopeya del Cid: Primera epopeya andalusí escrita en lengua castellana] (Cairo, 1970), págs. 173–82.

[9] *Malḥamat al-Sīd,* pág. 141.

[10] *Malḥamat al-Sīd,* pág. 176.

esquema consonántico árabe es el mismo, pero que se vocaliza de distinta manera.

Lo primero es que los estudiantes de los colegios tunecinos, que tienen *Le Cid* de Corneille en los programas de lengua y literatura francesa—muy importantes en Túnez—dicen en seguida, sonriendo como ante cosa bien conocida: "Cid, monsieur, c'est le lion en arabe." Para ellos *sīd* o *ṣīd* significa "león" en árabe popular, como en todo el Norte de África; es el nombre más popular para el león, en Túnez, mientras que en los otros países del Mágreb es nombre conocido, pero hay también otros nombres para ese animal. Los profesores, en esos casos, suelen corregirles: "Mais non, c'est seigneur"; pero es evidente que el *sīd* "león" es un epiteto guerrero que les resulta más adecuado a los muchachos para el personaje "matamoros" que se presenta en la obra de Corneille, que el término *sayyid* "señor," del árabe clásico, pronunciado también *sīd*, *sīdī* o *sī*, en la vida o lenguaje normal magrebí.

Por otra parte, el título de *sayyid o sayyidī* (comunmente pronunciado *sīdī*), se da, como vocativo, indistintamente a árabes o no-árabes, a musulmanes o cristianos, como lo nota también el profesor Makki. Pero precediendo a un nombre—no a un apellido—se suele reservar a los musulmanes, por el sentido de respeto, veneración religiosa y soberanía que supone. Es título que se da a ancianos, autoridades y, particularmente, a los santos del Islam (equivale a nuestro "*san* fulano"). Por tanto, a los oídos de un musulmán normal, decir *sīdī* Ruy Díaz—no en vocativo solo, sino con el nombre o apellido—suena tan extraño como para nosotros *San* Mahoma de La Meca, o *Don* Ahmed Amín, o *Don* Mustafá Chelebí. Lo mismo diríase de "El Señor" como epíteto, que nunca aparece, como se ha dicho, en las fuentas árabes medievales. Quizás sea esto fruto de la separación y antagonismo religioso-cultural de estos últimos siglos, y quizás no chocaría tanto en el contexto abigarrado del siglo XI peninsular, como parecen indicarlo los numerosos documentos recogidos por Menéndez Pidal, en los que aparece ese título de "mi Señor = mío Çid o Çide," aunque el mismo docto maestro reconoce que algunos de ellos podrían ser "de otro origen, sin duda."[11]

Pero razones de más peso abogan por una relación íntima entre las palabras *Cid* y *sīd*.[12]

[11] Menéndez Pidal, *Cantar de Mío Cid*, II, 574-77.

[12] El dialectal magrebino actual conoce más *ṣīd* (con *s* enfática), que significa también "león" y "cazador," igual que *ṣā'id* y otros derivados de la misma raíz.

Sīd "león" es un auténtico epíteto militar y guerrero, y sabemos la importancia que tiene esto en la épica hispánica, después de los trabajos de A. Galmés de Fuentes y F. Marcos Marín, en su relación con la épica árabe.[13] *Sīd* "león" pertenece a la misma raíz que "señor" y "jefe." Es epíteto muy corriente en el mundo árabe y ha pasado a ser un apellido, en su forma árabe clásica *asad* (por ej., el militar Hafedh El-Asad, presidente de Siria) o en su forma turca *arslan* (Emir Arslan, de la dinastía drusa del Líbano). En su forma *ṣīd* (con *s* enfática) es un apellido corriente en todo el Mágreb árabe, con el mismo sentido de "león."

Con *s* sibilante, fue el nombre de un polígrafo muy conocido, contemporáneo de Rodrigo, Ibn al-Sīd al-Baṭalyausī (de Badajoz). Nació en 1052, circuló mucho por el Levante español (Albarracín, Zaragoza) hasta que se instaló en Valencia, donde murió a una edad avanzada, en 1127.[14] Varios diccionarios árabes suelen mencionar, por otra parte, el paso semántico de *sīd* "león" a *sīd* "señor," en el lenguaje corriente. Sin necesidad de hacer un estudio especial sobre el uso de esta palabra en la Edad Media—estudio que sería muy interesante[15]—se puede afirmar que el paso de una a otra acepción podía ser muy corriente en el medioevo español.

Porque sabemos—y esto es lo curioso—que las características del león fueron aplicadas directamente a nuestro personaje épico, Mío Çid Rodrigo Díaz de Bivar. El *Cantar de Mío Cid* nos presenta,

[13] Galmés de Fuentes, *Epica árabe y épica castellana*, págs. 195–258; F. Marcos Marín, *Poesía narrativa árabe y épica hispánica: Elementos árabes en los orígenes de la épica hispánica* (Madrid, 1971), y "El autoapellido en la épica árabe," *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, VI (1970), 208–13.

[14] Es autor muy conocido. Véase, por ejemplo, E. García Gómez, *Ibn Al-Zaqqāq: Poesías*, o la tesis, aún inédita, de M. Muhammad Al-Amin, "Obra y vida de Abu Muhamad Abd Allah Ibn al-Sid Al-Batalyawsi" (resumen de la tesis en la *Revista de la Universidad de Madrid*, XII, 48 (1963), 777–78). El professor Makki, en *Malḥamat al-Sīd* (págs. 173–82), coincide en el paralelismo con Ibn al-Sīd.

[15] El professor F. de la Granja tiene la amabilidad de señalarme que la palabra *sīd* apenas aparece en los textos escritos en árabe clásico y que tampoco figura en el vocabulario de dialectal granadino de Pedro de Alcalá. En cambio "león," con sus diversos nombres, es un epíteto muy corriente en árabe, ya en las fuentes antiguas, como se puede ver en G. Gabrieli, *Il nome proprio arabo-musulmano* (Roma, 1915). Los diccionarios modernos, de árabe clásico y de dialectal magrebí, recogen siempre las dos palabras: *sīd* "señor, lobo, león" y *ṣīd* "cazador, león," con varios epítetos derivados similares, que provienen de los dos sentidos de las raíces *s-w-d* (señorío) y *ṣ-y-d* (caza).

al principio de su tercera parte, el enfrentamiento del Cid con un león, escapado en el palacio de Valencia. Es un episodio que ha hecho correr mucha tinta, y no sin razón muchos autores como C. Bandera Gómez[16] y L. Rubio García[17] le atribuyen, recientemente, una importancia simbólica extraordinaria en el conjunto literario del *Cantar*.

Ya E. de Chasca notaba que, estilísticamente, los verbos empleados en ese texto "nos han llevado a un punto único de todo el poema, porque corresponden al único momento en que el Cid está para hermanarse plenamente con los héroes épicos de un mundo maravilloso,"[18] y está de acuerdo con Gilman[19] en que hay una identificación del Cid con el león en "una nueva dimensión épica en la que la figura del Cid, casi rebasando ya lo humano 'hace rumbo al mito'."[20]

Los análisis y la erudición de C. Bandera han mostrado también el carácter eminentemente épico de este episodio dentro del conjunto de la simbología medieval: constituye casi el único momento maravilloso dentro de la línea general realista del poema. En esta línea realista, se han hecho alardes de erudición para encontrar antecedentes históricos de leones que salen de sus jaulas y son domados por un caballero.[21] Pero muy acertadamente dice el propio Menéndez Pidal que "el estilo épico, que gusta de colocar la narración in medias res, puede nombrar por primera vez *el león* (v. 2282), como si todos supiesen ya de él."[22]

Queda así en pie la conclusión de Bandera de que "está claro que el episodio del león es mucho más que una circunstancia novelesca caprichosamente incluida por el poeta para dar, habríamos de

[16] C. Bandera Gómez, *El "Poema de Mío Cid": poesía, historia, mito* (Madrid, 1969), págs. 82–114.

[17] L. Rubio García, *Realidad y fantasía en el "Poema de Mío Cid"* (Murcia, 1972), págs. 294–95, resumido en sus *Estudios sobre la Edad Media española* (Murcia, 1973).

[18] E. de Chasca, *El arte juglaresco en el "Cantar de Mío Cid"* (Madrid, 1967), pág. 299.

[19] S. Gilman, *Tiempo y formas temporales en el "Poema del Cid"* (Madrid, 1961), págs. 131–41.

[20] Citando a Américo Castro, "Poesía y realidad en el 'Poema del Cid'," *Tierra Firme*, I (1936).

[21] Menéndez Pidal, *Cantar de Mío Cid*, II, 731; *En torno al poema del Cid* (Madrid, 1973), págs. 28–29.

[22] *Cantar de Mío Cid*, I, 299.

suponer, algo más de variedad a su relato."[23] "Pone de manifesto . . . el carácter leonino del Campeador . . . [Para el juglar] como el león, su héroe es fuerte con el fuerte; es prudente, es magnánimo, es generoso y, sobre todo, es vigilante y sagaz."[24]

Este tono épico fundamental fue glosado intuitivamente por el romancero, parafraseando el verso que compendia la opinión general en la corte del Campeador, a raíz del suceso: "A maravilla lo han quantos que i son" (v. 2302):

> Aturdido está el gentío
> Viendo lo tal, no catando
> Que ambos eran leones,
> Mas el Cid era el más bravo.[25]

Lo que hay que admirar aquí es que la comparación tiene quizás una base filológica en el nombre o epíteto mismo del Cid, "el león," epíteto guerrero y militar, epíteto épico por excelencia.

Así se explicaría también que fuera ese nombre el grito guerrero del Campeador, cuando peleaba en tierras árabes: "Yo so Ruy Diaz, El Çid Campeador de Biuar" (v. 721), "Ca yo so Ruydiaz, myo Çid el de Biuar" (v. 1140).[26]

Por considerar precisamente *Cid* como un título honorífico simple—"señor"—y no como epíteto militar al igual que Campeador, puede afirmar E. de Chasca que "la expresión 'mío Cid,' sin dejar de celebrar al héroe, suele corresponder más al tratamiento habitual que al elogio especial."[27] Todo su magnífico análisis del epíteto en el *Cantar* debería revisarse en función del carácter épico acentuado del Cid, el León.

Evidentemente, esta hipótesis, por muy sugerente que sea, no deja de plantear algunos problemas.

[23] Bandera Gómez, *El "Poema de Mío Cid,"* pág. 111. Ni menos aún con el sentido cómico que apunta Menéndez Pidal (*En torno al poema*, págs. 221–22), que se desarrolló en el romancero (cf. *Romancero General*, BAE, x [1945], 542–43) y que Quevedo lleva al extremo de la burla sin que quede ya el menor rasgo o respeto del carácter épico del Cid (*Pavura de los Condes de Carrión*, en *Obras completas* [Madrid, 1961], II, 325–36).

[24] Bandera Gómez, *El "Poema de Mío Cid,"* págs. 112–14.

[25] *Romancero General*, BAE, x (1945), 542–43.

[26] Véase explicación de estos gritos guerreros en Menéndez Pidal, *Cantar de Mío Cid*, II, 576.

[27] de Chasca, *El arte juglaresco*, pág. 173.

El primero sería el del origen histórico del epíteto. Sólo después nos podemos plantear el del origen del posesivo *mío* Cid, que evidentemente no cuadra con la hipótesis de "El Cid = El León."

En ambos temas, sólo se pueden presentar por ahora hipótesis, mientras no se vea más claro en la actual polémica del origen del *Cantar* y su relación con las demás fuentes cidianas. No hay más que citar algunas posiciones extremas, de estos últimos años, para ver en qué nebulosidades andamos aún sobre estos temas: R. Menéndez Pidal con su hipótesis de los dos juglares de principios del siglo XII, el de Medinaceli y el de San Esteban de Gormaz[28]; H. Mones con su hipótesis del ministro árabe del Cid en Valencia, monje de Cardeña e iniciador de la "leyenda"[29]; L. Rubio García que cree por motivos diferentes en esa "leyenda de Cardeña,"[30] mientras que A. Ubieto Arteta le da un origen más tardío y decididamente aragonés.[31]

Evidentemente, la teoría del professor Hussein Mones, de la Universidad de Koweit, encajaría más lógicamente con la hipótesis que presentamos. Así podrían concebirse tres etapas en la formación y evolución literaria del epíteto *Cid* aplicado al Campeador. Aquí ya sólo nos movemos en la pura hipótesis, dentro de un terreno en que tampoco las creencias anteriores nos parecen más fundadas. Sería una hipótesis coherente, pero nada convincente: no es lo mismo traer razones en favor de una etimología—que nos parece muy probable—y presentar una teoría sobre el origen de esa etimología, a partir de solas coherencias hipotéticas.

Pero atrevámonos con esa "coherencia."

Es muy posible que se le aplicara a Rodrigo en vida el epíteto árabe *sīd* (león, señor) o, más bien, *ṣīd* (león, cazador). Lo habrían aplicado a Rodrigo los árabes, quizás ya en Zaragoza o en Sevilla, como epíteto guerrero árabe normal, traducción árabe del epíteto guerrero romance Campeador. Esto se explicaría en el ambiente cortesano de los taifas levantinos, donde el término romance—que luego utilizaron los cronistas árabes en su prosa—no se prestaría a loas populares ni a composiciones poéticas en árabe. Que se le haya

[28] Aún recientemente en Menéndez Pidal, *En torno al poema*.

[29] H. Mones, "De nuevo sobre las fuentes árabes de la historia del Cid," en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, (Madrid), 2 (1954), 99 ss.

[30] Véare n. 17 arriba.

[31] A. Ubieto Arteta, *El "Cantar de Mío Cid" y algunos problemas históricos* (Valencia, 1973), págs. 171-72.

llamado *sīd* o *ṣīd*, en árabe dialectal, y no *asad*, en árabe clásico, es problema de menor importancia.

Siguiendo las hipótesis de una tradición cidiana de origen valenciano, ya sea en Cardeña, ya sea en Aragón, ya sea en el límite de Aragón y Castilla, veríamos que el origen del poema y de sus fuentes pueden haber conocido el sentido árabe del epíteto aplicado al Campeador. Así se comprendería mejor la tradición histórica del episodio del león y su importancia épica en el *Cantar*.

Pero, en ambiente castellano, la significación de Cid "león" desaparecería rápidamente para dar lugar a la de Cid "señor," que se conocía de una forma más general, aún fuera de la España de lengua árabe. Por eso el autor definitivo del *Cantar* ya debía de utilizar el epíteto como un nombre corriente o aplicarle el posesivo, aunque se puede aún notar en la gesta el sustrato histórico de los antecedentes contemporáneos al héroe.

Son hipótesis, no mucho menos fundadas que las que se han emitido hasta ahora.

Estas modestas reflexiones, que podrán ser confirmadas o anuladas por argumentos de personas más expertas, por su formación o recursos bibliográficos, permiten al menos el plantearse un problema que está—a nuestro parecer—aún por solucionar. Y tratándose del título de uno de los personajes históricos y literarios más importantes de la cultura hispánica, toda investigación por nimia que sea puede estar justificada.

MIKEL DE EPALZA

Universidad de Argel, Argelia

ALJAMÍA. BOLETÍN DE INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Por
LUIS FERNANDO BERNABÉ PONS

Ha aparecido en Oviedo el segundo número de este Boletín de Información Bibliográfica, editado por el Departamento de Filología Clásica y Románica de la Universidad de Oviedo. Sus propósitos ya aparecían explícitos en el primer número (1989): servir de banco de datos actualizado de cualquier novedad que vaya apareciendo dentro de sus campos de interés, a la vez que llevar a los especialistas la última información que esté surgiendo.

La revista tiene tres campos de interés perfectamente delimitados, pero que hacen que el posible espectro de interesados en su información sea muy amplio: Mudéjares y Moriscos, Textos Aljamiados y Filología Arabo-Románica, con lo que puede resultar interesante por igual a historiadores, romanistas, arabistas, hispanistas, etc.

El boletín se abre con un apartado de NOTICIAS, en que se da cuenta de congresos celebrados o por celebrar, aunque también se recogen nombramientos, homenajes, apariciones de nuevas revistas u órganos científicos, así como los trabajos que se encuentran en prensa y, cosa especialmente interesante, los trabajos que están todavía en fase de preparación.

Después de este apartado, comienza propiamente el trabajo bibliográfico, que está dividido en tres secciones correspondientes con los campos de interés arriba indicados. Dentro de cada una de esas secciones, se ofrecen por orden alfabético las novedades aparecidas en los tres años anteriores a la aparición de cada número del boletín, aunque sin contar el mismo año en que aparece. Si alguna entrada de las reseñadas en estas secciones ofrece un especial interés, se le coloca al final una llamada que remite al último de los apartados del boletín: la sección RECENSIONES.

El Boletín *Aljamía* tiene como foco centralizador a la Universidad de Oviedo, con la que colabora en su redacción la División Departamental de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Túnez y la Universidad de Indiana (USA).

La dirección está a cargo del profesor Galmés de Fuentes, de la Universidad Complutense de Madrid, siendo sus subdirectores los doctores Míkel de Epalza (Universidad de Alicante), Antonio Vespertino (Universidad de Oviedo) y Abdeljelil Temimi (Universidad de Túnez). La secretaría corre a cargo de la doctora Mercedes Sánchez, de la Universidad de Oviedo, siendo sus redactores el Dr. Toribio Fuente, Juan Busto y Juan Carlos Villaverde, por parte de la Universidad de Oviedo, y Luis F. Bernabé, de la Universidad de Alicante.

El boletín hace un llamamiento a todos los investigadores y estudiosos de estos temas que estén preparando algún trabajo, hagan llegar su noticia a la redacción para poder incluirlo en los próximos números y asegurar su difusión. Del mismo modo, cualquier persona que esté interesada en recibir el boletín, que se distribuye de forma gratuita, puede ponerse en contacto con la misma redacción:

ALJAMÍA. BOLETÍN DE INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA, Dpto. de Filología Clásica y Románica. Facultad de Filología. Universidad de Oviedo. 33003 OVIEDO.

ESTUDIOS SOBRE MIGRACIONES MEDITERRÁNEAS DEL SIGLO XVI AL XX: VILAR, BONMATÍ, BONO, BENNASSAR, LÓPEZ NADAL, LUCCHINI

Por
MÍKEL DE EPALZA

Un conjunto de nuevos e importantes estudios van mejorando el conocimiento de las emigraciones, de índole diverso, que vieron las aguas del Mediterráneo en época moderna y contemporánea. Las causas de esta abundante y cada vez más cualificada producción investigadora se reducen en cierta manera a dos: curiosidad en mostrar los «pasos» que se dieron en el pasado entre Europa y el Mundo Islámico mediterráneos, a pesar de las divergencias religiosas y culturales aparentemente irreconciliables, y la relativa abundancia de la documentación, conservada especialmente en los archivos europeos. Exotismo del tema y especificidad de la documentación serían los principales alicientes de este campo de investigación euro-árabe.

El libro de Juan Bautista VILAR, *Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914)* (con prólogo de José María Jover Zamora, editado por el Centro de Estudios Históricos, del C.S.I.C., y por la Universidad de Murcia, 1989, 436 pp.), reasume de forma notablemente ampliada la ingente documentación recogida ya en su precedente *Emigración española a Argelia (1830-1900). Colonización hispánica de la Argelia francesa* (Madrid, 1975), que era un clásico en la materia.

El libro de Vilar es un libro de historia, pero es también un profundo libro de sociología de las emigraciones de españoles a la Argelia ocupada por los franceses a partir de 1830. El marco político, en ambas riberas del Mediterráneo, acompaña y explica el ritmo y las modalidades de esa importante corrientes de españoles, al socaire de la colonización francesa en esas tierras árabes. Son sobre todo las condiciones socioeconómicas del país de origen (España de mediados del siglo XIX) y del de inserción las que explican las formas de emigración, temporales o definitivas. Vilar da también un tratamiento especial a las condiciones jurídicas de los españoles en la colonia francesa. Los grupos minoritarios de emigrantes que se distinguen de

la masa de los emigrantes laborales (políticos, eclesiásticos, diplomáticos...) le merecen un tratamiento especial.

El libro del Catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Murcia, Juan Bta. Vilar Ramírez, se caracteriza por su sólida erudición, avalada por la abundante documentación y exhaustiva bibliografía. Pero se recomienda también por su estilo: es conciso, pero muy matizado, ameno por las muchas noticias concretas aunque nunca baladíes. Se distingue, en efecto, por la profundidad y matización de sus juicios, que abren amplísimas perspectivas sobre toda una época, la del colonialismo europeo en el Mágreb árabe. Es significativo el poco espacio que ocupa en este libro la población árabe de Argelia: su poco peso no es más que el reflejo de la marginación a la que se vieron relegados los argelinos por las estructuras de la Argelia colonial francesa, en la que se integró la emigración española. Es de esperar que el libro de Juan Bautista Vilar, que se acaba con el inicio de la Primera Guerra Mundial de 1914, se vea pronto completado con un segundo volumen sobre la emigración española a Argelia hasta la Independencia argelina de 1962, especialment alrededor de la Guerra Civil Española y la Primera Guerra Mundial, así como sobre el reflujo de españoles y descendientes más o menos lejanos de españoles, tras esa independencia nacional de Argelia.

El libro de José Fermín BONMATÍ ANTÓN, *La emigración alicantina a Argelia (siglo XIX y primer tercio del siglo XX)* (Alicante, Universidad de Alicante y Caja de Ahorros Provincial de Alicante, 1989, 270 pp.), intenta especificar el tema de la emigración española a Argelia estudiando la de la provincia de Alicante, que nace precisamente con el segundo tercio del siglo XIX. No es tan ambicioso, pero sigue la misma línea del de Vilar, con una documentación complementaria. Trabajo académico, en el marco de las actividades del área de Geografía Humana de la Universidad de Alicante, se interesa especialmente por el origen local y la procedencia sociológica de la emigración alicantina a la Argelia colonial.

El libro de Salvatore BONO, *Siciliani nel Maghreb* (Mazara del Vallo, Liceo Ginnasio «Gian Giacomo Adria», 1989, 155 pp.), también es el resultado de las muchas investigaciones del profesor de la Universidad de Perugia, pero toma la forma de unas biografías, siete. Tras dos capítulos generales, para explicar el marco de esas emigraciones de sicilianos en el Mágreb árabe, emprende la presentación de esos biografiados, adoptando el estricto método de historiador documentado, sin más concesión a la creación literaria que la ordenación del material y las reflexiones que sitúan a los personajes en sus respectivas épocas y ambiente social: el obispo de Catania Nicola Maria Caracciolo, esclavo en Trípoli, capturado en el mar en 1561 y rescatado diez meses después, que escribe sobre la situación de la ciudad gobernada por Dragut; el poeta Antonio Veneziano, cautivo en Argel en 1578 y compañero de Cervantes; fray Alipio de Palermo, preso por los tripolinos en 1643, en situación eclesiástica irregular entre los cristianos de Trípoli, convertido al Islam, arrepentido y finalmente mártir de su fe cristiana tras haber insultado públicamente a la religión islámica, en 1645; el marqués de San Giuliano, que huía por haber asesinado a dos mujeres y fue capturado también por tripolinos en 1783, haciéndose pronto musulmán y obteniendo cargos en la Regencia; el avariento príncipe de Paternó, cautivo en Túnez en 1797; el médico Sebastiano Zaccaria, que emigró a Trípoli en 1902, para ejercer su oficio, pero que se vio implicado en los acontecimientos que prece-

dieron a la ocupación italiana de Libia en 1911; y finalmente el ingeniero Francisco Bono, abuelo del autor de este libro, que impulsó la agricultura en la colonia italiana y se interesó apasionadamente por la historia y las tradiciones libias, afición que ciertamente ha desarrollado científicamente el profesor Salvatore Bono, el mejor especialista italiano actual sobre Libia y sobre las relaciones italo-magrebíes. El libro es de ágil lectura y abre nuevas perspectivas sobre las variadas situaciones de los emigrantes italianos en el Mágreb, entre el XVI y el XVIII.

El libro del matrimonio Bartolomé y Lucile BENNASSAR, *Los cristianos de Allah (la fascinante aventura de los renegados)* (Madrid, Nerea, 1989. Edición francesa *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. XVIe-XVIIe siècles,* París, Perrin, 1989, 493 pp.), es una obra maestra en el tema y en la gran trayectoria de historiador del hispanista francés. A partir de una abundante documentación, especialmente de los tribunales de la Inquisición, analizan la situación de los llamados «renegados» del cristianismo, los «islamizados» convertidos al Islam, con su multiforme pero importante estatuto socio-religioso, a caballo entre las dos sociedades, la europea de origen y la islámica de adopción.

A pesar de la parcialidad reconocida de su documentación original, el libro de Bennassar la somete a diversos tratamientos metodológicos para exprimir toda la información posible, que expone en dos líneas convergentes: la de biografías de personajes concretos y la de situaciones sociológicas riquísimas en enseñanzas sobre los intercambios y emigraciones entre el mundo europeo y el mundo islámico. Una tercera parte sabe superar la abundancia de datos personales y sociológicos para analizar «el sueño turco y la nostalgia cristiana», como motores o contexto de las inmigraciones de europeos al mundo musulmán.

Este libro es realmente una obra de arte histórica, no sólo por el interés del tema y la riqueza de la documentación, sino también por el estilo narrativo de la presentación. Aunque es un profundo tratado sobre esos emigrantes que cambiaron de estatuto religioso por imperativos sociales, hace viajar también al lector, de una parte a otra del Mediterráneo, precisamente en esos siglos en que parece que la frontera ideológica y religiosa había creado un espacio particularmente agresivo. No todo es agresividad en esas relaciones entre cristianos «al servicio del Allah de los musulmanes» y sus tierras y familias de origen. Y los horrores agresivos de la historia se equilibran con el estudio minucioso y respetuoso de las motivaciones, magistralmente expuestos por los profesores de Toulouse.

Más limitada en el tiempo y el espacio, pero con la erudición exhaustiva de una tesis doctoral, la obra de Gonçal LÓPEZ NADAL, *El corsarisme mallorquí a la Mediterrània occidental 1652-1698: un comerç forçat* (Palma de Mallorca, Conselleria d'Educació i de Cultura del Govern Balear, 1986, 623 pp.), analiza el contexto económico en el que se realizaban emigraciones de comerciantes, marinos, militares y prisioneros entre los diversos países del Mediterráneo, incluidos los magrebíes, a partir de la isla de Mallorca. El valor de esta magistral tesis es múltiple, pero puede centrarse en las múltiples direcciones en las que se desarrolla la actividad económica de esos inmigrantes especiales del Mediterráneo. Nuevos estudios que el profesor de la Universidad Balear promete sobre la estructura social isleña que permite el corso traerán aún nuevas luces sobre la complejidad socioeconómica, pero también ideo-

lógica, que justifica la depredación del corso, como institución mediterránea, tanto en países musulmanes como en países europeos.

Finalmente, de estos valiosos libros que aquí se presentan, el libro de Enrica LICCHINI, *La merce umana. Schiavitù e riscatto dei liguri nel seicento* (Roma, Bonacci editore, 1990, 225 pp.), analiza la estructura de la esclavitud a través de la comunicación que proporciona la institución del «Magistrato per il Riscatto degli Schiavi», instituida en Génova en 1597. El profesor Salvatore Bono, en su prólogo a este libro, hace notar el interés de esta investigación y la importancia de la documentación de que dispone. La investigación plantea toda la estructura de la redención de los cautivos, desde la prueba burocrática del origen cristiano del esclavo, el financiamiento del rescate, los intercambios, los pagos y la vuelta. Particular interés para el arabista tiene el capítulo sobre los esclavos magrebíes en la Liguria y las informaciones que el magistrado obtenía del obligatorio interrogatorio al que era sometido el esclavo rescatado, sobre las condiciones de vida y el mercado de los esclavos en las diversas plazas del Norte de África. Se trata, en efecto, de otro camino de emigración entre los dos «bloques» políticos del Mediterráneo.

La presentación, pues, de estos seis libros sobre emigraciones en el Mediterráneo, en época moderna y mediterránea, con marcos sociológicos diferentes, no puede ser más que positiva y elogiosa, porque se trata de obras maduras, con documentación inédita, que trata de los temas con un rigor metodológico universitario. Se han escogido precisamente por su seriedad, de entre muchos otros estudios que tratan actualmente de estos temas. No podemos calificar de serio el libro de Jacques Jordi sobre los españoles en Orán, que apenas utiliza más documentación que la que saca del libro de Juan Bta. Vilar (al que menciona, evidentemente) y que pretende un éxito de lectores en francés, entre los emigrantes de Argelia, tras la independencia argelina. Sólo se puede mencionar como libro de divulgación.

Estos trabajos invitan también a una reflexión sobre emigraciones actuales en el Mediterráneo. Las más estudiadas han sido evidentemente las emigraciones laborales de magrebíes hacia Europa. Constituyen una masa de población muy importante, destinada a serlo cada vez más, hasta en ciertas regiones españolas. Pero hay una emigración más temporal pero muy cualificada, entre los diversos países del Mediterráneo: la de técnicos, políticos, turistas, comerciantes, transportistas por mar y aire, etc. La rapidez y libertad con la que circulan forma un evidente contraste con las emigraciones del pasado y muestran que la historia, con sus constantes geográficas y humanas, tiene sus variantes de épocas y lugares.

LA DESCRIPCIÓN DEL PARAÍSO DE ʿABD AL-MALIK B. ḤABĪB

Por
MARÍA ISABEL FIERRO

ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb al-Sulamī al-Qurṭubī (174/790-238/853), *Kitāb waṣf al-Firdaws,* Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1407/1987, 130 pp.

La editorial libanesa *Dār al-kutub al-ʿilmiyya* ha publicado recientemente una obra del ulema andalusí ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853), consistente en una descripción del Paraíso, de la que no se tenía noticia hasta ahora. Es preciso señalar que en el libro no hay ninguna referencia al nombre del editor. Carente además de introducción, nos quedamos sin saber la procedencia del único manuscrito utilizado, cuya foliación se indica en los márgenes (85 folios). De acuerdo con lo que reza en la p. 128, el manuscrito se terminó de copiar el día 21 de ša'abān del año 904 por *al-ʿabd al-faqīr al-maʿrūf bi-l-ʿaỳzʿaỳuz - wallāh jayr al-rāḥimīn - Aḥmad Muḥammad ʿAllām Allāh al-Maḥallī al-Mālikī:* se trata pues de una copia de finales del s. XV, hecha probablemente en Egipto, dada la *nisba* del copista. Otra laguna de esta edición es la ausencia de índices (con la excepción del sumario del contenido, pp. 129-130) y de bibliografía.

Ya he indicado que una obra con tal título no es mencionada en ninguna de las fuentes que nos informan sobre la producción intelectual de Ibn Ḥabīb, extremo éste comprobado en el estudio de J. Aguadé que acompaña a su edición del *Taʾrij* del mismo autor (Madrid, en prensa), así como en las fichas del «Diccionario de Autores y Transmisores Andalusíes» (proyecto de investigación financiado por el I.C.M.A. que se lleva a cabo en el Departamento de Estudios Árabes del Instituto de Filología del CSIC). Esta ausencia en los repertorios de obras de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb no resulta sorprendente, puesto que no se trata de un hecho aislado: el *Kitāb al-bidaʿ* de Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī (m. 287/900), conservado en dos manuscritos, no aparece tampoco mencionado en las relaciones de sus obras.

La lectura del *Kitāb waṣf al-Firdaws* es de gran amenidad. Contiene 38 capítulos de breve extensión que tratan sobre cuestiones tales como la creación del Paraíso *(al-ŷanna),* sus puertas, sus palacios, sus ríos, árboles y pájaros. Otros capítulos tratan cuestiones relacionadas con los moradores del Paraíso. Se plantean problemas como el siguiente: si una mujer tuvo dos maridos en su vida terrena, ¿con cuál de ellos se reunirá en la otra vida? La respuesta es que con el último y así vemos a Abū l-Dardā', compañero del Profeta, aconsejar a su esposa en el lecho de muerte que no vuelva a contraer matrimonio.

El estudio de *Kitāb waṣf al-Firdaws* es importante por diversas razones. En primer lugar, junto con las otras obras conservadas de Ibn Ḥabīb, forma parte de los textos más antiguos escritos por un autor andalusí que han llegado hasta nosotros. Constituye además el primer texto de escatología islámica escrito en al-Andalus del que tenemos noticia. Sería de gran interés comparar su contenido con otros textos escatológicos andalusíes, tales como los de Abū Bakr b. al-ʿArabī (todavía inédito), Ibn al-Jarrāṭ y al-Qurṭubī (1).

En segundo lugar, los *isnādes* de esta obra vuelven a mostrar que una de las fuentes más importantes de Ibn Ḥabīb fueron las transmisiones del omeya establecido en Egipto, Asad b. Mūsà (m. 212/827), así como confirman la gran influencia ejercida por Asad entre los ulemas andalusíes del s. III/IX. Los *isnādes* del *Kitāb waṣf al-Firdaws* son en gran medida defectivos de acuerdo con las reglas clásicas del *ʿilm al-ḥadīṯ:* ello indica que nos hallamos ante un material perteneciente al llamado «early ḥadīth», sobre cuyo interés para conocer el período informativo del Islam no es necesario insistir.

En tercer lugar, esta obra nos muestra la difusión alcanzada por las doctrinas escatológicas islámicas en al-Andalus ya a comienzos del s. III/IX (difusión no muy conocida hasta hace poco tiempo: v. al respecto *Al-Qanṭara* VI (1985), pp. 561-5, especialmente p. 563) y a la que contribuyó de manera decisiva ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb.

(1) El estudio de estos textos ha sido emprendido por Mercedes Lucini en su Tesis Doctoral.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE TEMAS ÁRABES DEL SHARQ AL-ANDALUS (LEVANTE DE AL-ANDALUS) APÉNDICE VI

Por
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ
MÍKEL DE EPALZA

Ofrecemos una nueva actualización de las Bibliografías que sobre tema árabe se han publicado anteriormente en esta misma *Sección Bibliográfica* de la Revista. Por haber salido casi juntos los anteriores números 5 y 6, preferimos concentrar este apartado en la primera de ellas, explicando este hecho la no inclusión de estos **Apéndices Bibliográficos** en el número anterior.

Incluimos al final unos índices de materias y topónimos y onomástico que esperamos faciliten el repaso general y la búsqueda concreta. Hemos decidido posponer la publicación de los índices de los cinco primeros **Apéndices Bibliográficos**, para poder dedicar un mayor tiempo y ciudado a su elaboración.

A 4087 - ABADIA DOÑAQUE, José Carlos: "Calatayud, Alfonso el Batallador y los almorávides", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, ed. Centro de Est. Bilbilitanos/Inst. Fernando Católico, vol. II, 1989, pp. 191-208.

4088 - ABADIA IRACHE, Alejandro: "Los Zauzala: una familia de moriscos aragoneses", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos*** *(2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)*, Zaragoza, ed. Instución Fernando el Católico, 1988, pp. 331-340.

4089 - ABELLAN PEREZ, Juan: "Algunos aspectos socio-económicos de Albox a través de su libro de Apeo", ***Roel. Cuadernos de Civilización de la Cuenca del Almanzora***, Albox, 1980, pp. 43-57. Repobladores cristianos, sobre todo de origen valenciano, alicantino y murciano.

4090 - ABELLAN PEREZ, Juan: ***Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia. XVI. Documentos de Juan II***, Murcia-Cádiz, ed. Acad. Alf. X el Sabio / Univ. de Cádiz / C.S.I.C., 1984, 726 pp.

4091 - ABU MUSTAFA, Kamel: "Los muladíes en la Marca Superior y su papel político durante el emirato omeya", ***Boletín de la Facultad de Educación Alejandría***, ed. Univ. de Alejandría, 1988.

4092 - AGUILERA MIRALLES, Rosa; GARCIA EDO, Vicent: "Documents particulars castellonencs del segle XIII escrits en català", ***Segon Congrés Internacional de la Llengua Catalana***, València, ed. Institut de Filologia Valenciana, vol. 8, 1989, pp. 227-238. Pleito entre la Orden del Hospital y el señor de la alquería de Tales sobre el derecho a recibir el impuesto de los mudéjares de Tales.

4093 - AINAGA ANDRES, Mª. Isabel: "La repoblación de los antiguos lugares moriscos. Tórtoles (Zaragoza). 1610-1770. Consideraciones demográficas", ***Tvriaso***, Tarazona, ed. Centro de Est. Turiasoneses, Diput. Provincial nº. 8, 1989, pp. 83-105.

4094 - ALMONACID CLAVERIA, J. A.: "La Kura de Santaveria: estructura político-administrativa", *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha. Musulmanes y Cristianos: La implantación del Feudalismo*, Toledo, ed. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, vol. V, 1988, pp. 5-20.

4095 - ALVAREZ DELGADO, Yasmina: "Repoblación y frontera en la sierra baja de Cuenca", *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha. Musulmanes y Cristianos. La implantación del Feudalismo*, Toledo, ed. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, vol. V, 1988, pp. 145-151.

4096 - AMIGUES, François: "La céramique domestique des ateliers mudéjares de Paterna (Valencia)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, París, ed. Casa de Velázquez, nº. 23, 1987, pp. 151-172.

4097 - AMIGUES, François: "Premières approches de la céramique commune des ateliers de Paterna (Valencia): L'«Obra Aspra» XIVe.-XVe. siècles", *Mélanges de la Casa de Valazquez*, París, ed. Casa de Velázquez, nº. 22, 1986, pp. 27-64.

4098 - ANAWATI, G. C.: "La rencontre de deux cultures, en Occident au Moyen Age: dialogue islamo-chrétien et activité misionnaire", *Estudios Lulianos*, Palma de Mallorca, ed. Maioricensis Studia Lullistica, nº. 81, 1989, pp. 155-178.

4099 - ANDRES SARASA, José Luis: *Estructura urbana de Murcia*, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, 193 pp.

4100 - ANSON CALVO, Mª. Carmen: "Almonacid de la Sierra: un pueblo de moriscos en la encrucijada de la expulsión", *Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)*, Zaragoza, ed. Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 303-312.

4101 - ANSON CALVO, Mª. del Carmen: "La expulsión de los moriscos en el Campo de Cariñena", *Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)*, Zaragoza, ed. Institución Fernando el Católico 1988, pp. 261-272.

4102 - ARAGUAS, Philippe: "Architecture de brique et architecture mudéjar", *Mélanges de la Casa de Valazquez*, París, ed. Casa de Velázquez, nº. 23, 1986, pp. 151-172.

4103 - ARDIT, Manuel: "Los moriscos", *Historia del Pueblo Valenciano*, Valencia, ed. por el Diario LEVANTE, vol. I, 1988, pp. 433-452.

4104 - ARRIBAS PALAU, Mariano: "El embajador marroquí Ahmad al Gazzal en Cartagena (1766)", *Las relaciones internacionales en la España Contemporánea*, editado por J. B. Vilar, 1989, 348 pp.

4105 - AVILA, Mª. Luisa (editora): *Estudios Onomástico-biográficos de Al-Andalus. II.*, Granada, ed. C.S.I.C., 1989, 343 pp.

4106 - AYALA MARTINEZ, Carlos de: "Jaime I y la sublevación mudéjar-granadina de 1264", *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes*, Murcia, Univ. de Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, vol. I, 1987, pp. 93-107.

4107 - AZUAR RUIZ, Rafael: *Denia islámica. Arqueología y poblamiento*, Alicante ed. Diputación de Alicante, 1989, 450 pp.+ils.

4108 - AZUAR RUIZ, Rafael: "La conquista de Alicante", *En torno al 750 Aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*, Valencia, ed. Consellería de Cultura Generalitat Valenciana, vol. II, 1989, pp. 115-140.

4109 - AZUAR RUIZ, Rafael: "El hammam musulmán en Al-Andalus", *Los Baños Arabes en el País Valenciano* Valencia, ed. Consellería de Cultura de la Generalitat Valenciana, 1989, pp. 33-43.

du diwan d'Ibn Al-Arabî", ***Quaderni di Studi Arabi***, Venecia, nº. 5-6, 1987-1988, pp. 70-72.

4112 - BALAÑA I ABADIA, Pere: "Una metodologia simplificada per a la recerca d'etimologies aràbigues: aplicació al cas de Llorac", ***Studia in Honorem Profesor M. de Riquer. Quaderns Crema***, Barcelona, vol. III, 1988, pp. 11-23.

4113 - BALAÑA I ABADIA, Pere: "Recull bàsic de terminología jurídica catalano-aràbiga", ***Revista de Llengua i Dret***, nº. 11, 1988, pp. 137-156.

4114 - BALAÑA I ABADIA, Pere: "Reivindicació del passat islàmic de Tortosa (713-1148)", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 6, 1989, pp. 241-246.

4115 - BALAÑA I ABADIA, Pere; GARCIA I FORTUNY, Josep: "El nom de Cabassers. Dades històrico-lingüístiques sobre la seva evolució", ***Cabacés. Documents i Escrits***, Cabacés, 1985, pp. 93-98. Etimología árabe de esta población del Priorat.

4116 - BALAÑA ABADIA, Pere; GARCIA I FORTUNY, Josep: "Sobre la xufla, un conreu actualment típic del Llevant (antic Sharq Al-Andalus)", ***Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura. Miscelánea dedicada a la memoria de Angel Sánchez Gozalvo***, Castellón de la Plana, ed. Sociedad Castellonense de Cultura, nº. 64, 1988, pp. 293-308.

4117 - BARCELO TORRES, Mª. Carmen: "Una inscripció àrab de Xàbia", ***Xàbiga***, Xàbia, nº. 4, 1988, pp. 55-58.

4118 - BARCELO TORRES, Mª. Carme: "Poblament i toponomàstica de la Vall de Gallinera islàmica", ***Aguaits***, Dénia, nº. 2, tardor-hivern 1988, pp. 5-16.

4119 - BARCELO TORRES, Mª. Garmen: "Poblamiento y toponomástica de la Vall de Gallinera islámica", ***Saitabi***, Valencia, ed. Univ. de Valencia, nº. 37, 1987, pp. 115-130.

4120 - BARCELO, Carmen: ***Un tratado catalán medieval de Derecho islámico: El Llibre de la Çuna e Xara***, Córdoba, 1989, 24 + 123 pp.

4121 - BARCELO TORRES, Mª. Carmen: "Las yeserías árabes de Onda", ***Ibn Al-Abbar. Boletín Informativo del Centro de Iniciativas y Turismo de Onda***, Onda, nº. 53, 1977, pp. 356-364.

4122 - BARCELO, Carmen; LABARTA, Ana: "Ocho relojes de sol hispanomusulmanes", ***Al-Qantara***, Madrid, ed. C.S.I.C., vol. 9/2, 1988, pp. 231-247. El último de los estudiados procede de Sagunto. Esenciales para la regulación del tiempo religioso musulmán.

4123 - BARCELO, Miquel: "El rei Akhila i els fills de Witiza: encara un altra recerca", ***Miscellanea Barcinonensia***, Barcelona, ed. Ayuntamiento de Barcelona, any 17, núm. 49, 1978, pp. 59-75.

4124 - BARCELO, Miquel: "Vísperas de feudales. La sociedad del «Sharq Al-Andalus» justo antes de la conquista catalana", ***España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas***, Salamanca, ed. Univ. de Salaman ca, 1988, pp. 99-112.

4125 - BARCELO, Miquel: "Why and how did Andalusian coins travel to Europa during the Emirate and the Caliphate from 98/716-717 to 403/1012-1013", ***Revue de l'Occident Musulman et la Méditerranée***, Aix-en-Provence, nº. 36, 1983/2, pp. 5-18.

4126 - BARCELO, Miquel; CARBONERO, Mª. Antonia; MARTI, R.; ROSSELLO BORDOY, Guillem: "Arqueología: La «Font Antiga» de Crevillent: Ensayo de descripción arqueológica", ***Areas. Revista de Ciencias Sociales***, Murcia, Editora Regional de Murcia, nº. 9, 1988, pp. 215-231.

4127 - BARCELO, Miquel; KIRCHNER, Helena; LLURO, Josep M.; MARTI, Ramon; TORRES, José M.: ***Arqueología Medieval. En las afueras del «medievalismo»***, Barcelona, Ed. Crítica, 1988, 285 pp.

4128 - BASAÑEZ VILLALUENGA, Mª Blanca: ***La aljama sarracena de Huesca en el siglo XIV***, Barcelona, ed. C.S.I.C., 1989, 275 pp.

4129 - BATLLE, Carme: "Uns mercaders de Barcelona al Nord d'Africa a mitjan segle XIII", ***Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia***, Barcelona, ed. Universitat de Barcelona, nº. 10, 1989, pp. 145-157.

4130 - BATLLE, Carmen: "Las relaciones comerciales de Barcelona con la España musulmana a fines del siglo XII e inicio del XIII", ***Historia Medieval. Anales de la Universidad de Alicante***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 6, 1987, pp. 107-133.

4131 - BAZZANA, André: "Recherches sur la maison morisque", ***Histoire et Archéologie de l'Habitat Médiéval***, Lyon, 1986, pp. 127-134.

4132 - BAZZANA, André; CRESSIER, Patrice; GUICHARD, Pierre: ***Les châteaux ruraux d'Al-Andalus. Histoire et Archéologie dels "ḥuṣūn" du Sud-Est de l'Espagne***, Madrid, ed. Casa de Velázquez, 1988, 326 pp.

4133 - BAZZANA, André; GUICHARD, Pierre: "Otra vez, sobre Castellología", ***Cuadernos de la Alhambra***, Granada, ed. Patronato de la Alhambra, nº. 24 1989, pp. 11-14. Polémica con P. López Elum, sobre el castillo de Perputxent.

4134 - BECERRA HORMIGO, Manuel: "La conexión catalana en el derrocamiento de Ismail II", ***Miscel·lània de Textos Medievals. La frontera terrestre i Marítima amb l'Islam***, Barcelona, ed. C.S.I.C., nº. 4, 1988, pp. 301-318. Intromisión de la corona catalano-aragonesa en la política nazarí granadina.

4135 - BECERRA, Manuel: "Las relaciones diplomáticas entre la Corona de Aragón y Granada durante la Guerra de los Dos Pedros. I. Desde 1356 hasta 1359", ***Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia***, Barcelona, Univers. de Barcelona, nº. 9, 1988, pp. 243-260.

4136 - BEJARANO RUBIO, Amparo: "La frontera del Reino de Murcia en la política castellano-aragonesa del siglo XIII", ***Alfonso X el Sabio, vida, obra, época***, Madrid, ed. Sociedad Española de Estudios Medievales, vol. I, 1989, pp. 199-212.

4137 - BELENGUER I CEBRIA, Ernest: "Jaume I", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Conselleria de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 279-301. CATALUÑA

4138 - BERNABE GUILLAMON, M.; FERNANDEZ, F. V.; MANZANO, J.; POZO, I.; RAMIREZ, E.: "Arquitectura domestica islámica en la ciudad de Murcia", ***Murcia Musulmana***, edición de F. J. FLORES ARROYUELO, Murcia, Ediciones Almudí, 1989, pp. 233-251.

4139 - BERNABE I MAESTRE, Josep: "Obras hidráulicas tradicionales en el regadío de Petrer (Vall del Vinalopó)", ***Los Paisajes del Agua. Libro Jubilar dedicado al Prof. Antonio López Gómez***, Valencia, Universitat de València/ Universitat d'Alacant, 1989, pp. 187-199.

4140 - BERNABE PONS, Luis Fernando; EPALZA, Míkel de: "Els moriscos valencians a l'exili després de l'expulsió del 1609", ***Afers***, Catarroja, ed. Afers, vol. 7, 1988-1989, pp. 207-214.

4141 - BERNABÉ PONS, Luis Fernando; EPALZA, Míkel de: "Novedades bibliográficas sobre el Corán y Mahoma", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes*** Alicante, nº. 5, 1988, pp. 235-240.

4142 - BERNABEU LOPEZ, Rafael: "Andanzas de los moriscos por tierras requenenses", ***Crónica del XIII Congreso Nacional de Cronistas de España y XVI Asamblea de Cronista Oficiales del Reino de Valencia*** Valencia, ed. Conselleria de Cultura / Diputación / Ayuntamiento, vol. I, 1988, pp. 71-82.

4143 - BERNARD, Vincent: "Tres encuentros sobre los moriscos", ***Areas. Revista de Ciencias Sociales,*** Murcia, Editora Regional de Murcia, nº. 5, 1985, pp. 74-77.

4144 - BEVIA, Màrius: "Alacant: Banys, aigua i ciutat musulmana", ***Los Baños Arabes en el País Valenciano,*** Valencia, ed. Consell. de Cultura de la Generalitat Valenciana, 1989, pp. 83-88.

4145 - BEVIA, Màrius: "Els banys d'Elx. Primera aportació", ***Los Baños Arabes en el País Valenciano,*** Valencia, 1989, pp. 107-111.

4146 - BIENES CALVO, Juan José: "Introducción al estudio de la cerámica musulmana en la ciudad de Tudela", ***Tvriaso. Monográfico: El Islam en Aragón,*** Tarazona, ed. Centro de Estudios Turisonenses del C.S.I.C., nº. 7, 1988, pp. 115-158.

4147 - BLANCO, Mª. Elena et alii: ***Mudéjar en Utebo,*** Zaragoza, ed. Inst. Fernando el Católico del C.S.I.C., 1987, 79 pp.

4148 - BLASCO MARTINEZ, Rosa Mª.: "Los moriscos que permanecieron en el Obispado de Orihuela después de 1609", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes,*** Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 6, 1989, pp. 129-147.

4149 - BOIGUES, Carlos: "Los baños árabes en la ciudad de Valencia", ***Los Baños Arabes en el País Valenciano,*** Valencia, 1989, pp. 113-131.

4150 - BORRAS, Gonzalo: "Acotaciones a la arquitectura civil mudéjar aragonesa", ***IV Coloqio de Arte Aragonés,*** Zaragoza, ed. Diput. General de Aragón, 1986, pp. 11-22.

4151 - BORRAS, Gonzalo: "Arte Mudéjar", ***Historia del Arte. I.*** Tomo III de la ***Enciclopedia Temática de Aragón,*** Zaragoza, ed. Moncayo, 1986, pp. 227-296.

4152 - BORRAS, Gonzalo: ***El arte mudéjar de Teruel y su provincia,*** Teruel, ed. Instit. de Estudios Turolenses, 1987, 84 pp.

4153 - BORRAS, Gonzalo: "La fábrica mudéjar de la iglesia conventual: el convento franciscano de San Salvador en Pina de Ebro (Zaragoza)", ***Artigrama,*** Zaragoza, nº. 3, 1986, pp. 54-58.

4154 - BORRAS, Gonzalo: "El legado del arte mudéjar en España", ***Legados del mundo medieval para la sociedad actual,*** Zaragoza, ed. Inst. Fernando el Católico, 1987, pp. 31-46.

4155 - BORRAS, Gonzalo: "El palacio mudéjar de los arzobispos de Zaragoza", ***Estudios en Homenaje al Dr. A. Beltrán Martínez,*** Zaragoza, ed. Univ. de Zaragoza, 1986, pp. 1007-1015.

4156 - BOSCH VILA, Jacinto: ***El oriente árabe en el desarrollo de la cultura de la Marca Superior,*** Madrid, ed. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1954, 56 pp.

4157 - BRAMON, Dolors: "¿Castores en el Ebro?. A propósito de un texto de Yāqūt sobre los «sammūr» de Zaragoza", ***Aragón en la Edad Media. VIII. Homenaje al Profesor Emérito Antonio Ubieto Arteta,*** Zaragoza, ed. Univ. de Zaragoza, nº. 8, 1989, pp. 133-137.

4158 - BRAMON, Dolors: "De les ràpites catalanes: la institució islàmica del ribat", ***Antistiana. Butlletí Informatiu,*** La Ràpita, (Alt Penedés), ed. Grup d'Estudis Rapitencs, novembre 1989, 5 pp.

4159 - BRAMON, Dolors: "Institucions socials islàmiques i la seua perduració", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia,*** Valencia, ed. Consellería de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 107-116.

4160 - BUNES IBARRA, Miguel Angel de: ***La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII***, Madrid, ed. C.S.I.C., 1989.

4161 - BURNETT, Charles: "El Kitāb al-Istāmātis i un manuscrit barceloní d'obres astrològiques i astronómiques", ***Llengua i Literatura***, Barcelona, nº. 2, 1987, pp. 431-451.

4162 - BURNS, Robert I.: "The Crusade aganist Al-Azraq: a thirteenth-century mudejar revolt in international perspective", ***The American Historical Review***, Philadelphia, vol. 93, nº. 1, 1988, pp. 80-106.

4163 - BURNS, Robert I.: ***Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia. The Registered Charters of its Conqueror Jaume I (1257-1256)***, Princeton, ed. Princeton University Press, 1985, 274 pp.

4164 - BURNS, Robert I.: "La manumisión de un musulmán: un documento doble en Valencia en el 1300", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 141-145.

4165 - BURNS, Robert Ignatius: "Regalo para una madre: una muchacha esclava musulmana del nieto de Abū Zayd, el señor de Borriol (1301)", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 6, 1989, pp. 115-117.

4166 - BURNS, Robert I.; CHEVEDDEN, Paul E.: "Al-Azraq's Surrender Treaty with Jaume I and Prince Alfonso in 1245: Arabic text and Valencian context", ***Der Islam. Zeitscrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients***, Berlín, Baud 66, Helft 1, 1989, pp. 1-37.

4167 - BURNS, Robert I.; CHEVEDDEN, Paul E.: "Els mudèjars del Regne de València de la generació posterior a la croada", ***Historia del País Valencia. De la Conquesta a la Federació Hispànica***, Barcelona, Edicions 62, 1989, pp. 139-167.

4168 - BUTZER, Karl W.; MATEU, Joan F.; BUTZER, Elisabeth K.: "Orígenes de la distribución intercomunitaria del agua en la Sierra de Espadán (País Valenciano)", ***Los Paisajes del Agua. Libro Jubilar dedicado al Prof. Antonio López Gómez***, Valencia, Universitat de València / Univ. d'Alacant 1989, pp. 223-228.

4169 - BUTZER, Karl W.; MATEU, Joan F.; BUTZER, Elisabeth K.; KRAUS, Pavel: "L'origen dels sistemes de regadiu al País Valencià: romà o musulmà?", ***Afers***, Catarroja, ed. Afers, vol. 7, 1988-1989, pp. 9-68.

4170 - CABANES PECOURT, Mª. Desamparados: "Aspectos demográficos de la conquista: Población pre-existente y repoblación en la ciudad de Valencia", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consellería de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 304-318.

4171 - CABAÑERO SUBIZA, Bernabé: "La mezquita mudéjar de Santa Margarita de Fraga (Huesca)", ***Artigrama***, Zaragoza, nº. 4, 1987, pp. 35-82.

4172 - CAGIGAS, Isidro de las: "Un traité de paix entre le roi Pierre IV d'Aragon et le sultan de Tunis Abu Ishak II (1360)", ***Hesperis***, Rabat, ed. Institut de Hautes Etudes Marocaines, nº. 19, 1934, pp. 65-77.

4173 - CALVO GARCIA-TORNEL, Francisco: "Aproximación a la huerta musulmana", ***Murcia Musulmana***, edición de F. J. FLORES ARROYUELO Murcia, Ediciones Almudí, 1989, pp. 385-393.

4174 - CANTERA MONTENEGRO, Enrique: "El Apartamiento de judíos y mudéjares en las Diócesis de Osma y Sigüenza a fines del siglo XV", ***Anuario de Estudios Medievales***, Barcelona, ed. C.S.I.C., nº. 17, 1987, pp. 501-510.

4175 - CARMONA GONZALEZ, Alfonso: "Los ādāb al-quḍāt, o normas de conducta del juez islámico", ***Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes***, Murcia, 1987, pp. 253-243. SHAA-3219

4176 - CARMONA GONZALEZ, Alfonso: "Ibn Hiṣām al-Qurṭubī y su Mufīd li-l-ḥukkām", ***Quaderni di Studi Arabi***, Venecia, nº. 5-6, 1987-1988, pp. 120-130. Algunos conflictos murcianos entre juristas malikíes y autiridades almohades.

4177 - CARMONA GONZALEZ, Alfonso: "Murcia ¿una fundación árabe? (Nuevos datos y conclusiones)", ***Murcia Musulmana***, edición de F. J. FLORES ARROYUELO, Murcia, Ediciones Almudí, 1989, pp. 85-147.

4178 - CARMONA GONZALEZ, Alfonso: "Las vías murcianas de comunicación en época árabe", ***Caminos de la Región de Murcia***, Murcia, 1989, pp. 153-166.

4179 - CARMONA GONZALEZ, Pilar; RIBERA LACOMBA, Albert; LERMA ALEGRIA, Josep V.: "Geoarqueología en la ciudad de Valencia", ***XVII Congreso Nacional de Arqueología***, Zaragoza, 1985, pp. 859-873.

4180 - CARO BAROJA, Julio: "Murcia: Divagación sobre un tipo de ciudad mediterránea", ***Murcia Musulmana***, edición de F. J. FLORES ARROYUELO, Murcia, Ediciones Almudí, 1989, pp. 13-37.

4181 - CARRASCO URGOITI, Mª. Soledad: "La cuestión morisca en la narrativa del Siglo de Oro", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)***, Zaragoza, ed. Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 229-253.

4182 - CARRASCO URGOITI, Mª. Soledad: "La fiesta de Moros y Cristianos y la cuestión morisca en la España de los Austrias", ***Actas de las Jornadas sobre teatro popular en España***, Madrid, C.S.I.C., 1987, pp. 65-84.

4183 - CARRASCO, Raphäel: "Morisques Anciens et Nouveaus Morisques dans le District Inquisitorial de Cuenca", ***Mélanges de la Casa de Velázquez***, París, ed. Casa de Velázquez, nº. XXI, 1985, pp. 193-217.

4184 - CARRASCO, Raphäel: "Le prix de la foi: l'Inquisition de Valence et les biens des Morsques (1566-1609)", ***Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)***, Zaghouan (Túnez), 1989, pp. 43-54.

4185 - CARRERAS Y CANDI, F.: "Relaciones de los vizcondes de Barcelona con los árabes", ***Homenaje a Don Francisco Codera***, Madrid, 1904, pp. 207-215.

4186 - CASTELL MAIQUES, Vicent: "Els mossàrabs: El cristianisme en València abans de Jaume I", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consellería de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 181-198.

4187 - CASTELLO, Francisco: ***El «Ḏikr Al-Aqālīm» de Isḥāq ibn al-Ḥasan al-Zayyāt (Tratado de Geografía Universal)***, Barcelona, ed. Ins. Millás Vallicrosa C.S.I.C. / Univ.Barcelona, 1989, 357 pp.

4188 - CATEURA BENNASAR, P.: "Repoblación, urbanización y comercio: el puerto de la ciudad de Mallorca durante el siglo XIII", ***Mayurga***, Palma de Mallorca, nº. 21, 1985-1987, pp. 91-100.

4189 - CERVERA FRAS, Mª. José: "Papel aljamiado de Novallas", ***El Moncayo: Diez años de investigación arqueológica. Prólogo de una labor de futuro***, Tarazona, Centro Est.Turiasonenses/Inst. Fdo. el Católico, 1989, pp. 171-172.

4190 - CERVERA FRAS, Mª. José: "Pervivencia de la literatura jurídica tradicional entre los moriscos: El «Muhtasar» de al-Tulaytuli", ***Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)*** Zaghouan (Túnez) 1989 pp. 39-42.

4191 - CERVERA FRAS, Mª. José: ***La plegaria musulmana en el «Compendio de al-Tulaytuli»; transcripción del manuscrito de Sabiñán (Zaragoza)***, Zaragoza, ed. Inst. Fernando el Católico, 1987, 110 pp.

4192 - CERVERA FRAS, Mª. José: "Resistencia cultural de los moriscos a través de sus escritos", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)***, Zaragoza, ed. Inst. Fernando el Católico, 1988, pp. 327-330.

4193 - CERVERA FRAS, Mª. José: "Un tratado jurídico musulmán copiado por mudéjares aragoneses. Descripción de los manuscritos del «Muḫtaṣar» de Al-Ṭulayṭulī", ***Aragón en la Edad Media. VIII. Homenaje al Profesor Emérito Antonio Ubieto Arteta***, Zaragoza, ed. Univ. de Zaragoza, nº. 8, 1989, pp. 175-183.

4194 - CHALMETA, Pedro: "Estructuras socio-económicas musulmanas", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consell. Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 13-52.

4195 - CODERA Y ZAYDIN, Francisco: "Bibliotecas en España", ***Revista de Aragón***, 1903, pp. 1-7.

4196 - CODERA Y ZAYDIN, Francisco: "Límites probables de la conquista árabe en la Cordillera Pirenaica", ***Boletín de la Real Academia de la Historia***, Madrid, abril 1906, pp. 3-24.

4197 - COLAS LATORRE, Gregorio: "Los moriscos aragoneses y su expulsión", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)***, Zaragoza, ed. Instit. Fernando el Católico, 1988, pp. 189-216.

4198 - COLL CONESA, Jaume: "Ceràmica i canvi cultural a la València medieval. L'Impacte de la conquestà", ***Afers***, Catarroja, ed. Afers, vol. 7, 1988-1989, pp. 125-167.

4199 - COLL I ALENTORN, Miquel: ***Els successors de Vitiza en la zona Nord-Est del domini visigòtic***, Barcelona, ed. Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, 1971, 51 pp.

4200 - COLOM, Miquel: "El «Llibre de contemplació» i la llengua aràbiga", ***Studia Lullistica. Miscellanea in Honorem Sebastiani Garcías Palou***, Palma de Mallorca, ed. Maioricensis Schola Lullistica, 1989, pp. 15-18.

4201 - COLON, Germán: "El arabismo azarbe/assarp en el Bajo Segura", ***Miscellanea di Studi Romanzi offerta a Giuliano Gasca Queirazza per il suo 65 compleanno***, Torino, Edizioni dell'Orso, 1988, pp. 145-158. Perduración del arabismo «sarb» en el Bajo Segura, con la forma catalana «assarb».

4202 - CORBIN, Henry: ***Creative imagination in the Sufism if Ibn ʿArabī***, Princeton, ed. Princeton University Press, 1969, 406 pp.

4203 - CORRAL LAFUENTE, José Luis: "Arqueología Medieval e Industrial", ***Estado Actual de la Arqueología en Aragón***, Zaragoza, ed. Institución Fernando el Católico, 1987.

4204 - CORRIENTE, Federico: "Las jarchas valencianas (Algunas «xarajāt» romances en «muwassaḥāt» de poetas andalusíes de origen valenciano)", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Conselleria de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 227-236.

4205 - CORRIENTE, Federico: "De nuevo sobre la elegía árabe de Valencia", ***Al-Qanṭara*** Madrid, C.S.I.C., nº. 8, 1987, pp. 331-335.

4206 - CORTABARRIA, A.: "La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O. P. et sa position en face de l'Islam", ***Cahiers de Fanjeux. Islam et Chrétiens du Midi (XIIe.-XIVe. s.)***, Fanjeaux-Toulousse, nº. 18, 1983, pp. 279-300.

4207 - CORTES, Josepa; FURIO, Antoni; GUICHARD, Pierre; PONS, Vicent: "Les alqueries de la Ribera: assaig d'identificació i localització", ***Economia Agrària i Història Local. I Assemblea d'Història de la Ribera*** València ed. Institució Alfons el Magnànim 1981 pp. 209-262

4208 - CRADDOCK, Jerry R.: ***The Legislative Works of Alfonso X, el Sabio, Research Bibliographies and Checklists***, Londres, ed. Grant and Cutler, 1986, 248 pp.

4209 - CRESSIER, Patrice: "Estructuras hidráulicas antiguas en la provincia de Almería: aproximación a una prospección temática global", ***Homenaje al Padre Tapia. Almería en la historia***, Almería, ed. Caja de Ahorros, 1988, pp. 207-218.

4210 - CRUSAFONT SABATER, Miquel: "Del morabatín almorávide al florín. Continuidad o ruptura en la Catalunya medieval", ***I Jarique de Estudios Numismáticos Hispano-Arabes***, Zaragoza, nº. 1, 1988, pp. 191-200.

4211 - CRUZ HERNANDEZ, Miguel: "El símbolo del árbol en Ramon Llull e Ibn Al-Jaṯīb", ***Studia Lullistica. Miscellanea in Honorem Sebastiani Garcías Palou***, Palma de Mallorca, ed. Maioricensis Schola Lullistica, 1989, pp. 19-25.

4212 - CUELLA, Ovidio: "Los mudéjares de la comunidad de Calatayud a fines del siglo XIV y comienzos del XV", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, Centro de Est. Bilbilitanos/ Inst. Fernando Católico, vol. II, 1989, pp. 209-225.

D 4213 - DELAIGUE, M.-C.: "Possible influence berbère dans la céramique médievale de la région valencienne", ***Bulletin d'Archeologie Marocaine***, Rabat, vol. XV, 1983-1984, pp. 492-522.

4214 - DIAZ BORRAS, Andrés: "Notas sobre los primeros tiempos de la atención valenciana a la redención de cautivos cristianos (1323-1399)", ***Estudis Castellonencs***, Castellón de la Plana, nº. 3, 1986, pp. 337-353.

4215 - DIEZ-CORONEL MONTULL, Luis: "La torre de "La Rapita", en Vallfogona de Balaguer", ***VII Congreso Nacional de Arqueología. Barcelona, 1960***, Zaragoza, 1962, pp. 446-453.

4216 - DIZ ARDID, Emilio; GARCIA MENARQUEZ, Antonio; GEA CALATAYUD, Manuel de: "Norias, cenias, bombillos y otros aparatos elevadores de agua en el Bajo Segura", ***Ayudas a la Investigación. 1984-1985***, Alicante, ed. Instituto de Estudios "Juan Gil Albert", vol. 2, 1985, pp. 176-189.

4217 - DUBLER, César E.: "Las laderas del Pirineo según Idrīsī", ***Al-Andalus***, Madrid-Granada, ed. C.S.I.C., nº. 18, 1953, pp. 337-373.

4218 - DURAN GUDIOL, A.: "El eremita San Urbez ¿Mozárabe de Huesca?", ***Aragón en la Edad Media. VIII. Homenaje al Profesor Emérito Antonio Ubieto Arteta***, Zaragoza, ed. Univ. de Zaragoza, nº. 8, 1989, pp. 359-362.

E 4219 - EPALZA, Míkel de: "Al-ʿarabiyya wa-l-luga al-qaṭalāniyya", [El àrab i la llengua catalana], ***Al-ʿilm ath-thaqāfī***, suplemento semanal, Rabat, nº. 918, año 20, 25-03-1989, p. 4.

4220 - EPALZA, Míkel de: "El binomi àrab-mossàrab «Al-Faḥṣ/El Campello», a Lleida", ***Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior*** Barcelona, nº. 35, març 1989, pág. 32.

4221 - EPALZA, Míkel de: "Caracterización del exilio musulmán: la voz de mudéjares y moriscos", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)***, Zaragoza, ed. Instit. Fernando el Católico, 1988, pp. 217-228.

4222 - EPALZA, Míkel de: "Congresos y publicaciones de historia árabe en época otomana (Túnez)", ***Awraq***, Madrid, ed. I.C.M.A., nº. 9, 1988, pp. 217-221.

4223 - EPALZA, Míkel de: "La época árabe-islámica (II)", ***Historia de las Baleares***, Palma de Mallorca, ed. Formentor, Cuad. Biblgr. nº. 19, 1989, pp.

217-228. Artículo en forma de entrevista en que se desgranan los problemas históricos más importantes de esta época.

4224 - EPALZA, Míkel de: "Estructura, evolució i esplendor de les taifes valencianes", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consellería de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 129-140.

4225 - EPALZA, Míkel de: "Estructura y funciones de los baños islámicos", ***Los Baños Arabes en el País Valenciano***, Valencia, ed. Consell. de Cultura Generalitat Valenciana, 1989, pp. 11-24.

4226 - EPALZA, Míkel de: "Etude d'elements urbanistiques d'Al-Andalus", ***Les Cahiers de Tunisie. Actes du IVe. Congrés International d'Histoire et Civilisation du Magrheb***, Túnez, tomo 34, nº. 137-138, 1986, pp. 136-138.

4227 - EPALZA, Míkel de: "Mobiliario de los baños árabes", ***Los Baños Arabes en el País Valenciano***, Valencia, ed. Consellería de Cultura Generalitat Valenciana, 1989, pp. 79-82.

4228 - EPALZA, Míkel de: "Nota sobre la etimología árabe-islámica de «Riesgo»", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 6, 1989, pp. 185-192.

4229 - EPALZA, Míkel de: "Note sur l'eau dans les recherches sur l'urbanisme musulman en Espagne", ***L'eau et la cultura populaire en Méditerranée***, Aix-en-Provence, Univ. de Provence, 1989, pp. 23-25.

4230 - EPALZA, Míkel de: "L'ordenació del territori del País Valencià abans de la conquesta, segons Ibn Al-Abbār (segle XIII)", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 41-67.

4231 - EPALZA, Míkel de: "Rites musulmans opposés aux rites chrétiens dans deux textes de morisques tunisiens: Ibrahim Taybili et Ahmad Al-Hanafi", ***Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)***, Dirigido por Abdeljelil Temimi, Zaghouan, ed. CEROMDI, 1989, pp. 71-74.

4232 - EPALZA, Míkel de: "Tolerància i intolerància islàmica", ***Cultura***, Barcelona, nº. 1, maig 1989, pp. 14-15.

4233 - EPALZA, Míkel de: "La vie intellectuelle en espagnol des Morisques au Maghreb (XVIIe. siècle)", ***3e. Syposium International d'Etudes Ottomanes***, Zaghouan-Hamamet, 1988, 8 pp.

4234 - EPALZA FERRER, Míkel de; AMENGUAL I BATLE, Josep: "La época árabe-islámica (I)", ***Historia de las Baleares***, Palma de Mallorca, ed. Formentor, Cuaderno, nº. 18, 1989, pp. 204-216.

4235 - EPALZA, Míkel de: "Sobre el nombre árabe del castillo de la Atalaya de Villena", ***Revista de Fiestas***, Villena, sept. 1989, pág. 110.

4236 - EPALZA, Míkel de; GALDON, Edelmiro et alii: ***750 anys. Civilització trencada: l'Islam Valencià (Catàleg de l'Exposició)***, Valencia, ed. Consell. de Cultura de la General. Valenciana, 1989, 83 pp.

4237 - EPALZA, Míkel de; LLOBREGAT, Enrique A. et alii: ***Baños islámicos en el País Valenciano***, Valencia, ed. Consell. de Cultura de la General. Valenciana, 1989, 157 pp.

4238 - ESCO, C.; SENAC, Ph. Un "Ḥiṣn" de la Marche Supérieure d'Al-Andalus: Piracés (Huesca)", ***Mélanges de la Casa de Velázquez***, París, ed. Casa de Velázquez, nº. 23, 1987, pp.125-150.

4239 - ESCORIHUELA CASADEMONT, Xavier: "Toponímia de l'Alcora (País Valencià), ***Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior***, Barcelona, ed. Societat d'Onomàstica, nº. 34, desembre 1988, pp. 3-12.

4240 - ESTABLES ELDUQUE, José Mª.: "Noticia de una ciudad amurallada y una mezquita en la comarca de Calatayud", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 191-198.

gundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos, Zaragoza, Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 191-198.

4241 - ESTABLES ELDUQUE, José Mª.: "Planimetría del mudéjar calatayubí", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 199-219.

4242 - ESTAL, Juan Manuel del: "Anexión del Camp d'Alacant al reino de Valencia", ***Historia Medieval. Anales de la Univ. de Alicante***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 6, 1987, pp. 229-278.

4243 - ESTAL, Juan Manuel del: ***Corpus documental del reino de Murcia bajo la soberanía de Aragón: 1296-1304/5***, Alicante, Inst. Estudios "Juan Gil Albert", vol. I, 1985, 471 pp.

4244 - ESTAL, Juan Manuel del: "La incorporación de Alicante al Reino de Valencia", en «El nacimiento del Reino de Valencia», fascículo de la ***Historia del Pueblo Valenciano***, Valencia, ed. por el Diario LEVANTE, vol. I, 1988, pp. 213-220.

4245 - ESTAL, Juan Manuel del: "Integración de Alicante en el reino de Valencia", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consellería de Cultura Generalitat Valenciana, vol. II, 1989, pp. 142-162.

4246 - ESTEBAN LATOR, S. I.: "Ibn Sabīn de Murcia y su «Budd al-ʿārif»", ***Al-Andalus***, Madrid-Granada, ed. C.S.I.C., nº. 9, 1944, pp. 371-405.

F 4247 - FAIREN GUILLEN, Víctor: "El tribunal de las aguas de Valencia y su proceso: presente y porvenir", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consellería de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 477-515.

4248 - FEBRER ROMAGUERA, Manuel Vicente: "Los Bellvís: una dinastía mudéjar de alcaides generales de Valencia, Aragón y Principado de Cataluña", ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel, 1984)***, Teruel, Inst. de Estudios Turolenses, 1986, pp. 277-290.

4249 - FERRANDO I FRANCES, Antoni: "Interés històric geogràfic i toponímic d'un informe militar sobre la Serra d'Espadà", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 153-162.

4250 - FERRANDO I FRANCES, Antoni: "Les interrelacions lingüístiques en la València doscentista. Comentaris a les aportacions de Robert I. Burns", ***Afers***, Catarroja, ed. Afers, vol. 7, 1988-1989, pp. 215-229.

4251 - FERRER CLARI, Agustín; PELUFO PEREZ, Mª. Angeles: "Estudio de las cerámicas esgrafiadas de Al-Gezira Suqar", ***Al-Gezira***, Alcira, nº. 4-5, octubre 1988, pp. 47-73.

4252 - FERRER I MALLOL, Mª. Teresa: ***Organització i defensa d'un territori fronterer. La Governació d'Oriola en el segle XIV***, Barcelona, ed. C.S.I.C., 1989.

4253 - FERRER I MALLOL, Mª. Teresa: "Toponímia medieval d'Oriola", ***Miscel·lania d'Homenatge a Enric Moreu-Rey***, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. II, 1988, pp. 195-211.

4254 - FERRER NAVARRO, Ramón: "Aspectes demogràfics de la conquista. Població preexistent i repoblació en el regne de València", ***En torno al 750 Aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consellería de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 319-333.

4255 - FERRER, Agustín; MARTINEZ, Francisco; RIVAS, Luis: ***Informe Preliminar sobre las excavaciones arqueológicas del «Mercat Vell», Alzira, Valencia***, Alzira, ed. Ajuntament d'Alzira, 1988, 16 pp.

4256 - FERRER, Ramón; GUINOT, Enric: "La repoblación valenciana medieval", ***Historia del Pueblo Valenciano,*** Valencia, ed. por el Diario LEVANTE, vol. I 1988, pp. 241-260.

4257 - FLORES ARROYUELO, Francisco J.: ***Los últimos Moriscos (Valle de Ricote, 1614),*** Murcia, ed. Public. de la Comunidad Autónoma de Mucia, 1989, 202 pp.

4258 - FLORES ARROYUELO, Francisco J.: "Urbanismo y colonización: Mursiyya, ciudad nueva de la Kura de Tudmir (Etnografía histórica)", ***Murcia Musulmana,*** edición de F. J. FLORES ARROYUELO, Murcia, Ediciones Almudí, 1989, pp. 39-54.

4259 - FONT RIUS, Josep Mª.: "La conquesta: un procés històric", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*** Valencia, ed. Consell. de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I 1989, pp. 237-278.

4260 - FONTENLA BALLESTA, Salvador: "Los hallazgos numismáticos de los Baños árabes de Santa Eulalia (Murcia)", ***Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,*** Madrid, vol. 24, 1988, pp. 455-458.

4261 - FONTENLA BALLESTA, Salvador: "Las monedas hispano-musulmanas del Museo de Murcia", ***Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,*** Madrid, ed. Asociación Española de Orientalistas, nº. 23, 1987, pp. 387-392. En base a las monedas nazaríes del Tesorillo de Cuevas de Almanzora y otras de procedencia desconocida.

4262 - FOREY, A. J.: "Notes on irrigation in north-easter Spain during the XII and XIII century", ***Anuario de Estudios Medievales,*** Barcelona, ed. C.S.I.C., nº. 17, 1987, pp. 119-132.

4263 - FRANCO SANCHEZ, Francisco: "Identificación de la tumba de los Sīd Bono en Benifato (Alicante)", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes,*** Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 181-186.

4264 - FRANCO SANCHEZ, Francisco: "Noticias de época islámica sobre inundaciones fluviales en el Baix Vinalopó y en la Vega Baja del Segura", ***Avenidas fluviales e inundaciones en la cuenca del Mediterráneo,*** ed. A. GIL OLCINA y A. MORALES GIL, Alicante, ed. Univ. de Alicante / C.A.M. 1989, pp. 375-394.

4265 - FRANCO SANCHEZ, Francisco: "En torno de la ubicación de la fortaleza islámica de Qalaṣat: La importancia económica y estratégica del río Júcar", ***Espacio. Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval. Homenaje al Prof.Eloy Benito Ruano,*** Madrid, ed. U.N.E.D., Serie III, vol. 1, 1989, pp. 193-203.

4266 - FRANCO SANCHEZ, Francisco: "L'urbanisme musulmà d'Ontinyent", ***Ontinyent. Estudis i Documents,*** Ontinyent, ed. Ajuntament d'Ontinyent, nº. 5, 1989, pp. 23-27.

4267 - FRANCO SANCHEZ, Francisco; EPALZA, Míkel de: "Bibliografía sobre temas árabes del Sharq Al-Andalus. Apéndice V", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes,*** Alicante, nº. 5, 1988, pp. 259-287.

4268 - FUENTE COBOS, Concepción de la: "La morería de Terrer hasta comienzos del siglo XV", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos,*** Zaragoza, ed. Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. II, 1989, pp. 251-257.

4269 - FURIO, Antoni; GARCIA OLIVER, Ferran: "La sociedad rural en le Baja Edad Media", ***Historia del Pueblo Valenciano,*** Valencia, ed. por el Diario LEVANTE, vol. I, 1988, pp. 321-340.

4270 - FURIO, Antoni; GARCIA, Ferran: "Dificultats agràries en la formació i consolidació del feudalisme al País Valencià", ***Estudi General. La Formació i Expansió del Feudalisme Català,*** Girona, ed. Col legi Universitari de Girona, nº. 5-6, 1985-86, pp. 291-310.

4271 - FUSTER RUIZ, F.: "Uno de los primeros textos bibliográficos sobre la arqueología de Albacete", ***Homenaje a Samuel de los Santos***, Albacete, ed. Inst. de Estudios Albacetenes, 1989, pp. 53-58.

G 4272 - GAFSI, Abdel Hakim: "Crues, inondations et contrôle de l'eau dans quelques villages moriscos andalous de Tunisie", ***Avenidas fluviales e inundaciones en la cuenca del Mediterráneo***, ed. A. GIL OLCINA y A. MORALES GIL, Alicante, ed. Univ. de Alicante / C.A.M., 1989, pp. 403-414.

4273 - GARCIA ANTON, José: "Castillos musulmanes que dominaban la vía Cartagena-Murcia", ***Historia de Cartagena***. Tomo V: ***Alta Edad Media (siglos VIII al XIII)***, Murcia, ed. Mediterráneo, Tomo V, 1986.

4274 - GARCIA ANTON, José: "Cautiverio, canjes y rescates en la frontera entre Lorca y Vera en los últimos tiempos nazaríes", ***Homenaje al Prof. Juan Torres Fontes***, Murcia, ed. Univ. de Murcia / Acad. Alfonso X el Sabio, vol. I, 1987, pp. 547-559.

4275 - GARCIA ANTON, José: "La circulación monetaria en Cartagena. Siglos XI-XIII", ***Historia de Cartagena***, Tomo V: ***Alta Edad Media (siglos VIII al XIII)***, Murcia, ed. Mediterráneo, 1986.

4276 - GARCIA ANTON, José: ***Fortificaciones en la costa de Aguilas (Siglo XVI al XIX). La Torre y Castillo de San Juan y la Torre de Cope***, Murcia, ed. CajaMurcia, 1988, 101 pp. Origen como defensas costeras frente a los corsarios norteafricanos.

4277 - GARCIA ANTON, José: "Las murallas islámicas de Murcia", ***Murcia Musulmana***, edición de F. J. FLORES ARROYUELO, Murcia, Ediciones Almudí, 1989, pp. 199-214.

4278 - GARCIA ANTON, José: "Relaciones fronterizas entre los reinos de Murcia y Granada en los finales del siglo XV. Aspectos militares", ***Andalucía entre Oriente y Occid. (1236-1492). Actas del V Col. Historia Medieval de Andalucía***, Córdoba, ed. Excma. Diputación de Córdoba, 1988, pp. 377-383.

4279 - GARCIA ANTON, José: "Las rutas de Todmir", ***Caminos de la Región de Murcia***, Murcia, 1989, pp. 139-149.

4280 - GARCIA ANTON, José: "La tolerancia religiosa en la frontera de Murcia y Granada en los últimos tiempos del reino nazarí", ***Mvrgetana***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, nº. 77, 1980, pp. 133-143.

4281 - GARCIA ARENAL, Mercedes (ed.): ***Relaciones de la Península Ibérica con el Mágreb (Siglos XIII-XVI). Actas del Coloquio (Madrid, 17-18 diciembre, 1987)***, Madrid, ed. C.S.I.C. / I.H.A.C., 1988, 678 pp.

4282 - GARCIA BALLESTER, Luis: "La ciencia en Valencia despues de la conquista", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia*** Valencia, ed. Consell. de Cultura Generalitat Valenciana, vol. II, 1989, pp. 239-254.

4283 - GARCIA DE LA TORRE, J.: "Repercusiones en el Reino de Mallorca de la expulsión de los moriscos, ***Mayurqa***, Palma de Mallorca, nº. 21, 1985-87, pp. 191-195

4284 - GARCIA EDO, Vicente: ***Onda en el siglo XIII (Notas para su estudio)***, Onda, ed. Ayuntamiento de Onda, 1988, 156 pp.

4285 - GARCIA EDO, Vicente: "Un plet per les aigües del riu de Sonella entre la vila d'Onda i l'aljama mora de Tales (1310-1322)", ***Miralcamp. Butlletí d'Estudis Onders***, Onda, nº. 3, 1987, pp. 75-110.

4286 - GARCIA EDO, Vicente: ***Segorbe en el siglo XIII: notas para su estudio***, Segorbe, ed. Ayuntamiento de Segorbe, 1987, 140 pp.

4287 - GARCIA EDO, Vicente (prólogo): ***Las yeserías árabes de Onda***, Onda, ed. Diputación Provincial de Castellón, 1989, 5 pp.+fotos.

4289 - GARCIA GARIJO, Eneida: "La influencia de la música árabe en la española desde mediados del s. XIX hasta los años 30", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 69-88.

4290 - GARCIA GOMEZ, Emilio: "El gran zéjel marroquí del ciego de Zarhūn. Versión personal", ***Boletín de la Real Academia de la Historia***, Madrid, nº. 186, enero-abril 1989, pp. 1-45. En este poema del siglo XIV son mencionados Girona, Murcia, «Liqant» o Alicante, ya cristianos.

4291 - GARCIA GUATAS, Manuel; ESTEBAN L., Juan F.: "Noticia sobre el hallazgo de un tejido musulmán", ***Artigrama***, Zaragoza, nº. 3, 1986, pp. 29-34. Tiraz con «basmala» hallado en la iglesia de Calls, en Huesca.

4292 - GARCIA I MAS, Alfred; MARTINEZ I CORBI, Carolina: "El Port de Cap de l'Aljub al segle XVI: primer intent de construcció d'un moll", ***La Rella***, Elx, nº. 7, maig 1989, pp. 23-30. Santa Pola, embarque de Moriscos, ataques magrebíes y captura de presos.

4293 - GARCIA MENARGUEZ, Antonio: "Sobre la localización del topónimo Almodóvar en la desembocadura del Segura", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 6, 1989, pp. 159-167.

4294 - GARCIA SANZ, Arcadi: "La carta puebla de Onda de 1248. Marco histórico y jurídico del documento", ***Miralcamp. Butlletí d'Estudis Onders***, Onda, nº. 1, 1989, pp. 7-27. Conquista catalano-aragonesa de Onda.

4295 - GARULO, Teresa: "Una epístola de Ibn Sahl de Sevilla (s. XIII)", ***Quaderni di Studi Arabi***, Venecia, nº. 5-6, 1987-1988, pp. 292-302. Relaciones con poetas y políticos de Murcia y Cartagena.

4296 - GIL FARRES, Octavio: "La circulación monetaria en la Península hispánica entre 711 y 1100 de J.C.", ***Quaderni Tucinesi de Numismática e Antichità Classiche***, Lugano, nº. 10, 1981, pp. 375-397.

4297 - GIL GARCIA, Mª. Pilar: "Conflictos sociales y oposición étnica: la comunidad mudéjar de Crevillente, 1420", ***Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo (Teruel, 1984)***, Teruel, ed. Instituto de Estudios Turolenses, 1986, pp. 305-312.

4298 - GIL SAURA, E.: "La expulsión de los moriscos: análisis de las cuentas de la bailía de Alzira. Administración y adjudicación de bienes", ***Hispania***, Madrid, nº. 46, 1986, pp. 99-114.

4299 - GLICK, Thomas F: " Las técnicas hidráulicas antes y después de la conquista", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consell. de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 53-71.

4300 - GLOTON, Maurice: ***Muḥ-l-Dīn Ibn ʿArabī. Traité de l'amour***, París, ed. A. Michel, 1986, 314 pp.

4301 - GOMEZ VALENZUELA, Manuel: "La Aljama de Letux y el Concejo de Pertusa: los vasallos musulmanes y cristianos de don Pedro de Bardaxi en 1453", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos*** *(2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)*, Zaragoza, ed. Inst. Fernando el Católico, 1988, pp. 273-290.

4302 - GONZALEZ BALDOVI, Marià: "Els banys àrabs de Xàtiva i els seus ravals", ***Los Baños Arabes en el País Valenciano***, Valencia, 1989, pp. 133-156.

4303 - GONZALEZ BLANCO, Antonio: "El nombre de Murcia: Nuevas perspectivas para su estudio", ***Murcia Musulmana***, edición de F. J. FLORES ARROYUELO, Murcia, Ediciones Almudí, 1989, pp. 75-84.

4304 - GONZALEZ BLANCO, A.: "La toponimia del municipio de Fortuna La Cueva Negra de Fortuna (Murcia)", ***Antigüedad y Cristianismo. IV***, Murcia, ed. Univ. de Murcia, vol. IV, 1987, pp. 63-83.

4305 - GONZALEZ BLANCO, A.; LILLO, P.; SELVA, A.; JIMENES, J.; CARMONA, A.; PASCUAL, L.: "La Cueva de «la Camareta», refugio ibérico, eremitorio

4305 - GONZALEZ BLANCO, A.; LILLO, P.; SELVA, A.; JIMENES, J.; CARMONA, A.; PASCUAL, L.: "La Cueva de «la Camareta», refugio ibérico, eremitorio cristiano y rincón misterioso para árabes y foráneos hasta el día de hoy. Sus graffitti", ***XVI Congreso Nacional de Arqueología (Murcia-Cartagena, 1981)***, Zaragoza, 1983, pp. 1023 y ss.

4306 - GONZALEZ, Ana: "Inquisición en las fronteras del Mediterráneo. Historia de los renegados (1540-1694)", ***Areas. Revista de Ciencias Sociales***, Murcia, Editora Regional de Murcia, nº. 9, 1988, pp. 51-74.

4307 - GRAU MONTSERRAT, Manuel: "Arabismes en la Tinença de Benifassà (Ports de Morella)", ***Boletín de Amigos de Morella y su Comarca***, Morella, vol. VII, 1985, pp. 29-32.

4308 - GRUP D'ESTUDIS RAPITENCS: "Petita història d'un poble", ***Antistiana. Butlletí Informatiu***, La Ràpita (Alt Penedés), ed. Grup d'Estudis Rapitencs novembre 1989, 6 pp.

4309 - GUICHARD, Pierre: "A propos de «Rahals» de l'Espagne Orientale", ***Miscelánea Medieval Murciana***, Murcia, ed. Univ. de Murcia, nº. 15, 1989, pp. 9-24.

4310 - GUICHARD, Pierre: "Els «Berbers de València» i la delimitació del País Valencià a l'alta edat mitjana", ***Afers***, Catarroja, ed. Afers, vol. 7, 1988-1989, pp. 69-85.

4311 - GUICHARD, Pierre: "Otra vez sobre un viejo problema: orientalismo y occidentalismo en la civilización de la España musulmana", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Cons. de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 73-96.

4312 - GUICHARD, Pierre: "Le problème des structures agraires en Al-Andalus avant la conquête chrétienne", ***Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Cololquio de Historia Medieval de Andalucía***, Córdoba, Excma. Diputación de Córdoba, 1988, pp. 161-170.

4313 - GUICHARD, Pierre: "Le Šarq Al-Andalus, l'Orient et le Maghreb aux XII et XIII siècles: réflexions sur l'évolution politique de l'Espagne musulmane", ***Relaciones de la Península Ibérica con el Mágreb (Siglos XIII-XVI). Actas del Coloquio***, Madrid, ed. C.S.I.C. / I.H.A.C., 1988, pp. 1-20.

4314 - GUICHARD, Pierre: "El siglo XIII valenciano: Del sistema socio-político «tributario-mercantil» musulmán al régimen señorial y feudal cristiano", ***Areas. Revista de Ciencias Sociales***, Murcia, Editora Regional de Murcia, nº. Extra 1986, pp. 53-58.

4315 - GUINOT RODRIGUEZ, Enric: ***Feudalismo en expansión en el norte valenciano. Antecedentes y desarrollo del señorío de la Orden de Montesa. Siglos XIII y XIV***, Castellón de la Plana, ed. Diputación, 1986, 446 pp.

4316 - GUIRALT BALAGUERO, Josep: "L'arqueologia andalusina a les nostres terres", ***Recerques Terres de Ponent***, Solsona, nº. 9, 1988, p. 125.

4317 - GUIRALT BALAGUERO, Josep; BENSENY I GEA, J.: "Castell d'en Txelis, primeres dades arqueològiques", ***La Noguera Estudis***, Balaguer, nº. 2, 1987, p. 193.

4318 - GUIRAL, Jacqueline: "Les relacions comercials del Regne de València amb Berberia al segle XV", ***València, un mercat medieval***, editat per Antoni FURIÓ, València, ed. Diputació Provincial de València, 1985, pp. 277-313.

4319 - GUITART APARICIO, Cristóbal: "El conjunto fortificado de Calatayud", ***Papeles Bilbilitanos***, Calatayud, 1981, pp. 57-75.

4320 - GUTIERREZ DE VELASCO, Anotonio: "Pedro IV y los musulmanes. Maniobras diplomáticas del «Ceremonioso» (Años 1357-1358)", ***Revista de Historia Jerónimo Zurita***, Zaragoza, ed. Inst. Fernando el Católico, nº. 53-54, 1986, pp. 37-42. Durante la Guerra de los Dos Pedros, el «Ceremoniós»

intenta provocar una revuelta mudéjar en andalusí, y se alía con el rey de Fez.

4321 - GUTIERREZ LLORET, Sonia: ***Cerámica común paleoandalusí del Sur de Alicante (Siglos VII-X)***, Alicante, ed. Caja de Ahorros Provincial de Alicante, 1988, 290 pp.

H 4322 - HARRAS, ʿAbd Al-Salām; ʿARĀB, Saʿīd Aḥmad: ***Ibn Al-Abbār. Durar al-simṭ fī jabar al-sibṭ*** Tetuán, ed. Karîmâdîs, 1972, 26 + 90, pp.

4323 - HARVEY, L. P.: "Los moriscos y los cinco pilares del Islam", ***Actas del II Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609)***, Zaghouan (Túnez), 1989, pp. 93-97.

4324 - HATAMLA, A.: "Rebelión de Mujahid Salim Almanzor en la Sierra de Espadán (Valencia) en tiempos de Carlos V", ***Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las Prácticas Musulmanas de los Moriscos Andaluces (1492-1609***, Zaghouan (Túnez), ed. CEROMDI, 1989.

4325 - HERNANDEZ JIMENEZ, Félix: "Ṣumīṭ = Granja de Somed. El Ṣumīṭ de Yāqūt corrige un texto del Moro Rasís", ***Al-Andalus***, Madrid-Granada, ed. C.S.I.C., nº. 7, 1942, pp. 339-345.

4326 - HINOJOSA MONTALVO, José: "Armamento de naves y comercio con el Reino de Granada a principios del siglo XV", ***Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Col. Historia Medieval de Andalucía***, Córdoba, ed. Diputación de Córdoba, 1988, pp. 643-657. Comercio de los reinos de Valencia y Granada.

4327 - HINOJOSA MONTALVO, José: "Cristianos, mudéjares y granadinos en la Gobernación de Orihuela", ***Coloquio de Historia Medieval andaluza. Relaciones exteriores del Reino de Granada***, Almería, ed Inst. de Estudios Almerienses, 1988, pp. 323-342.

4328 - HINOJOSA MONTALVO, José: "La economía agropecuaria alicantina en tiempos de Alfonso X: Aproximación a su estudio", ***Historia Medieval. Anales de la Universidad de Alicante***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 6, 1987, pp. 159-173.

4329 - HINOJOSA MONTALVO, José: "Las relaciones entre Valencia y Granada durante el siglo XV: balance de una investigación", ***Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la conquista***, Málaga, ed. Diputación Provincial de Málaga, 1987, pp. 83-111.

4330 - HOENERBACH, Wilheim: "Cuatro documentos mudéjares originarios de Cataluna y de Levante", ***Homenaje al P. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX Aniversario***, Granada, ed. Univ. de Granada, 1987, pp. 369-379.

4331 - ḤAṬĀMLEḤ, Muḥammad: "Muriskiyū valensiya taḥta waṭaá al-sulṭa al-dīniya wa-l-siyāsiya fī ʿahd al-malik Felipe al-ṯalīṯ 1598-1621", ***Dirāsāt***, Amán, nº. 10, vol. XIV, 1987, pp. 95-124.

4332 - ḤAṬṬĀBĪ, Muḥammad Al-ʿArabī: ***Al-ṭibb wa-l-aṭibbā' fī-l-Andalus al-Islāmiya: dirasa wa-tarāgim wa-nuṣuṣ***, Beirut, ed. Dâr al-Garb al-Islâmî, 1988, 2 vols.

I 4333 - IDAÑEZ SANCHEZ, José F.; RAMIREZ SEGURA, Esperanza: "Cerámica hispano-musulmana procedente del casco urbano de Albacete", ***I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha. Musulmanes y Cristianos. La implantación del Feudalismo***, Toledo, ed. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, vol. V, 1988, pp. 85-94.

4334 - ISIEGAS MUÑOZ, Valentín; SANCHO NAVARRO, Lucía: "Estructura mudéjar de la iglesia de San Juan Bautista, en Illueca", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 317-321.

4336 - IVARS PEREZ, Josep: "Els banys àrabs d'Alzira", ***Los Baños Arabes en el País Valenciano***, Valencia, ed. Conselleria de Cultura de la Generalitat, 1989, pp. 89-94.

4337 - IVARS PEREZ, Josep; GISBERT SANTONJA, Josep A.: "Els banys àrabs a la ciutat de Dènia", ***Los Baños Arabes en el País Valenciano***, Valencia, 1989, pp. 97-105.

4338 - LABARTA, Ana: "El adjetivo «Zaragocí» en castellano", ***Aragón en la Edad Media. VIII. Homenaje al Profesor Emérito Antonio Ubieto Arteta***, Zaragoza, ed. Univ. de Zaragoza, nº. 8. 1989, pp. 359-362.

4339 - LABARTA, Ana: "La aljama de musulmanes de Calatorao nombra procurador (documento árabe de 1451)", ***Al-Qanṭara***, Madrid, C.S.I.C., vol. 9/2, 1988, pp. 511-518.

4340 - LABARTA, Ana; BARCELO, Carmen: "Los documentos árabes del Archivo Municipal de Novelda (Alicante)", ***Saitabi***, Valencia, ed. Univ. de Valencia, nº. 38, 1988, pp. 119-139.

4341 - LACARRA, José María: ***La reconquista española y la repoblación del país***, Zaragoza, ed. Instituto de Estudios Pirenaicos, 1951.

4342 - LAGARDERE, V.: "L'unificateur du malikisme oriental et occidental a Alexandrie: Abū Bakr Aṭ-Ṭurṭūšī", ***Revue de l'Occident Musulman et la Méditerranée***, Aix-en-Provence, nº. 31/1, 1981, pp. 47-61.

4343 - LARQUIE, Claude: "L'eglise et le commerce des hommes en Méditerranée: l'exemple des rachats de chrétiens au XVIIe. siècle", ***Mélanges de la Casa de Velázquez***, Paris, ed. Casa de Velázquez, nº. 22, 1986, pp. 305-324.

4344 - LAVADO PARADINAS, Pedro J.: "Los baños árabes y judíos en la España medieval", ***Los Baños Arabes en el País Valenciano***, Valencia, ed. Consell. de Cultura General. Valenciana, 1989, pp. 45-78,

4345 - LAVADO PARADINAS, Pedro J.: "De Re islamica en Aragón: exposiciones e investigaciones sobre la cultura islamica aragonesa", ***Artigrama***, Zaragoza, nº. 4 1987, pp. 364-374.

4346 - LEDESMA RUBIO, Mª. Luisa: "Los mudéjares aragoneses: de la convivencia a la ruptura", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos*** *(2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)*, Zaragoza, ed. Instit. Fernando el Católico 1988, pp. 171-188.

4347 - LLOBREGAT, Enrique A.: "L'Islam a les terres valencianes: ¿Pont o frontera?", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consell. de Cultura General. Valenciana, vol. I, 1989, pp. 141-158.

4348 - LLOBREGAT, Enrique A.: "Las termas romanas como precedente del «hammam» islámico", ***Los Baños Arabes en el País Valenciano***, Valencia, ed. Consell. de Cultura de la General. Valenciana, 1989, pp. 25-31.

4349 - LLOPART, Judit; MARUGAN, Carme Mª.; SANCHO, Marta: "El Qānat de la Sínia, a Olesa de Bonesvalls. Un sistema de captació d'aigues", ***Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia***, Barcelona, ed. Universitat de Barcelona, nº. 9, 1988, pp. 443-455.

4350 - LOMAX, Derek W.: "Apostillas a la repoblación de Alcaraz", ***Congreso de Historia de Albacete. 8-11 de diciembre de 1983. II. Edad Media***, Albacete, ed. Inst. Estudios Albacetenses / C.S.I.C., vol. II, 1984, pp. 19-30.

4351 - LOMBA FUENTES, Joaquín: "Apuntes sobre la significación de Ibn ʿArabī", ***Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes***, Murcia, 1987, pp. 901-911.

4352 - LOMBA FUENTES, Joaquín: "Avempace y Ben Paqūda", ***Aragón en el mundo***, Zaragoza, ed. Caja de Ahorros, 1988, pp. 64-73.

4353 - LOMBA FUENTES, Joaquín: "El filósofo Ibn Al-Sīd y su paso por Albarracín y Zaragoza", ***Studium***, Teruel, 1987, pp. 73-85.

4353 - LOMBA FUENTES, Joaquín: "El filósofo Ibn Al-Sīd y su paso por Albarracín y Zaragoza", ***Studium***, Teruel, 1987, pp. 73-85.

4354 - LOMBA FUENTES, Joaquín: "Ibn Paqūda y la ciencia del corazón", ***Homenaje a Alfonso Candau***, Valladolid, 1988, pp. 183-207.

4355 - LOMBA FUENTES, Joaquín: "La relación del hombre con la naturaleza en el Islam", ***Ecología y Culturas***, Madrid, ed. Unviersidad de Comillas, 1988, pp. 157-171.

4356 - LOMBA FUENTES, Joaquín: "Significación de la filosofía islámica en Zaragoza", ***Aragón en la Edad Media. VIII. Homenaje al Profesor Emérito Antonio Ubieto Arteta***, Zaragoza, ed. Univ. de Zaragoza, nº. 8, 1989, pp. 441-448.

4357 - LOPEZ ASENSIO, Alvaro: "Caracteres de construcción en las fortalezas musulmanas de la zona de Calatayud", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, ed. Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 181-190.

4358 - LOPEZ ASENSIO, Alvaro: "Sistema táctico-defensivo musulmán en la ribera del Jiloca", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, ed. Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 171-179.

4359 - LOPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique: "Los mudéjares valencianos y el reino nazarí de Granada. Propuestas para una investigación", ***En la España Medieval. II. Estudios en memoria del Prof. D. Salvador de Moxó***, Madrid, ed. Univ. Complutense, vol. I, 1982, pp. 643-666.

4360 - LOPEZ ELUM, Pedro: "La conquista", en «El nacimiento del Reino de Valencia», fascículo de la ***Historia del Pueblo Valenciano*** Valencia ed. por el Diario LEVANTE, vol. I 1988, pp. 201-212.

4361 - LOPEZ ESTRADA, Francisco: "Notas al manuscrito aragonés de la «Embajada a Tamorlán»", ***Anuario de Estudios Medievales***, Barcelona, ed. C.S.I.C., nº. 17, 1987, pp. 371-378.

4362 - LOPEZ SAMPEDRO, Germán: "La avanzada del Masilón", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos*** Zaragoza, Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 163-169. Sistema defensivo de Calatayud.

4363 - LOPEZ SAMPEDRO, Germán: "Dos ventanas destruidas en el castillo de Ayub", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 221-224.

4364 - LOPEZ SAMPEDRO, Germán: "Medallones mudéjares desconocidos en Calatayud", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, ed. Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 257-269.

4365 - LOSADA CAMPO, Teresa: "La inmigración árabo-musulmana en Cataluña en los últimos 20 años", ***Boletín Informativo. Secretariado de la C. E. de Relaciones Interconfesionales***, Madrid, nº. 27, octubre-diciembre 1988, pp. 18-23.

4366 - LOURIE, Elena: "La colonización cristiana de Menorca durante el reinado de Alfonso II «el Liberal» rey de Aragón", ***Analecta Sacra Tarraconensia***, Barcelona, nº. III-IV, 1980-1981, pp. 135-136.

M 4367 - MACAIRE, Pierre: "Mallorca y el comercio con el Mediterráneo Oriental", ***Estudis Baleàrics***, Palma de Mallorca, nº. 15, 1984, pp. 43-67.

4368 - MAILLO SALGADO, Felipe: ***IBN ŶUBAYR, Muḥammad b. Aḥmad: A través del Oriente (El siglo XII ante los ojos)***, Barcelona, ed. Serval, 1988, 429 pp.

4369 - MAKDISI, George: "The madrasa in Spain: Some remarks", ***Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée***, Aix-en-Provence, ed. C.N.R.S., nº.

15-16/2, 1973, pp. 153-157. Mención del «Studium» fundado por Alfonso X en Murcia.

4370 - MAKKĪ, Maḥmūd ʿAlī: "Waṯāʾiq tārīǰiyya ǧadīda, ʿan ʿaṣr al-Murābiṭīn", [Documentos inéditos de la época almorávide], ***Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid***, Madrid, ed. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, nº. 7-8, 1959-1960, pp. 109-198. Documentación sobre revueltas en el Levante contra los almorávides.

4371 - MANZANO MARTINEZ, José; LOPEZ MARTINEZ, José D.; FERNANDEZ GONZALEZ, Francisco V.: "Una vivienda islámica en la calle Pinares de la ciudad de Murcia", ***Miscelánea Medieval Murciana***, Murcia, ed. Univ. de Murcia, nº. 15, 1989, pp. 213-245.

4372 - MARGARIT TAYA, Antoni: "Valorant aquell ahir, mil anys després. La ràtzia del 985 i les seves conseqüències en el repoblament del Penedès", ***Miscel lània Penedesenca***, nº. 9, 1986, pp. 47-64.

4373 - MARIN PADILLA, Encarnación: "Los moros de Calatorao, lugar aragonés de señorío, en los siglos XIV y XV (I)", ***Al-Qanṭara***, Madrid, C.S.I.C., vol. 9/2, 1988, pp. 249-295. Su continuación en "Los moros de Calatorao, lugar aragonés de señorío, en los siglos XIV y XV (II)", ***Al-Qanṭara***, Madrid, ed. C.S.I.C., vol. 10/1 1989, pp. 175-214.

4374 - MARINETO SANCHEZ, P.: "Plaquitas y bote de marfil del taller de Cuenca", ***Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*** Granada, vol. XXXV, 1987.

4375 - MARTI MONTOLIU, Josep: "Castells, torres i nuclis de població del regne de València a la Crònica de Jaume I", ***Estudis Castellonencs***, Castelló de la Plana, nº. 3, 1986, pp. 381-407.

4376 - MARTIN CORRALES, Eloy: "Il commercio della Catalogna con il mondo islamico mediterraneo nel settecento", ***Islâm. Storia e Civiltà***, Roma, Accademia della Cultura Islamica, año 7, fasc. 22, 1988/1, pp. 35-51.

4377 - MARTIN PASCUAL, Llucía: "Les fonts orientals de la Història de Jacob Xalabín", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 101-109.

4378 - MARTINEZ ALMIRA, Magdalena: "Bibliografía italiana de temática árabe (II)", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, nº. 6, 1989, pp. 247-250.

4379 - MARTINEZ ALMIRA, Mª. Magdalena: "Celebraciones familiares en Al-Andalus", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 193-200.

4380 - MARTINEZ RUIZ, Juan: "Contribución al estudio de la toponimia medieval de Castilla-La Mancha", ***I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha. Musulmanes y Cristianos. La implantación del Feudalismo***, Toledo, ed. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, vol. V, 1988, pp. 117-125.

4381 - MARTINEZ SAMPEDRO, Mª. Desamparados: "Almería en la Crónica latina de Jaime I", ***Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Coloquio de Historia Medieval de Andalucía***, Córdoba, Excma. Diputación de Córdoba, 1988, pp. 95-101.

4382 - MATEU BELLES, Joan F.: "Assuts i vores fluvials regades al País Valencià medieval", ***Los Paisajes del Agua. Libro Jubilar dedicado al Prof. Antonio López Gómez***, Valencia, ed. Univ. de València / Univ. d'Alacant, 1989, pp. 165-185,

4383 - MELIS, Federigo: "La llana de l'Espanya mediterrània i de la Berberia Occidental en els segles XIV-XV", ***València, un mercat medieval***, editat per Antoni FURIO, València, ed. Diputació Provincial de València, 1985, pp. 61-80.

4384 - MENJOT, Denis: "La «periferización» del Mediterráneo Occidental en la Edad Media (Mediados del XI-mediados del XV)", ***Areas. Revista de***

Ciencias Sociales, Murcia, Editora Regional de Murcia, nº. Extra 1986, pp. 42-53.

4385 - MENJOT, Denis: "Les minorités juives et musulmanes dans l'économie murcienne au bas Moyen Age", ***Minorités et marginaux en Espagne et dans le midi de la France***, París, Editions du C.N.R.S., 1986, pp. 265-286.

4386 - MEYER, Egbert: "Ibn ʿArabī begegnet Ibn Rusd: variationen zum Thema Gotteserkenntnis", ***Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften***, nº. 3, 1986, pp. 280-334.

4387 - MIGUEL RODRIGUEZ, J. C. de: ***Los mudéjares de la Corona de Castilla***, Madrid, 1988, 82 pp.

4388 - MILLAN MARTINEZ, Juan Manuel: "Haro y los inicios de la repoblación en la Mancha conquense", ***I Congr. de Historia de Castilla-La Mancha. Musulmanes y Cristianos. La implantación del Feudalismo***, Toledo, ed. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, vol. V, 1988, pp. 153-161.

4389 - MIZAL, Jassīm Abid (ed. trad. notas): ***Al-Idrīsī. Los caminos de Al-Andalus en el siglo XII según «Uns al-Muhaŷ wa-rawḍ al-furāy»***, Madrid, ed. C.S.I.C., 1989, 425 pp.

4390 - MOLINA LOPEZ, Emilio: "Aproximación al estudio de la Cartagena islámica", ***Historia de Cartagena***. Tomo V. ***Alta Edad Media (siglos VIII al XIII)***, Murcia, ed. Mediterráneo, 1986.

4391 - MOLINA LOPEZ, Emilio: "El «Kitāb Iḫtiṣār iqtibās al-anwār» de Ibn Al-Ḥarrāt. El autor y la obra. Análisis de las noticias históricas, geográficas y biográficas sobre Al-Andalus", ***Quaderni di Studi Arabi***, Venecia, nº. 5-6, 1987-1988, pp. 540-560.

4392 - MOLINA LOPEZ, Emilio: "La obra histórica de Ibn Jātima", ***Al-Qanṭara***, Madrid, ed. C.S.I.C., vol. X/1, 1989, pp. 151-174.

4393 - MOLINA MOLINA, Angel Luis: ***La vida cotidiana en la Murcia bajomedieval***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, 1987, 228 pp.

4394 - MONCO GARCIA, Carlos: "La Alcazaba de Huete. Avance de las excavaciones realizadas en 1985", ***I Congr. de Historia de Castilla-La Mancha. Musulmanes y Cristianos. La implantación del Feudalismo***, Toledo, ed. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, vol. V, 1988, pp. 51-99.

4395 - MONTANER FRUTOS, Alberto: "Aproximación a una tipología de la literatura aljamiado-morisca aragonesa", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)*** Zaragoza ed. Institución Fernando el Católico 1988, pp. 313-326.

4396 - MORALES LEZCANO, Víctor: "L'Impero ottomano nella letteratura spagnola. Dalle Turqueries all'Africanismo", ***Islâm. Storia e Civiltà***, Roma, Accademia della Cultura Islamica, año 7, fasc. 25, 1988/4, pp. 277-282.

4397 - MORENO FERNANDEZ, Francisco: "Ensayo de toponimia mozarabe del Común de la Mancha", ***Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo. Actas II Con. Int. de Estudios Mozárabes***, Toledo, ed. Instit. de Estudios Visigótico-Mozárabes, vol. I, 1987, pp. 295-313.

4398 - MOXO, Francisco de: "Nueva luz documental sobre la ascendencia musulmana de Benedicto XIII y la fecha de su nacimiento", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. II, 1989, pp. 243-250.

4399 - MUTGE I VIVES, Josefa: "Algunas noticias sobre las relaciones entre la corona Catalano-Aragonesa y el reino de Túnez de 1345 a 1360", ***Relaciones de la Península Ibérica con el Mágreb (Siglos XIII-XVI). Actas del Coloquio***, Madrid, ed. C.S.I.C. / I.H.A.C., 1988, pp. 131-161.

4400 - MUTGE I VIVES, Josefa: "L'ambaixada a Tunis de Guillem de Clariana i de Benet Blanques (1345)", ***Miscel lània de Textos Medievals. La frontera te-***

rrestre i Marítima amb l'Islam, Barcelona, ed. C.S.I.C., nº. 4, 1988, pp. 163-220.

4401 - MU'NIS, H.ussain: "Les Almoravides. Esquisse historique", ***Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid,*** Madrid, ed. Instituto de Estudios Islámicos en Madrid, nº. 14, 1967-1968, pp. 50-102.

4402 - MU'NIS, Ḥussain: ***Al-Ŷugrafiyya wa-l-Ŷugrafiyyīn Ī-l-Andalus,*** Madrid, ed. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1967, 723 pp.

N 4403 - NAVARRO PALAZON, Julio: "Excavaciones arqueológicas en la ciudad de Murcia durante 1984", ***Excavaciones y Prospecciones Arqueológicas,*** Murcia, 1987, pp. 307-321.

4404 - NAVARRO PALAZON, Julio: "Hacia una sistematización de la cerámica esgrafiada", ***II Coloquio Internacional de la Cerámica Medieval en el Mediterráneo Occidental,*** Madrid, ed. Dirección General de Bellas Artes del Ministerio de Cultura, 1986, pp. 165-178.

4405 - NAVARRO PALAZON, Julio: "Siyasa: Una madina de la cora de Tudmir", ***Areas. Revista de Ciencias Sociales,*** Murcia, Editora Regional de Murcia, nº. 5, 1985, pp. 170-189.

4406 - NAVARRO PALAZON, Julio; GARCIA AVILES, Alejandro: "Aproximación a la cultura material de Madīnat Mursiyya", ***Murcia Musulmana,*** edición de F. J. FLORES ARROYUELO, Murcia, Ediciones Almudí, 1989, pp. 253-356.

4407 - NAVARRO POVEDA, Concepción: ***Petrer Islámico,*** Petrer, ed. Ayuntamiento de Petrer / Inst. Juan Gil Albert, 1988, 35 pp.

4408 - NAVARRO POVEDA, Concepción: "Estudio del material cerámico islámico medieval de Petrer", ***Ayudas a la Investigación. 1984-1985,*** Alicante, ed. Instituto de Estudios "Juan Gil Albert", vol. 2, 1985, pp. 81-109.

O 4409 - OLIVER ASIN, Jaime: "En torno a los orígenes de Castilla: Su toponimia en relación con los árabes y los beréberes", ***Discurso leído para el Ingreso en la Real Academia de la Historia,*** Madrid, ed. Real Academia de la Historia, 1974, 73, pp.; y también en ***Al-Andalus,*** Madrid-Granada, ed. C.S.I.C., nº. 49, 1974, pp. 319-391.

4410 - ORTEGA, Pascual: "De mudéjares a moriscos: algunas reflexiones en torno a las relaciones sociales de producción y la conflictividad religiosa: el caso de la Ribera de l'Ebre (Tarragona)", ***Miscel lània de Textos Medievals. La frontera terrestre i Marítima amb l'Islam,*** Barcelona, ed. C.S.I.C., nº. 4, 1988, pp.

P 4411 - PALOMAR LLORENTE, Mª. Elisa: "Cerámica mudéjar de Muel en el teatro romano de Zaragoza", ***Museo de Zaragoza. Boletín. Homenaje a Antonio Beltrán,*** Zaragoza, nº. 4, 1985, pp. 185-192.

4412 - PALOMAR, Mª. Elisa; VILADES, José María: "Excavaciones en Zaragoza: Cerámica Bajomedieval en la Calle Mayor, nº. 8", ***Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,*** Madrid, vol. 24, 1988, pp. 393-411.

4413 - PANADERO MOYA, Miguel: "La formación del «núcleo histórico» en la ciudad de Albacete", ***Cultural Albacete,*** Albacete, ed. Diputación de Albacete, nº. 6, junio 1984, pp. 3-14.

4414 - PARDOS GOMEZ, Santiago: "Los moriscos: comienzo de una floreciente industria curtidora en el valle del río Aranda", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos,*** Zaragoza, Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. II, 1989, pp. 69-74.

4415 - PASCUAL, Llúcia: "La Takmila d'Ibn Al-Abbār com a font de la història d'Onda i dels seus habitants", ***Miralcamp. Butlletí d'Estudis Onders,*** Onda, nº. 5, juny 1989, pp. 41-45.

4416 - PASTOR DE TOGNIERI, Reyna: "La conquista cristiana de Castilla la Nueva y el desarrollo de las estructuras feudales", ***I Congr. de Historia de Castilla-La Mancha. Musulmanes y Cristianos. La implantación del Feudalismo,***

Toledo, ed. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha vol. V, 1988, pp. 127-136.

4417 - PATERNINA BONO, Mª. Jesús: "Relación de los moros y cristianos sujetos al impuesto del Morabatí en «lo loch de Ondara» en 1404", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 6, 1989, pp. 119-127.

4418 - PAVON MALDONADO, Basilio: "Miscelánea de arte hispanomusulmán. 6. En torno a los arcos islámicos de unos baños de Játiva", ***Boletín de la Asociación Española de Orientalistas***, Madrid, ed. Asociación Española de Orientalistas, nº. 15, 1979, pp. 204-206.

4419 - PAVON MALDONADO, Basilio: "Notas dispersas sobre arte y arqueología hispanomusulmanes", ***Anuario de Estudios Medievales***, Barcelona, ed. C.S.I.C., nº. 18, 1988, pp. 77-96. Castillo de Alcalá la Real (Jaén), fortaliza de «Molina Vieja» en Molina de Aragón (Guadalajara).

4420 - PENYARROJA I TORREJON, Leopoldo: "El mossarap de València i la romanitat de l'Espanya islàmica: Estat de l'investigació", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consellería de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 199-225.

4421 - PEÑA GONZALVO, F. Javier: "Santa María de Maluenda. Evolución tipológica y constructiva", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, ed. Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 311-316. Iglesia con antecedentes de mezquita; con un alminar de uso militar y religioso en tiempos islámicos.

4422 - PEREZ PRENDES, J. Manuel: "Aspectos jurídicos de la conquista: Las cartas pueblas", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consellería de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 335-343.

4423 - PERIS ALBENTOSA, Tomás: ***Privilegiados, marginados y campesinos. La estructura social de la propiedad en Alzira en 1580***, Alzira, ed. Ayuntamiento de Alzira, 1988, 221 pp. Moriscos de Alcira como pequeños propietarios de tierras.

4424 - PEROPARDE MUNIESA, Angel; SOUTO LASALA, Juan A.: "Restos arqueológicos de época islámica en el subsuelo de la Seo del Salvador (Zaragoza). Campaña de 1980", ***Boletín de la Asociación Española de Orientalistas***, Madrid, ed. Asociación Española de Orientalistas, vol. XXII, 1986, pp. 347-368.

4425 - PINILLA, Rafael: "Una obra andalusí de «Adab»: La «Bahyāt al-maʕālis» de Ibn ʿAbd Al-Barr (s. XI JC)", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 6, 1989, pp. 83-101.

4426 - PLOU GASCON, Miguel: "Los moriscos de Letux y las consecuencias de su expulsión", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos*** *(2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)*, Zaragoza, ed. Instit. Fernando el Católico, 1988, pp. 291-302.

4427 - PLOU GASCON, Miquel: ***Historia de Letux***, Zaragoza, ed. Ayuntamiento de Letux, 1989, 2ª ed., 415 pp. Censo de Mudéjares (pp. 60-61), «Bautismo de los moros» (pp. 68-69), «Toda ella morisca» (pp. 81-82).

4428 - POCKLINGTON, Robert: "Apostillas de hidronimia arábigo-murciana", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 163-167.

4429 - POCKLINGTON, Robert: "La etimología del topónimo «Granada»", ***Al-Qantara***, Madrid, C.S.I.C., vol. 9/2, 1988, pp. 372-402. 27 topónimos peninsulares; entre ellos La Granada (Barcelona, Albacete), La Granadella (Tarragona, Alicante y Lleida).

4430 - POCKLINGTON, Robert: "El origen del nombre de Murcia", ***Murcia Musulmana***, edición de F. J. FLORES ARROYUELO, Murcia, Ediciones Almudí, 1989, pp. 63-74.

4431 - POCKLINGTON, Robert: "Nuevos datos sobre cinco puertas musulmanas y una torre de la cerca medieval de Murcia", ***Murcia Musulmana***, edición de F. J. FLORES ARROYUELO, Murcia, Ediciones Almudí, 1989, pp. 215-232.

4432 - POCKLINGTON, Robert: "Observaciones sobre el aprovechamiento del agua torrencial para la agricultura en Murcia y Lorca durante la época árabe", ***Avenidas fluviales e inundaciones en la cuenca del Mediterráneo***, ed. A. GIL OLCINA y A. MORALES GIL, Alicante, ed. Univ. de Alicante / C.A.M., 1989, pp. 395-401. Reeditado en ***Murcia Musulmana***, ed. de F. J. FLORES ARROYUELO, Murcia, Ediciones Almudí, 1989, pp. 375-383.

4433 - POCKLINGTON, Robert: "Precisiones acerca de la fecha de fundación de Murcia", ***Murcia Musulmana***, edición de F. J. FLORES ARROYUELO, Murcia, Ediciones Almudí, 1989, pp. 55-61.

4434 - POLANCO ROIG, Lluís B.: "Sistemes de representació gràfica de mots àrabs en català", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante nº. 5 1988 pp. 11-30.

4435 - PORTELLA COMAS, Jaume: "La colonització feudal de Mallorca: els primers establiments de l'alqueria de Deià (1232-1245)", ***Estudi General***, Girona, ed. Col legi Universitari de Girona, nº. 5-6, 1985-86, pp. 331-343.

4436 - POZO MARTINEZ, Indalecio: "El despoblado islámico de «Villa Vieja», Calasparra (Murcia). Memoria Preliminar", ***Miscelánea Medieval Murciana***, Murcia, ed. Univ. de Murcia, nº. 15, 1989, pp. 185-212.

R 4437 - RAMIREZ COMPES, José Antonio: "La población morisca de Illueca en el Decreto de 1526", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Primer Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, ed. Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. II, 1979, pp. 243-259.

4438 - RAMIREZ SEGURA, Esperanza; IDAÑEZ SANCHEZ, José F.: "Cerámica islámica de la provincia de Albacete", ***I Congr. de Historia de Castilla-La Mancha. Musulmanes y Cristianos. La implantación del Feudalismo***, Toledo, ed. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, vol. V, 1988, pp. 73-83.

4439 - RESANO SANCHEZ, Manuel: "Privilegios concedidos a Calatayud y su comarca por Jaime I el Conquistador", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Primer Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, ed. Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. II, 1979, pp. 267-275.

4440 - RIERA FRAU, Mª. Magdalena: "La onomástica andalusí de Madīnat Mayurqa a través del «LLibre del Repartiment»", ***Estudios Onomástico-biográficos de Al-Andalus. II.***, editados por M. L. AVILA, Granada, ed. C.S.I.C., 1989, pp. 177-186.

4441 - RIERA I SANS, Jaume: "Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (Segles XIII-XIV)", ***Calls***, Tàrrega, nº. 2, 1987, pp. 113-143.

4442 - RIU, Manuel: ***L'Arqueologia medieval a Catalunya***, Barcelona, ed. Els Llibres de la Frontera, 1989, 177 pp.

4443 - ROCA TRAVER, Francisco: "Precedentes y conquista de las tierras castellonenses", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consellería de Cultura de la Generalitat Valenciana, vol. II, 1989, pp. 163-190.

4444 - RODRIGUEZ CARREÑO, Angel M.: "Conquesta i feudalització: el cas de Pollença, Mallorca (1298-1304)", ***Estudi General***, nº. 5-6, 1985-1986, pp. 371-387.

4445 - RODRIGUEZ LLOPIS, Miguel: "Población y fiscalidad en las comunidades mudéjares del reino de Murcia (siglo XV)", ***III Simposio Internacional de Mudejarismo***, Teruel, 1986, pp. 39-53.

4446 - RODRIGUEZ LLOPIS, Miguel: "Repoblación y organización social del espacio de los señoríos santiaguistas de Murcia (1235-1350)", ***Mvrgetana***, Murcia, nº. 70, 1986, pp. 5-34.

4447 - RODRIGUEZ LORENTE, Juan José: "The last moslem gold coinage of Murcia: problems of medieval coinage in the Iberian Area", ***Sociedad Numismática Avilesina y el Instituto de Sintra***, Avilés, 1986-1987.

4448 - RODRIGUEZ LORENTE, Juan José (colaborador): ***Prontuario de la Moneda Arábigo-Española***, Madrid, ed. J. Vico Monteoliva, 1982, 78 pp.

4449 - RODRIGUEZ MOLINA, Jaime: "El puerto del Muradal. Permeabilidad entre Castilla-La Mancha y Andalucía", ***I Congr. de Historia de Castilla-La Mancha. Musulmanes y Cristianos. La implantación del Feudalismo***, Toledo, ed. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, vol. V, 1988, pp. 137-144. Enclave de sierra Morena, puerta entre Castilla y Andalucía.

4450 - ROSENTHAL, F. : "bn ʿArabī between «Philosophy» and «Misticism»", ***Oriens***, Leiden, nº. 31, 1988, pp. 1-36,

4451 - ROSSELLO BORDOY, Guillem: "Notes sobre la conquesta de Mallorca (1229-1232). El testimoni dels vençuts", ***Mayurqa. Homenatge a Alvaro Santamaría***, Palma de Mallorca, nº. 22, vol. II, 1989, pp. 541-549.

4452 - ROSSELLO BORDOY, Guillermo: "Nuevos epígrafes espontáneos en tinajas árabes menorquinas", ***Homenaje a Samuel de los Santos***, Albacete, ed. Instituto de Estudios Albacetenes, 1989, pp. 235-242.

4453 - ROSSELLO BORDOY, Guillem: "Sharq Al-Andalus i la investigació arqueològica: estat de la qüestió", ***Estudi General. La formació i espansió del Feudalisme Català. Homenatge a Santiago Sobrequés i Vidal***, Girona, ed. Col legi Universitari de Girona, nº. 5-6, 1985-1986, pp. 253-263.

4454 - ROSSELLO I VERGER, Vicenç M.: "Els molins d'aigua de l'horta de València", ***Los Paisajes del Agua. Libro Jubilar dedicado al Prof. Antonio López Gómez***, Valencia, ed. Univ. de València / Univ. d'Alacant, 1989, pp. 317-345.

4455 - ROY ANDRES, Ursula: "La repoblación en el condado de Aranda", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)***, Zaragoza, ed. Instit. Fernando el Católico, 1988, pp. 255-260.

4456 - RUBIERA MATA, Mª. Jesús: ***Bibliografía de la literatura hispano-árabe***, Alicante, ed. Universitat d'Alacant, 1989, 75 pp.

4457 - RUBIERA MATA, Mª. Jesús: "Cançonetes de tipus «Kharja» en la literatura catalana", ***Miscel lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura***, Barcelona, ed. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. I, 1989, pp. 1-8.

4458 - RUBIERA MATA, Mª. Jesús: "La cultura musulmana: pensament, llenguatge i formes literàries (Aspectes de la poesia aràbigo-valenciana: el paradís i el paradís perdut)", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consellería de Cultura Generalitat Valenciana, vol. I, 1989, pp. 96-106.

4459 - RUBIERA I MATA, Mª. Jesús: ***Introducció a la Literatura Hispano-Arab***, Alacant, ed. Universitat d'Alacant, 1990, 117 pp.

4460 - RUBIERA MATA, Mª. Jesús: "Nueva aproximación al estudio literario de las jarchas andalusíes", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 89-100.

4461 - RUBIERA, María Jesús: "Els topònims aràbigo-catalans del Baix Segura (Alacant)", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 6, 1989, pp. 159-160.

4462 - RUBIO GARCIA, Luis: ***La Corona de Aragón en la reconquista de Murcia***, Murcia, ed. Univ. de Murcia, 1989, 145 pp.

4463 - RUIBAL, Amador: "El castillo de Albadalejo ¿Villar de casa paterna?, un enclave medieval de origen romano", ***I Congr. de Historia de Castilla-La Mancha. Musulmanes y Cristianos. La implantación del Feudalismo***, Toledo, ed. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, vol. V, 1988, pp. 287-296.

4464 - RUIZ DOMENEC, José Enrique: "Las cartas de Reverter, vizconde de Barcelona", ***Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona***, Barcelona, ed. Real Academia de Buenas Letras, nº. 39, 1983-1984, pp. 93-118. Reverter Guislabert, vizconde de Barcelona, vive en Marruecos entre 1135-1139, sirviendo militarmente a su sultán.

4465 - RUZAFA GARCIA, Manuel: "La frontera de Valencia con Granada: La ruta terrestre (1680-1440)", ***Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Coloquio de Historia Medieval de Andalucía***, Córdoba, ed. Excma. Diputación de Córdoba, 1988, pp. 659-672.

4466 - RUZAFA GARCIA, Manuel: "Els orígens d'una família de mercaders mudéjars en el segle XV: Çaat Ripoll (1381-1422)", ***Afers***, Catarroja, ed. Afers, vol. 7, 1988-1989, pp. 169-188.

4467 - RUZAFA GARCIA, Manuel: "Los mudéjares valencianos y la conquista de Málaga", ***Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista Málaga***, ed. Diputación Provincial de Málaga, 1987, pp. 401-410.

4468 - RUZAFA GARCIA, Manuel: "Las relaciones económicas entre los mudéjares valencianos y el reino de Granada en el siglo XV", ***Coloquio de Historia Medieval andaluza. Relaciones exteriores del Reino de Granada***, Almería, Inst. de Estudios Almerienses, 1988, pp. 343-381.

4469 - SABRIA RIUS, Mª. Teresa: "Els arabismes de la llengua catalana a les comarques de Girona", ***Revista de Girona***, Girona, nº. 126, 1988, pp. 57-67.

4470 - ṢADĪD AN-NUʿAYMĪ, ʿAbd Al-Karīm: ***Ibn Ṣīda wa-āṯāruhu wa ẏuhūduhu***, El Cairo, 1985.

4471 - SAINZ DE LA MAZA LASOLI, Regina: "Los mecedarios en la Corona de Aragón durante la segunda mitad del siglo XIV. Noticias y documentos", ***Miscel·lània de Textos Medievals. La frontera terrestre i Marítima amb l'Islam***, Barcelona, ed. C.S.I.C., nº. 4, 1988, pp. 221-300. Dedicados a la redención de cautivos cristianos en tierras islámicas.

4472 - SALAS AUSENS, José Antonio: "La sociedad aragonesa a comienzos del siglo XVII", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)***, Zaragoza, ed. Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 155-170.

4473 - SALEM, Sahar el Sayed Abdel Aziz: Los Banū Jaṯṯāb: una dinastía muladí en la época musulmana, Alejandría, ed. Mu'assasaṯ el-Ṯaqafa el-Gᶜāmiᶜiya, 1988.

4474 - SALRACH, Josep M.: "Els orígens de l'Ordre de la Mercè i el rescat de captius. Les croades i l'exercici de la caritat a l'edat mitjana", ***Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia***, Barcelona, ed. Univ. de Barcelona nº. 9, 1988, pp. 189-201.

4475 - SANCHEZ ADELL, José: "Las cartas pueblas de Castellón", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Conselleria de Cultura Generalitat Valenciana, vol. II, 1989, pp. 191-206.

4476 - SANCHEZ ALONSO, Fernando: "La cultura de la Murcia musulmana", ***Murcia Musulmana***, edición de F. J. FLORES ARROYUELO, Murcia, Ediciones Almudí, 1989, pp. 357-372.

4477 - SANCHEZ FERRER, José: "Sobre las alfombras actuales de Lezuza y las antiguas de Alcaraz", ***Al-Basit***, Albacete, ed. Inst. de Estudios Albacetenses, nº. 9, abril 1981, pp. 119-139.

4478 - SANCHEZ GOMEZ, José Luis: "Panorama arqueológico de Socovos", ***Congreso de Historia de Albacete. 8-11 de diciembre de 1983. I. Arqueología y Prehistoria,*** Albacete, ed. Inst. de Est. Albacetenses / C.S.I.C., vol. I, 1984, pp. 341-375. Castillo islámico y lápida árabe de 1132.

4479 - SANCHEZ MARTINEZ, Manuel: "Comercio nazarí y piratería catalano-aragonesa (1344-1345)", ***Relaciones de la Península Ibérica con el Mágreb (Siglos XIII-XVI). Actas del Coloquio,*** Madrid, ed. C.S.I.C. / I.H.A.C., 1988, pp. 41-86. S. XIV

4480 - SANCHEZ MARTINEZ, Manuel: "Mallorquines y genoveses en Almería durante el primer tercio del siglo XIV: el proceso contra Jaume Manfré (1339)", ***Miscel lània de Textos Medievals. La frontera terrestre i Marítima amb l'Islam*** Barcelona ed. C.S.I.C. nº. 4 1988 pp. 103-162. Comercio catalán con el reino nazarí y el Mágreb. Asociaciones comerciales entre cristianos y musulmanes.

4481 - SANCHEZ MARTINEZ, Manuel: "Las relaciones de la Corona de Aragón con los Países musulmanes en la época de Pedro el Ceremonioso", ***Pere el Cerimoniós i la seva Epoca,*** Barcelona, ed. C.S.I.C., 1989, pp. 77-97.

4482 - SANCHEZ MARTINEZ, Manuel: "En torno a la piratería nazarí entre 1330 y 1337", ***Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Coloquio de Historia Medieval de Andalucía,*** Córdoba, ed. Diputación de Córdoba, 1988, pp. 431-461.

4483 - SANCHEZ, Pilar; SERRANO, Eliseo: "Moriscos, Inquisición y conflictividad antiseñorial: Calanda, 1569-1610", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos),*** Zaragoza, ed. Inst. Fernando el Católico, 1988, pp. 353-364.

4484 - SANMIGUEL MATEO, Agustín: "El posible emplazamiento del núcleo originario de Calatayud", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos,*** Zaragoza, Centro de Est. Bilbilitanos/ Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 149-162.

4485 - SANMIGUEL MATEO, Agustín: "Un raro tema oriental antiguo en el Calatayud del siglo XVII", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos,*** Zaragoza, ed. Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 291-310.

4486 - SANMIGUEL MATEO, Agustín: "Restos de un posible alminar en Villalba del Perejil", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos,*** Zaragoza, Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 271-278.

4487 - SANMIGUEL MATEO, Agustín: "San Andrés de Calatayud: Una iglesia con estructura de mezquita", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Segundo Encuentro de Estudios Bilbilitanos,*** Zaragoza, Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1989, pp. 279-290.

4488 - SANTAMARIA, Alvaro: "Repoblación y sociedad en el reino de Mallorca (1230-1343)", ***Espacio. Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval. Homenaje al Prof. Eloy Benito Ruano,*** Madrid, ed. U.N.E.D., Serie III, vol. 1, 1989, pp. 525-540.

4489 - SANTOS GALLEGO, Samuel de los; SANZ GAMO, Rubí: "Fuentes bibliográficas de arqueología albacetenses", ***Al-Basit,*** Albacete, ed. Inst. de Estudios Albacetenses, nº. 9, abril 1981, pp. 179-204.

4490 - SANZ ARTIBUCILLA, José Mª.: "Los baños moros de Tarazona", ***Al-Andalus,*** Madrid-Granada, ed. C.S.I.C., nº. 4, 1944, pp. 219-226.

4491 - SARASA SANCHEZ, Esteban: "La memoria del agua: La economía hidráulica en el Valle Medio del Ebro ¿Un ejemplo de supervivencia o de nueva implantación ...?", ***Aragón en la Edad Media. VIII. Homenaje al Profesor Emérito Antonio Ubieto Arteta,*** Zaragoza, ed. Univ. de Zaragoza, nº. 8, 1989, pp. 633-647.

4492 - SARRIA ABADIA, F.; SERRANO R.; CALVO, R.; HERNANSANZ, A.; MIÑANA, Mª. L.: "La Iglesia de San Juan de Vallupié: un programa de salvación (posiblemente dirigida ala población morisca)", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)***, Zaragoza, ed. Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 341-352.

4493 - SASTRE MOLL, Jaume: "Caballeros estipendiarios en Mallorca (1311--1343)", ***Mayûrqa***, Palma de Mallorca, ed. Universitat de les Illes Balears, 1989. pp. 569-579. Conquista de la Malorca islámica, reparto de tierras entre los conquistadores y caballeros que las defienden.

4494 - SASTRE MOLL, Jaume: "Estancia y salida de musulmanes libres y esclavos durante el reinado de Sancho I y Felipe de Mallorca", ***Butlletí de la Societat Arqueològica Lul liana***, Palma de Mallorca, ed. Societat Arqueológica Lul liana, nº. 44, 1988, pp. 125-170. Esclavos musulmanes en el primer tercio del siglo XIV.

4495 - SASTRE MOLL, Jaume: "La exportación de sal y pez de Ibiza", ***Estudis d'Història Econòmica***, Palma de Mallorca, ed. Grup d'Estudis d'Història Econòmica, nº. 20/2, 1989, pp. 49-71. Al Mágreb e Italia.

4496 - SCHIPPERS, A.: "Short poems in Andalusian literature. Reflexions on Ibn Ḥafāǧa poems about figs", ***Gli Arabi nella Storia. Atti del XIII Congresso dell'U.E.A.I. Quaderni di Studi Arabi***, Venecia, nº. 5-6, 1987-1988, pp. 708-717.

4497 - SENAC, Philippe: "Note sur les Ḥiṣūn de Lérida", ***Mélanges de la Casa de Velázquez***, Madrid, ed. Casa de Velázquez, nº. 24, 1988, pp. 53-70.

4498 - SENAC, Philippe; ESCO, Carlos: "Une forteresse de la Marche Supérieure d'Al-Andalus, le hisn de Sen et Men (Province de Huesca)", ***Annales du Midi***, t. 99 y t. 100, 1987-1988, pp. 17-33.

4499 - SERRANO MARTIN, Eliseo: "Los moriscos de Calanda y Foz Calanda: condición social y consecuencias de su expulsión", ***Destierros Aragoneses. I. Judíos y Moriscos (2ª Parte: La expulsión de los Moriscos)***, Zaragoza, ed. Inst. Fernando el Católico, 1988, pp. 365-375.

4500 - SESMA MUÑOZ, José Angel: ***El establecimiento de la Inquisición en Aragón*** Zaragoza, ed. Inst. Fernando el Católico, 1987, 255 pp.

4501 - SFORZA, G.: ***Mugahid e la sua scorreria contro la città di Luni. Nuovi Studi***, Turín, 1917.

4502 - SFORZA, G.: "Mugahid e le sue imprese contro la Sardegna e Luni (1015-1016)", ***Giornale Lingustico di Archeologia, Storia e Letteratura***, Génova, nº. 20, 1983, pp. 134-156.

4503 - SLAUGHTER, John E.: "De nuevo sobre la batalla de Uclés", ***Anuario de Estudios Medievales***, Barcelona, ed. C.S.I.C., nº. 9, 1974-1979, pp. 393-404.

4504 - SOTO I COMPANY, Ricard: "Alguns casos de gestió «colonial» feudal a la Mallorca del segle XIII", ***Estudi General Girona ed. Col legi Universitari de Girona***, nº. 5-6, 1985-1986, pp. 345-369.

4505 - SOUTO LASALA, Juan Antonio: "Notas acerca de dos elementos islámicos en el conjunto fortificado de Calatayud", ***Papeles Bilbilitanos. Actas del Primer Encuentro de Estudios Bilbilitanos***, Zaragoza, ed. Centro de Est. Bilbilitanos / Inst. Fernando Católico, vol. I, 1979, pp. 279-291.

4506 - SOUTO LASALA, Juan Antonio: "Sobre la génesis de la Calatayud islámica", ***Aragón en la Edad Media. VIII. Homenaje al Profesor Emérito Antonio Ubieto Arteta***, Zaragoza, ed. Univ. de Zaragoza, nº. 8, 1989, pp. 675-695.

4507 - SUGRANYES DE FRANCH, Ramon: "Les propostes de Ramon Llull «de modo convertendi infideles»", ***Studia Lulistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcías Palau***, Palma de Mallorca, ed. Maioricensis Schola Lullistica, 1989, pp. 93-100.

T 4508 - TEIXIDOR DE OTTO, Mª. Jesús; DOMINGO PEREZ, Concepció: "Les séquies i els traçats urbans a València", ***Los Paisajes del Agua. Libro Jubilar dedicado al Profesor Antonio López Gómez***, Valencia, Univ. de València / Univ. d'Alacant 1989 pp. 287-301.

4509 - TERES, Elías: "«Al-Walaŷa», topónimo árabe", ***Al-Andalus***, Madrid-Granada, ed. C.S.I.C., nº. 33/2, 1968, pp. 291-309.

4510 - TERRASSE, Henri: "Caractères généraux des émirats espagnols du XIe.siècle", ***Revue de l'Occident Musulman et la Méditerranée*** Aix-en-Provence, nº. 2, 1966/2, pp. 189-198.

4511 - TORREBLANCA LOPEZ, Agustín: "Una expedicion de Rodrigo Manrique contra la frontera de Granada (junio de 1435)", ***Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes***, Murcia, ed. Univ. de Murcia / Acad. Alfonso X el Sabio, vol. II, 1987, pp. 1673-1680.

4512 - TORRES BALBAS, Leopoldo: "La Vía Augusta y el arrecife musulmán", ***Al-Andalus***, Madrid-Granada, ed. C.S.I.C., nº. 24, 1959, pp. 441-448.

4513 - TORRES FONTES, Juan: "Adalides granadinos en la frontera murciana ***Homenaje al Padre Tapia. Almería en la historia***, Almería, ed. Cajalmería, 1988, pp. 257-267.

4514 - TORRES FONTES, Juan: "Los Baños de la Reina", ***Mvrgetana***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, nº.40, 1975, pp. 63-73.

4515 - TORRES FONTES, Juan: "Fortuna en los siglos XIII y XIV (Notas y documentos para su historia)", ***Mvrgetana***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, nº. 28, 1968, pp. 47-102.

4516 - TORRES FONTES, Juan: "Murcia Medieval. Testimonio documental", ***Mvrgetana***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, nº. 52, 1978, pp. 77-95. Mudéjares, almogávares, cautivos e inestabilidad fronteriza.

4517 - TORRES FONTES, Juan: "Murcia Medieval. Testimonio documental. IV", ***Mvrgetana***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, nº. 55, 1979, pp. 93-117. Mudéjares murcianos.

4518 - TORRES FONTES, Juan: "Murcia Medieval. Testimonio documental. VI. La frontera, sus hombres y sus instituciones", ***Mvrgetana***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, nº. 57, 1980, pp. 71-116.

4519 - TORRES FONTES, Juan: "Murcia Medieval. Testimonio documental. VII. Las obras de misericordia", ***Mvrgetana***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, nº. 58, 1980, pp. 60-89. Rescates de murcianos capturados por granadinos.

4520 - TORRES FONTES, Juan: "Notas para la historia de la ganadería murciana en la Edad Media", ***Miscelánea Medieval Murciana***, Murcia, ed. Univ. de Murcia, nº. 12, 1985, pp. 139-184.

4521 - TORRES FONTES, Juan: "Producción sedera murciana en la Edad Media", ***Mvrgetana***, Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio, nº. 45, 1976, pp. 29-37.

4522 - TORRES FONTES, Juan: "El recinto urbano de Murcia musulmana Murcia Musulmana, edición de F. J. FLORES ARROYUELO Murcia Ediciones Almudí 1989 151-197

4523 - TORRES FONTES, Juan: "Relaciones castellano-aragonesas en la campaña del Estrecho", ***Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Coloquio de Historia Medieval de Andalucía***, Córdoba, ed. Diputación de .Córdoba, 1988, pp. 101-111.

4524 - TORRO, Josep: "Sobre ordenament feudal del territori i trasbasaments del poblament mudèjar. La «Montanea Valencie» (1286-1291)", ***Afers***, Catarroja, ed. Afers, vol. 7, 1988-1989, pp. 95-124.

4525 - TURK, Afif: "El reino de Zaragoza en el siglo XI de Cristo (V de la Hégira)", ***Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid***,

Madrid, ed. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, nº. 17, 1972-1973, pp. 7-123; y en el nº. 18, 1974-1975, pp. 7-74.

U 4526 - UBIETO ARTETA, Antonio: "Los almorávides, el idioma romance y los valencianos", ***Temas Valencianos***, Valencia, nº. 29, 1978, 24 pp.

4527 - UBIETO ARTETA, Antonio: ***Caffaro. De captione Almerie et Tortuose***, Valencia, ed. Anubar, 1973, 52 pp.

4528 - UBIETO ARTETA, Antonio: ***El «Cantar del Mío Cid» y algunos problemas históricos***, Valencia, 1973, 230 pp.

4529 - UBIETO ARTETA, Antonio: "La conquista y repoblación de Alcañiz", ***Teruel***, Teruel, nº. 9, 1953, 18 pp.

4530 - UBIETO ARTETA, Antonio: "La conquista de Valencia en la mente de Jaime I", ***Saitabi***, Valencia, nº. 12, 1962, pp. 117-159.

4531 - UBIETO, Agustín: "Estado actual de los estudios sobre regadíos aragoneses medievales", ***III Jornadas del estado actual de los Estudios sobre Aragón***, Tarazona, 1980, pp. 885-892.

4532 - UBIETO ARTETA, Antonio: "Una nueva lectura del plano de Caesaraugusta romana", ***Homenaje al Prof. García y Bellido***, Madrid, 1988.

4533 - UBIETO ARTETA, Antonio: "El sitio de Huesca y la muerte de Sancho Ramírez", ***Argensola***, Huesca, nº. 4, 1953, pp. 61-69 y 139-148.

4534 - UNALI, Anna: ***Mariners, pirates i corsaris catalans a l'època medieval*** (trad, Mª. A. OLIVER, revis. Mª. T. FERRER), Barcelona, Edicions de la Magrana, 1986, 213 pp.

4535 - URVOY, Dominique: "Vues musulmans sur la personalité de Ramon Llull", ***Stvdia Lullistica. Miscellanea in Honorem Sebastiani Garcías Palou***, Palma de Mallorca, ed. Maioricensis Schola Lullistica, 1989, pp. 115-118.

V 4536 - VALLVE, Joaquín: "Carthage et Carthagene au VIIIe. siècle", ***Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino***, Madrid, ed. I.H.A.C., 1973, pp. 7-12. CARTAGENA CARTAGO

4537 - VALLVE, Joaquín: "La emigración andalusí al Magreb en el siglo XIII (Despoblación y población de Al-Andalus)", ***Relaciones de la Península Ibérica con el Mágreb (Siglos XIII-XVI). Actas del Coloquio***, Madrid, ed. C.S.I.C. / I.H.A.C., 1988, pp. 87-129.

4538 - VALLVE BERMEJO, Joaquín: "Ḥazim al-Qarṭāǧannī. Biografía y contexto literario", ***Historia de Cartagena***, Tomo V: ***Alta Edad Media (siglos VIII al XIII)***, Murcia, ed. Mediterráneo, 1986.

4539 - VALLVE, Joaquín: ***Nuevas ideas sobre la Conquista árabe de España. Toponimia y Onomástica***, Madrid, ed. Real Academia de la Historia, 1989, 205 pp. Reedición "Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica", ***Al-Qanṭara***, Madrid, ed. C.S.I.C., vol. X/1, 1989, pp. 51-150.

4540 - VARONA I GIL, Josep Eugeni: "Recull d'estudis històrics onders", ***Centre d'Estudis Municipal d'Onda***, Onda, ed. Ajuntament, nº. 1, octubre 1988, pp. 175-189.

4541 - VENTURA CONEJERO, Agustí: "La Frontera del Xúquer", ***Papers de la Costera***, Alzira, nº. 1, 1981, pp. 31-48.

4542 - VERLLINDEN, Charles: "La esclavitud en la economía medieval de las Baleares, principalmente en Mallorca", ***Cuadernos de Historia de España***, Buenos Aires, nº. 67-68, 1982, pp. 123-164.

4543 - VERNET, Juan: "Ambiente cultural de la Tortosa del siglo XII", ***Tamuda***, Rabat, nº. 5, 1957, pp. 330-339. Reedición en ***De 'Abd Al-Rahmân I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos ...***, Barcelona, ed. C.S.I.C. / P.P.U., 1989, pp. 461-470.

4544 - VERNET, Juan: "Antropónimos árabes conservados en apellidos del Levante español", ***Oriens***, nº. 16, 1963, pp. 145-151. Reediciones en: ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 214-220, y en ***De 'Abd Al-Rahmân I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos ...***, Barcelona, ed. C.S.I.C. / P.P.U., 1989, pp. 95-102.

4545 - VERNET, Juan: "Antropónimos de etimología árabe en el Levante español. Ensayo metodológico", ***Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid***, Madrid, ed. Inst. de Est. Islámicos, nº. 11-12, 1963-64, pp. 141-147. Reediciones en: , y en ***De 'Abd Al-Rahmân I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos ...***, Barcelona, ed. C.S.I.C. / P.P.U., 1989, pp. 87-94.

4546 - VERNET, Juan: "Antropónimos musulmanes en los actuales partidos judiciales del Falset y Gandesa", ***Homenaje a Jaime Vicens i Vives***, Barcelona, vol. I, 1965, pp. 123-126. Reediciones en ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 203-206, y en ***De 'Abd Al-Rahmân I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos ...***, Barcelona, ed. C.S.I.C. / P.P.U., 1989 pp. 103-108.

4547 - VERNET, Juan: ***De 'Abd Al-Rahmân I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos ...***, Barcelona, ed. C.S.I.C. /P.P.U., 1989. Recopilación de cerca de cincuenta artículos de Juan VERNET publicados en diversos

4548 - VERNET, Juan: "Dominació islàmica", ***Història de Barcelona***, Barcelona, vol. I, 1975, pp. 168-174. Reeditado ***De 'Abd Al-Rahmân I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos ...***, Barcelona, ed. C.S.I.C. / P.P.U., 1989, pp. 441-449.

4549 - VERNET, Joan: "La ciència abans de la conquesta", ***En torno al 750 aniversario. Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia***, Valencia, ed. Consell. de Cultura General. Valenciana, vol. II, 1989, pp. 227-237.

4550 - VERNET, Juan: "Josep M. Millàs Vallicrosa i la seva escola", ***Cinquanta anys de ciència i tècnica a Catalunya***, Barcelona, 1987, pp. 193-203, reedición en ***De 'Abd Al-Rahmân I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos ...***, Barcelona, ed. C.S.I.C. / P.P.U., 1989, pp. 535 y ss.

4551 - VERNET, Juan: "El nom de Catalunya", ***Història de Catalunya***, Barcelona, 1979, pp. 31-32. Reed. ***De 'Abd Al-Rahmân I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos ...***, Barcelona, ed. C.S.I.C. / P.P.U., 1989, pp. 457-459.

4552 - VERNET GINES, Juan: ***El rescate del arráez argelí Bibi, prisionero en Mallorca***, Tetuán Imprenta del Majzen, 1952, 14+42 pp.

4553 - VERNET, Juan: "Los reyes de Aragón ¿Son de ascendencia árabe?", ***Bages***, Manresa, nº. 37, marzo 1956. reedición en ***De 'Abd Al-Rahmân I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos ...***, Barcelona, ed. C.S.I.C. / P.P.U., 1989.

4554 - VERNET, Juan: "El valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente", ***De 'Abd Al-Rahmân I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos. Estudios sobre Historia de la Ciencia y cultura españolas. Ofrecida al autor por sus discípulos con ocasión de su LXV aniversario***, Barcelona, ed. C.S.I.C. / P.P.U., 1989, pp. 259-296.

4555 - VERNET, Juan; LOPEZ LILLO, C.: "Un manuscrito morisco del Corán", ***Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona***, Barcelona, ed. Real Academia de Buenas Letras, nº. 35, 1973-1974, pp. 185-255.

4556 - VIGUERA, Mª. Jesús: ***Aragón Musulmán: la presencia del Islam en el Valle del Ebro***, Zaragoza, Mira Editores, 1988 2ª edición, 286 pp.

4557 - VIGUERA, Mª. Jesús: "Documentos mudéjares aragoneses", ***XIII Congreso de la Unión Europea de Islamistas e Islamólogos***, publ. en ***Quaderni di Studi Arabi***, nº. 5-6, 1987-1988, pp. 786-790.

4558 - VIGUERA, Mª. Jesús: "Las Cinco Villas en la Frontera Superior de Al-Andalus", ***II Jornadas de Estudios de las Cinco Villas***, Ejea de los Caballeros, 1988 pp. 11-32.

4559 - VILADES CASTILLO, José María: "Candiles árabes del teatro romano de Zaragoza", ***Museo de Zaragoza. Boletín. Homenaje a Antonio Beltrán***, Zaragoza, nº. 4, 1985, pp. 175-183.

4560 - VILAR, Juan Bautista: "Cartagena en las emigraciones españolas al Africa francesa", ***Awraq***, Madrid, ed. I.C.M.A., vol. IX, 1988, pp. 125-149.

4561 - VILAR, Juan Bautista: ***Los españoles en la Argelia francesa (1830-1914)***, Prólogo de José Mª. JOVER ZAMORA, Murcia, ed. C.S.I.C. / Univ. de Murcia, 1989, 435 pp.

4562 - VILAR, Juan Bautista: "Hallazgo de una biblioteca morisca en Potries (Gandía) en 1789", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 147-152.

4563 - VILLALONGA DE CANTOS, P.: "La «Conquista de Mallorca» en el cuadro de la historia. Su visión iconográfica a través de la pintura del s. XIX", ***Mayurqa. Homenatge a Alvaro Santamaría***, Palma de Mallorca, nº. 22, vol. II, 1989.

4564 - VILLEGAS, Marcelino: "Narrativa árabe, otra interpretación", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 111-128.

4565 - VILLEGAS, Marcelino: "Un texto de Al-ʿAqqād (1889-1964) sobre Blasco Ibáñez", ***Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, ed. Univ. de Alicante, nº. 5, 1988, pp. 221-233.

4566 - VINCENT, Bernard: "Morisques et Chrétiens a Faura", ***Mélanges de la Casa de Valazquez*** París, ed. Casa de Velázquez, nº. 22, 1986, pp. 157-169. Junto a Morvedre/Sagunto.

4567 - VIRGILI, Antoni: "Conquesta, colonització i feudalització de Tortosa (segle XII), segons el Cartulari de la Catedral", ***Estudi General. La formació i expansió del Feudalisme Catalá. Homenatge a Santiago Sobrequés i Vidal***, Girona, nº. 5-6, 1985-1986, pp. 275-289.

W 4568 - WILLIAM BRODMAN, James: ***Ransoning Captives in Crusader Spain. The orders of Merced on the Christian Islamic Frontier***, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986, XI + 196 pp.

Y 4569 - YAHYA, Osman: ***Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ʿArabi***, Damasco, Institut Français de Damas, 1964, 698 pp.

4570 - YNDURAIN, Francisco: ***Los moriscos y el teatro en Aragón. Auto de la destrucción de Troya y comedia pastoril***, Zaragoza, ed. Inst. Fernando el Católico del C.S.I.C., 1986, 175 pp.

Z 4571 - ZIMMERMANN, M.: "L'image du musulman et son utilisation en Catalogne du IXe. au XIIe. siècle", ***Minorités et marginaux en Espagne et dans le midi de la France***, París, Editions du C.N.R.S., 1986, pp. 471-496.

INDICES

INDICE DE FAMILIAS O PERSONAS

Abū Zayd 4165
Ahmad Al-Hanafi 4231
Aḥmad Al-Gazzâl 4104
Ākhila 4123
Al-ʿAqqād 4565
Al-Azraq 4162, 4166
Al-Idrīsī 4217, 4265, 4389
Al-Jarrāt 4391
Al-Qarṭāyannī 4538
Al-Rusāfī 4391
Al-Zayyāt 4187

Alfonso III el Liberal 4366
Alfonso X el Sabio 4136, 4166, 4208, 4328
Alfonso el Batallador 4087
At-Tulaytulī 4190, 4191, 4193
At-Turtusi 4342
Avempace 4352
Banū Gāniyya 4401
Banū Qasim 4525
Banū-l-Jattāb 4473
Banū Hūd 4525
Benedicto XIII 4398
Blasco Ibáñez, Vicente 4565
Carlos I de España 4324
Cid, el (Rodrigo Díaz) 4528
Felipe II 4331
Ibn ʿArabī 4111, 4202, 4300, 4351, 4386, 4450, 4569,
Ibn ʿAbd Al-Barr 4425
Ibn Al-Abbār 4230, 4322, 4415
Ibn Al-Jatāb 4211
Ibn Al-Sīd 4353
Ibn Hisam Al-Qurtubī 4176
Ibn Hūd 4313
Ibn Jafāya 4496
Ibn Jatima 4392
Ibn Mardanis 4313
Ibn Paquda 4352, 4354, 4356
Ibn Sabʿin 4246
Ibn Sahl 4295
Ibn Sīda 4470
Ibrahim Taybili 4231
Ishak II 4172
Ishak II, sultán de Túnez 4172
Ismail II 4134
Jacob Xalabín 4377
Jaume I 4137, 4162, 4163, 4166, 4244, 4360, 4375, 4381, 4439
Jaume II 4242
Juan II 4090
Mahoma (Muhammad) 4141
Millás Vallicorsa, J. M. 4550
Mujahid Salim Almanzor 4324
Muyahid 4501, 4502
Pere IV el Ceremoniós 4320, 4481
Raimon Llull 4200, 4211, 4507, 4535
Raimon Martí 4206
Ramón Berenguer IV 4335
Reverter Guislabert 4185, 4335, 4464
Rodrigo Manrique 4511
Sancho Ramírez 4533
Sīd Bono 4263
Witiza 4123, 4199
Yāqut 4157, 4325
Zarhún 4290
Zauzala 4088

ACEIFAS 4372
ADAB 4425
ADALIDES 4513
ADMINISTRACION 4230
AGRICULTURA ANDALUSI 4116, 4173, 4312, 4432
AGRICULTURA MEDIEVAL 4328
AGUA 4139, 4144, 4168, 4169, 4209, 4216, 4229, 4262, 4272, 4285, 4299, 4382, 4432, 4454, 4490, 4491, 4508, 4517
AGUILAS 4276
ALBACETE 4271, 4305, 4333, 4413, 4438, 4489
ALBADALEJO 4463
ALBARRACIN 4353
ALBOX 4089
ALCALA DE JUCAR 4265
ALCALA LA REAL 4419
ALCAÑIZ 4529
ALCARAZ 4350, 4438, 4477
ALCIRA 4207, 4251, 4298, 4336, 4423, 4496
ALFOMBRAS 4477
ALICANTE 4103, 4108, 4110, 4148, 4244, 4245, 4321, 4328
ALIMENTACION 4116, 4288
ALMERIA 4209, 4381, 4391, 4392, 4480, 4527
ALMODOVAR 4293
ALMOGAVARES 4516, 4519
ALMOHADES 4176, 4313, 4503
ALMONACID DE LA SIERRA 4100
ALMORAVIDES 4087, 4370, 4401, 4526
ALQUERIAS 4207, 4284, 4312, 4435, 4436
ALZIRA 4255
ANTROPONIMIA ARABE 4544-4547
APEOS, LIBROS DE 4089
ARAGON (REINO, CORONA) 4088, 4135, 4136, 4150, 4151, 4172, 4197, 4203, 4221, 4243, 4248, 4262, 4345, 4346, 4357, 4373, 4395, 4414, 4471, 4472, 4500, 4523, 4531, 4553, 4556, 4557, 4570
ARANDA, VALLE 4455, 4414
ARGEL 4552
ARGELIA 4560, 4561
ARQUEOLOGIA ANDALUSI 4096, 4107, 4109, 4110, 4117, 4121, 4126, 4127, 4132, 4133, 4138, 4146, 4179, 4203, 4209, 4213, 4227, 4236, 4238, 4240, 4251, 4255, 4260, 4271, 4276, 4287, 4293, 4302, 4316, 4317, 4319, 4321, 4333, 4336, 4337, 4344, 4348, 4357, 4358, 4362, 4363, 4371, 4374, 4394,

4403-4406, 4408, 4412, 4418, 4419, 4424, 4431, 4436, 4438, 4447, 4452, 4453, 4463, 4478, 4484, 4489, 4505, 4506, 4532, 4559
ARQUEOLOGIA MEDIEVAL 4442
ARQUITECTURA ANDALUSI 4121, 4138, 4145, 4241, 4287, 4406, 4453
ARQUITECTURA MUDEJAR 4102, 4150
ARRAECES 4552
ARTE ANDALUSI 4121, 4236, 4287, 4418, 4419, 4485, 4486
ARTE MUDEJAR 4102, 4147, 4150, 4151, 4152-4155, 4171, 4241, 4334, 4364, 4419
ARTESANIA TEXTIL 4291, 4477, 4521
ARTESANIA TINTORERA 4477
ASTROLOGIA 4161
ASTRONOMIA 4161, 4549
ATALAYA, CASTILLO DE 4235
BALEARES 4234, 4481, 4501, 4502, 4542
BANDOLERISMO 4516
BAÑOS 4109, 4144, 4145, 4149, 4225, 4227, 4237, 4260, 4302, 4336, 4337, 4344, 4348, 4406, 4418, 4490, 4514
BARBASTRO 4525
BARCELONA 4129, 4130, 4185, 4335, 4481, 4548
BENIFASSA 4307
BENIFATO 4263
BEREBERES 4213, 4310, 4401
BIBLIOGRAFIAS 4141, 4143, 4208, 4222, 4235, 4267, 4378, 4456, 4489
BIBLIOTECAS 4195
BIOGRAFIAS 4105
BOCAIRENT 4266
BORRIOL 4165
CABACES 4115
CADIES 4175
CALAHORRA 4505
CALANDA 4483, 4499
CALASPARRA 4436
CALATAYUD 4087, 4212, 4240, 4241, 4319, 4325, 4357, 4362-4364, 4439, 4484, 4485-4487, 4506, 4525
CALATORAO 4339, 4373
CALIFATO 4125
CALLS 4291
CAMINOS 4108, 4178, 4273, 4279, 4389, 4449, 4465, 4512
CAMP D'ALACANT 4242
CAMPO DE CARIÑENA 4101
CAÑADAS 4520
CARTAGENA 4104, 4273, 4275, 4295, 4390, 4536, 4538, 4560
CARTAGO 4536
CARTAS PUEBLAS 4284, 4294, 4422, 4475
CASAS 4371, 4406
CASTELLOLOGIA 4107, 4110, 4132, 4133, 4238, 4273, 4276, 4319, 4357, 4358, 4362, 4363, 4394, 4442, 4463, 4478, 4497, 4498, 4505
CASTELLON DE LA PLANA 4103, 4473, 4475
CASTILLA (REINO, CORONA, CASTILLA LA VIEJA) 4136, 4387, 4409, 4523
CATALUÑA (CATALUNYA) 4134, 4185, 4199, 4210, 4248, 4262, 4316, 4330, 4365, 4376, 4399, 4400, 4442, 4479, 4534, 4548, 4451, 4554, 4571
CAUDETE 4148
CAUTIVIDAD 4130, 4214, 4274, 4292, 4343, 4471, 4474, 4479, 4494, 4513, 4516, 4518, 4519, 4552
CERAMOLOGIA 4097, 4107, 4146, 4198, 4213, 4236, 4251, 4321, 4333, 4394, 4404, 4406-4408, 4411, 4412, 4438, 4442, 4452, 4453, 4478, 4559
CERDEÑA 4501
CHUFAS 4116
CIENCIAS ANDALUSIES 4122, 4156, 4547, , 4549, 4550
CIEZA 4405, 4406
COMERCIO 4125, 4129, 4130, 4188, 4228, 4298, 4318, 4326, 4343, 4359, 4367, 4376, 4383, 4384, 4399, 4468, 4479-4481, 4495, 4523
CONQUISTA CRISTIANA 4087, 4095, 4108, 4124, 4137, 4163, 4170, 4198, 4242, 4244, 4245, 4250, 4254, 4256, 4259, 4269, 4284, 4294, 4312, 4341, 4350, 4372, 4388, 4416, 4422, 4439, 4443, 4444, 4451, 4462, 4467, 4475, 4488, 4493, 4526, 4529, 4530, 4533, 4541, 4563, 4567
CONQUISTA ISLAMICA 4123, 4196, 4199, 4539
CONVERSIONES (CONVERSOS) 4306, 4441, 4507
CORAN 4141
CORDOBA 4419
CORSARISMO 4214, 4343, 4479, 4482, 4534
CREVILLENTE 4126, 4297
CRONICAS CATALANAS 4375
CRONICAS LATINAS 4381
CUENCA 4095, 4183, 4374, 4383, 4388
CUEVAS DE ALMANZORA 4261
CULTURA ANDALUSI 4195, 4282, 4345, 4458, 4476, 4543, 4549
CURTIDORES 4414
DAROCA 4525
DEIA 4435
DENIA 4107, 4337, 4425, 4501, 4502
DERECHO MUSULMAN 4113, 4120, 4175, 4176, 4190, 4193, 4342
DESPOBLADOS 4240, 4436
DOCUMENTACION

ARABE 4161, 4166, 4190, 4330, 4339, 4340, 4370, 4557
MEDIEVAL CASTELLANA 4090, 4514, 4519
MEDIEVAL CATALANA 4092, 4120, 4243
MEDIEVAL 4089, 4164, 4350, 4361, 4388, 4515, 4516, 4518, 4527, 4567
EBRO (RIO, VALLE) 4157, 4410, 4491, 4554, 4556
ECONONOMIA ANDALUSI 4194
EDUCACION 4492
EJEA DE LOS CABALLEROS 4558
ELCHE 4145
ELDA 4148
EMIGRACION 4560, 4561
EMIRATO 4091, 4125
EPIGRAFIA ARABE 4117, 4287, 4305, 4452, 4453
EPISTEMOLOGIA 4127
ERUSTES 4419
ESCLAVITUD 4164, 4165, 4494, 4542, 4568
ESPADAN, SIERRA 4168, 4249
ESTRECHO DE GIBRALTAR 4523
ETIMOLOGIAS 4112, 4113, 4115, 4201, 4228, 4469, 4551
EVANGELIZACION 4492
FALSET 4546
FAURA 4566
FEUDALISMO 4124, 4127, 4270, 4314, 4416, 4435, 4444, 4504, 4567
FIESTAS 4379
FILOSOFIA ISLAMICA 4345, 4352-4354, 4356, 4450
FORTUNA 4515
FOZ CALANDA 4499
FRAGA 4171
FRONTERAS 4091, 4095, 4136, 4230, 4252, 4274, 4278, 4281, 4384, 4388, 4465, 4474, 4511, 4513, 4516, 4518, 4519, 4541, 4558, 4568
FUENTES ARABES 4157, 4217, 4265, 4322, 4325, 4389, 4391, 4392, 4415
FUEROS 4439
GALLINERA, VALL DE 4118, 4119
GANADERIA 4309, 4383, 4328, 4520
GANDESA 4546
GANDIA 4562
GENOVA 4480
GEOGRAFIA 4187, 4217, 4402
GERONA 4469
GRAFFITI 4452
GRANADA 4106, 4130, 4134, 4135, 4263, 4274, 4278, 4326, 4327, 4329, 4359, 4429, 4465, 4468, 4479, 4482, 4511, 4513, 4518
GRANJA DE SOMED 4325
GUADALEST 4263
GUARDAMAR DEL SEGURA 4110
GUERRA DE LOS DOS PEDROS 4135, 4320
HARO 4388
HELLIN 4271, 4303, 4305
HIDRONIMIA ARABE 4428
HISTORIA ANDALUSI 4110, 4114, 4123, 4156, 4196, 4223, 4224, 4230, 4234, 4313, 4347, 4372, 4390, 4401, 4402, 4525, 4536, 4539, 4547, 4548, 4556
HISTORIA MEDIEVAL 4528, 4553
HISTORIOGRAFIA 4141, 4143, 4177, 4222, 4223, 4234, 4314, 4329, 4550
HUESCA 4128, 4218, 4498, 4533
HUETE 4394
ILLUECA 4334, 4437
IMPERIO OTOMANO 4396
IMPUESTOS 4092, 4417, 4445
INMIGRACION 4365
INQUISICION 4183, 4184, 4306, 4483, 4500
INUNDACIONES 4179, 4264, 4272, 4432
ISLAMOLOGIA 4098, 4109, 4141, 4231, 4323, 4348, 4355, 4379
ITINERARIOS 4178, 4217, 4279, 4389, 4503, 4512, 4520, 4554
JARCHAS 4204, 4457, 4460
JATIVA 4230, 4418, 4425, 4541
JAVEA 4117
JILOCA (RIO, VALLE) 4358
JORQUERA 4438
JUCAR (RIO, VALLE) 4265, 4541
JUECES 4175
LA MANCHA (CASTILLA LA NUEVA) 4380, 4397, 4409, 4416, 4449
LA RAPITA (ALT PENEDES) 4308
LENGUA ARABE 4200, 4219, 4434, 4470
LENGUA CATALANA 4092, 4201, 4219, 4250, 4434, 4469
LENGUA ROMANCE 4526
LERIDA 4220, 4497
LETUX 4301, 4426
LEZUZA 4477
LITERATURA ALJAMIADA 4189, 4192, 4231, 4233, 4395, 4555, 4562
ANDALUSI 4111, 4156, 4204, 4205, 4211, 4246, 4295, 4377, 4425, 4456-4460, 4470, 4496, 4538
ARABE, 4205, 4290, 4564
CASTELLANA 4233, 4570
CATALANA 4200, 4211, 4457
CONTEMPORANEA ARABE 4565
LORCA 4274, 4432
LUNI 4501, 4502
MADRASAS 4369
MAESTRAZGO 4315
MAGREB 4129, 4140, 4160, 4185, 4281, 4318, 4335, 4376, 4383, 4464, 4481, 4495, 4560
MALAGA 4467
MALIKISMO 4176, 4342

MALLORCA 4188, 4283, 4367, 4370, 4435, 4440, 4444, 4451, 4480, 4482, 4488, 4493-4495, 4501, 4502, 4504, 4552, 4563
MALUENDA 4421
MANUSCRITOS 4191, 4193, 4195, 4361, 4555
MARCA SUPERIOR 4091, 4156, 4238, 4558
MATEMATICAS 4549
MEDICINA MEDIEVAL 4332, 4547, 4549
MENORCA 4366, 4452
MERCENARIOS 4185, 4335, 4464
MESTA 4520
METODOLOGIA 4127, 4545
MEZQUITAS 4171, 4240, 4421, 4486, 4487
MISTICA ISLAMICA 4111, 4202, 4246, 4263, 4300, 4351, 4352, 4386, 4450, 4569
MOLINA DE ARAGON 4419
MOLINOS 4127, 4442, 4454, 4491
MOMPICHEL 4438
MONOVAR 4148
MORELLA 4307
MORISCOS 4088, 4103, 4131, 4142, 4143, 4181-4184, 4189-4192, 4221, 4231, 4233, 4249, 4257, 4272, 4292, 4323, 4324, 4331, 4395, 4410, 4414, 4423, 4427, 4437, 4472, 4483, 4492, 4499, 4500, 4555, 4562, 4566, 4570
  ALJAMAS 4301
  EXPULSION 4093, 4100, 4101, 4140, 4148, 4197, 4283, 4298, 4426, 4455, 4472, 4483, 4499
MOROS Y CRISTIANOS 4182
MOZARABES 4186, 4218, 4420
MUDEJARES 4090, 4092, 4096, 4097, 4102, 4120, 4128, 4147, 4162-4165, 4167, 4170, 4171, 4174, 4193, 4212, 4221, 4241, 4243, 4248, 4252, 4254, 4263, 4268, 4282, 4284-4286, 4297, 4315, 4320, 4327, 4328, 4330, 4346, 4359, 4361, 4364, 4373, 4385, 4387, 4393, 4410, 4411, 4417, 4422, 4427, 4441, 4446, 4466, 4467, 4468, 4504, 4516-4521, 4524, 4557, 4571
  ALJAMAS 4339, 4445
  REVUELTA MUDEJAR 4106, 4166, 4515
MUEL 4411
MULADIES 4091, 4473
MUNDO (RIO, VALLE) 4428
MURADAL, PUERTO 4449
MURCIA 4090, 4099, 4136, 4138, 4173, 4176, 4177, 4178, 4180, 4202, 4230, 4243, 4246, 4257, 4258, 4260, 4261, 4273, 4274, 4277-4279, 4295, 4303, 4351, 4369, 4371, 4385, 4393, 4403-4406, 4428, 4430-4433, 4445, 4447, 4462, 4473, 4476, 4482, 4511, 4513-4522, 4569
MUSICA 4289
MUWAXAJAS 4204, 4460
NARRATIVA ARABE 4564
NOVELDA 4148, 4340
NUMISMATICA ANDALUSI 4123, 4125, 4127, 4199, 4210, 4260, 4261, 4275, 4296, 4447, 4448, 4453
OLESA DE BONESVALLS 4349
ONDA 4092, 4121, 4284, 4285, 4287, 4294, 4540
ONDARA 4417
ONOMASTICA ARABE 4105, 4118, 4338, 4440
ONTINYENT 4266
ORDEN DE LA MERCED 4471, 4474, 4568
ORDEN DE MONTESA 4315
ORDEN DE SANTIAGO 4446
ORDEN DEL HOSPITAL 4092
ORDENES MILITARES 4315, 4446, 4471, 4474, 4568
ORIHUELA 4148, 4216, 4252, 4253, 4327, 4391, 4461
OSMA 4174
PATERNA 4096, 4097
PEREGRINACION 4368
PERPUXTENT 4133
PERTUSA 4301
PETRER 4139, 4407, 4408
PEZ 4495
PINA DE EBRO 4153
PIRACES 4238
PIRATERIA 4292, 4479, 4482, 4534
PIRINEOS 4196, 4217
PLAGAS 4370
POESIA ANDALUSI 4111, 4496, 4538
POLEMICAS 4200, 4206, 4507, 4535
POLLENSA 4444
PORTUS 4428
PRIEGO 4478
PRIORAT 4115
PUSA 4407
QANAT(S) 4299, 4349
RABITAS 4158, 4215, 4308
RAFALES 4309, 4312, 4461
REDENCION 4214
REDOVAN 4461
RELACIONES 4098, 4129, 4134, 4135, 4172, 4185, 4200, 4211, 4232, 4278, 4281, 4329, 4335, 4359, 4365, 4384, 4396
  DIPLOMATICAS 4172, 4320, 4361, 4370, 4399, 4400, 4523
  ECONOMICAS 4125
RELIGION ISLAMICA 4098, 4323
RELOJES 4122
RENEGADOS 4306, 4518
REPARTIMENTO ISLAMICO 4199

REPARTIMIENTOS 4270, 4309, 4440, 4462, 493
REPOBLACION CRISTIANA 4089, 4093, 4095, 4170, 4188, 4244, 4254, 4269, 4270, 4284, 4294, 4309, 4312, 4341, 4350, 4360, 4366, 4372, 4388, 4422, 4435, 4439, 4443, 4444, 4455, 4462, 4475, 4488, 4504, 4529, 4567
REQUENA 4142
RESCATES 4130
REVUELTA DE ESPADAN 4324
RICOTE, VALLE 4257
RIEGOS 4126, 4127, 4139, 4168, 4169, 4180, 4209, 4216, 4262, 4272, 4285, 4299, 4349, 4382, 4432, 4454, 4491, 4508, 4517, 4531
RIHLA 4368
SABIÑAN 4191
SAGUNTO 4122, 4566
SAL 4495
SAN JUAN DE VALLUPIE 4492
SANTA POLA 4292
SANTAVERIA, CORA DE 4094
SEDA 4521
SEGORBE 4286
SEGURA (RIO, VALLE) 4180, 4201, 4216, 4264, 4293, 4432, 4461
SEÑORIOS 4301, 4315, 4423, 4446, 4483
SEVILLA 4295
SIGÜENZA 4174
SISTEMAS DEFENSIVOS 4357, 4362, 4506, 4541
SOCIEDAD ANDALUSI 4159, 4194, 4224, 4311, 4312, 4379
SOCOVOS 4438, 4478
TAIFAS 4224, 4510
TALES 4092, 4285
TARAZONA 4490
TARRAGONA 4410
TERRER 4268
TERUEL 4152
TOLEDO 4419
TOPONIMIA ARABE 4112, 4115, 4118, 4119, 4207, 4220, 4223, 4234, 4239, 4249, 4253, 4293, 4303, 4304, 4307, 4325, 4380, 4397, 4409, 4428-4430, 4461, 4509, 4536, 4539, 4551
TOPONIMIA BEREBER 4409
TOPONIMIA CATALANA 4239, 4249
TORTOLES 4093
TORTOSA 4114, 4288, 4527, 4543, 4567
TRANSCRIPCIONES 4219, 4434
TUDELA 4146
TUDMĪR, CORA 4258, 4279
TUNEZ 4140, 4172, 4231, 4272, 4399, 4400
TURCOS 4222
TURIA (RIO, VALLE) 4179
TUŶIBĪES 4525
TXELIS 4317
UCLES 4503
URBANISMO MUSULMAN 4099, 4109, 4138, 4144, 4149, 4225, 4226, 4229, 4236, 4258, 4266, 4277, 4302, 4336, 4344, 4337, 4348, 4369, 4407, 4413, 4431, 4484, 4486, 4506, 4508, 4514, 4522, 4532
UTEBO 4147
VALENCIA (REINO, CIUDAD, PAIS VALENCIANO, REGION) 4103, 4140, 4149, 4163, 4164, 4167, 4170, 4179, 4184, 4186, 4198, 4204, 4205, 4207, 4213, 4214, 4224, 4230, 4248, 4254, 4256, 4269, 4270, 4314, 4318, 4326, 4329, 4331, 4347, 4359, 4360, 4370, 4375, 4382, 4383, 4420, 4422, 4425, 4458, 4465, 4466-4468, 4481, 4508, 4509, 4524, 4528, 4530
HUERTA 4454
VALLFOGONA DE BALAGUER 4215
VERA 4274
VIA AUGUSTA 4512
VILAFRANCA DEL PENEDES 4372
VILLALBA DEL PEREJIL 4486
VILLENA 4235
VINALOPO (RIO, VALLE) 4139, 4264
XATIVA 4302
ZARAGOZA 4091, 4153, 4155, 4156, 4325, 4338, 4353, 4354, 4356, 4411, 4412, 4424, 4525, 4532, 4559

BASÁÑEZ VILLALUENGA, M.ª Blanca, *La aljama sarracena de Huesca en el siglo XIV,* Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Intitución Milá y Fontanals, 1989, 275 páginas.

Intentando cubrir un cierto olvido que existía en la bibliografía crítica en torno a la aljama sarracena de Huesca, la autora, perteneciente al destacado grupo de investigación que dirige en Barcelona la Dra. M.ª Teresa Ferrer i Mallol (que realiza una presentación al libro), nos ofrece el presente trabajo en el que se realiza una interesante descripción de las leyes y actividades de la aljama oscense durante el siglo XIV.

El libro hace especial hincapié en diversos aspectos de la legislación y economía de esta aljama, a la que diferencia de otras comunidades de la ciudad, «puesto que dispuso de sus propias autoridades, que verdaderamente la gobernaron y velaron por sus intereses, aunque siempre bajo la atenta vigilancia del rey y sus oficiales...»; así, tras dedicar unas breves páginas a antecedentes históricos y situación y jurisdicción de la aljama (pp. 1-13), muestra en el capítulo II (pp. 15-37) las principales categorías de funcionarios que operaban en la comunidad islámica, tanto musulmanes (alamín, adelantado, clavario, zabalquén, escribano, distribuidor de la pecha, alcadí, consejero, alfaquí, nuncio, lugarteniente, colector), como cristianos con jurisdicción en la aljama (baile, zalmedina y almotacén).

Estas categorías van siendo explicadas someramente en cuanto a su función, ofreciendo posteriormente la autora diversos ejemplos (a partir del *corpus* documental por ella recogido) de cómo se ejercían tales funciones, que en diversos momentos conllevaban múltiples conflictos, normalmente por abuso de autoridad, que llevaban a los habitantes a protestar ante las instancias reales.

Pasa más adelante la autora a ofrecer una visión general sobre los pobladores de la aljama sarracena y sus actividades (Cap. III, pp. 39-59), mostrando un listado antroponímico de los musulmanes que ha hallado en la documentación utilizada y los principales oficios que éstos desempeñaban.

En el capítulo IV (pp. 61-78) se incide, con el índice general de «Segregación», en las relaciones de los musulmanes, en tanto comunidad islámica reorganizada, con el resto de los habitantes de la ciudad: por una parte, la situación de discriminación e indefensión frente a la autoridad y comunidad dominante de los cristianos (coacción de su libertad de movimientos, obligatoriedad de portar ciertos distintivos, ataque a sus propiedades —con un interesante apartado sobre la seguridad en la

aljama—, etc.), y, por otra parte, la situación de coexistencia y frecuente disputa con la comunidad judía, generalmente, según nota de la autora por cierto afán de protagonismo.

El estatuto judicial de los habitantes de la aljama sarracena (Cap. V, pp. 79-97) no ofrece ninguna sorpresa, puesto que, como bien señala M.ª Blanca Basáñez «la autonomía de la aljama oscense se hizo también extensiva a su estatuto judicial (...). Ya en época de Jaime I, e incluso antes, la documentación nos habla de privilegios reales ratificando esa autonomía, y concediendo a los sarracenos total libertad para regirse por sus leyes y disfrutar de sus tradiciones y fueros». Así, se da repaso a las principales disposiciones de las leyes islámicas en cuestiones generales *(Corán, Sunna)* y en relaciones personales *(Xara),* tipificando los distintos delitos y su correspondiente castigo, intentando siempre buscar el adecuado correlato en la documentación manejada.

El estudio propiamente dicho se cierra con lo tocante a la economía de la aljama (Cap. VI, pp. 99-127), dando una panorámica de la carga impositiva a la que se veían obligados los mudéjares de Huesca en impuestos ordinarios, extraordinarios (guerras, Estudio General) y en solicitudes de los monarcas, lo que trajo a la aljama una situación de precariedad económica que hizo que apenas pudieran sobreponerse a situaciones de bandidaje, sequía o la Peste Negra del siglo XIV.

En las pp. 129-257 ofrece la autora el amplio *corpus* documental que ha formado la base de su estudio anterior: un total de 109 documentos que ilustran perfectamente los contenidos teóricos de la primera parte del libro. Cierra el trabajo un índice onomástico y toponímico (pp. 259-271).

Una obra, en suma, bien estructurada y de desarrollo claro y coherente; un solo punto, aunque de forma secundaria, habría que notar: un cierto abuso en el empleo de la palabra «moro», (incluso allí donde no se refiere a documentos que la recoja), que podría deformar la distancia crítica idónea para hablar desde una perspectiva medieval. Es un libro que debe servir como base y punto de partida para ulteriores investigaciones más específicas y profundas sobre la aljama de Huesca.

L.F. BERNABÉ PONS

M.M. BADAWI, *Early Arabic Drama,* Cambridge Universty Press, 1988 (150 pp.).

Se trata de un estudio crítico sobre la evolución del teatro árabe desde sus comienzos en el Líbano hasta que alcanza su desarrollo en Egipto durante la segunda y tercera décadas del siglo XX.

Tras una breve discusión sobre la existencia de una tradición dramática local, el autor pasa a analizar en los dos siguientes capítulos la forma en que el teatro fue importado desde occidente centrándose principalmente en la obra de los dos pioneros: el libanés Marūn al-Naqqāš y el egipcio Yaʿqūb Ṣannūʿ. A este estudio le sigue un examen menos amplio de la generación de actores y autores dramáticos inme-

diatamente posteriores (Salīm al-Naqqāš, Abū Jalīl al-Qabbānī, Salāma Hiŷāyī, Naŷīb al-Rīhānī, etc.) que contribuyeron a afirmar la actividad teatral en Egipto.

El último capítulo está dedicado al período en el que el teatro alcanza su desarrollo propiamente literario. En esta parte el autor selecciona cinco figuras especialmente representativas: Uṯmān Jalāl, Farāḥ Anṭūn, Ibrāhīm Ramzī, Muḥammad Taymūr y Anṭūn Yazbak, y estudia con detalle algunas de sus obras más importantes.

La obra termina con una conclusión en la que el autor defiende un teatro comercial egipcio bien hecho —como el de Ramzī, Muḥammad Taymūr y Yazbak—, frente a otro tipo de proyectos más ambiciosos que sin embargo no alcanzan los valores dramáticos del primero.

También se pasa revista a otros temas, como el problema de la lengua en el teatro, la búsqueda de una identidad egipcia por parte de los autores dramáticos, o la influencia de la tradición árabe en la evolución del teatro moderno.

Para completar este estudio el autor incluye la traducción de fragmentos bastante extensos de las obras que analiza.

En resumen, una obra de gran interés que junto con *Modern Arabic Drama,* del mismo autor, constituye un instrumento de trabajo indispensable para el estudio del teatro árabe, tanto por la novedad de los datos que aporta como por el rigor con que los trata.

M. CABELLO

IBN AL-MUNĀṢIF, Muḥammad b. ʿĪsà, *Tanbīh al-ḥukkām ʿalà maʾājiḏ al-aḥkām,* ed. ʿAbd al-Ḥafīẓ Manṣūr, Túnez: Dār al-Turkī li-l-našr, 1988.

La trayectoria vital de Muḥammad b. ʿĪsà b. Aṣbag al-Azdī, Ibn al-Munāṣif (563/1168-620/1223), es un buen ejemplo del trasvase de ulemas que siempre ha existido entre las dos orillas del Estrecho. Descendiente de una familia andalusí cuyos miembros habían destacado en Córdoba, su padre emigró al Norte de África, estableciéndose primero en Qayrawān y luego en Mahdiyya. Allí nació nuestro autor, quien más tarde ejercería el cargo de juez en la tierra de sus antepasados, concretamente en Valencia y Murcia. No es de extrañar, pues, que Ibn al-Munāsif haya despertado el interés tanto de los investigadores norteafricanos como españoles, como es el caso de Muḥammad al-Kattānī («Abū ʿAbd Allāh Ibn al-Munāṣaif al-muŷtahid al-magribī», *al-Bāḥiṯ* I-2 (1972), pp. 13-84) y M.ª J. Viguera («La censura de costumbres en el *Tanbīh al-ḥukkām* de Ibn al-Munāṣif (1168-1223)», *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islamica (1980),* Madrid 1985, pp. 591-611). La existencia de estos estudios hace innecesario volver sobre la importancia de la obra que acaba de editar el prof. Manṣūr, del *Maʿhad al-dirāsāt wa-l-buḥūṯ al-iqtiṣādiyya wa-l-iŷtimāʿiyya* de Túnez.

Las fuentes de Ibn al-Munāṣif son las que cabe esperar en un alfaquí mālikí del

Occidente islámico. Junto a los «clásicos» (Mālik, Saḥnūn, el cadí Ismāʿīl...), el *Tanbīh* se nutre también de la rica tradición andalusí, representada por ʿĪsà b. Dīnār *(Kitāb al-ŷidār),* ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb *(al-Wāḍiḥa* y *Minhāŷ al-quḍāt),* al-ʿUtbī, Ibn Ziyād (cuyos *Aḥkām* fueron compuestos a partir del material reunido por la judicatura cordobesa). Ibn Sahl (¿cuándo dispondremos por fin de una edición completa de sus *al-Aḥkām al-Kubrà?),* Ibn Abī Zamanīn *(al-Mugrib).* La obra de Ibn al-Ṃunāṣif, a su vez, influirá en autores posteriores como Ibn Farḥūn, al-ʿUqbānī, Ibn Gāzī, al-Wanšarīsī.

Es de esperar que la actual disponibilidad del texto dé lugar a nuevos trabajos en los que se aproveche el material que contiene sobre la institución del cadiazgo y que permitan precisar su valor para la historia de las instituciones musulmanas, mediante su comparación con obras anteriores y posteriores.

M.ª ISABEL FIERRO

FLORES ARROYUELO, Francisco J. (editor), *Murcia Musulmana,* Murcia, Ediciones Almudí, 1989, 398 pp.

El Alcalde de Murcia, D. José Méndez Espino, en la presentación al libro ya afirma que la labor editorial comenzada por el Ayuntamiento de Murcia y su Editorial Almudí no podía haber iniciado su andadura mejor que con esta recopilación de catorce estudios sobre la historia, toponimia y urbanismo islámicos de la ciudad de Murcia. Este grupo de trabajo es un completo muestrario de teorías, de antiguos y nuevos estudios sobre diversas facetas de la ciudad de Murcia en el período musulmán. La preocupación por desvelar los orígenes de la ciudad y por su urbanismo, por el origen de su nombre o sus sistemas de riegos son los hilos rectores del presente volumen, como indica Francisco J. Flores Arroyuelo en sus «Palabras preliminares». Por ello está dividida la obra en tres apartados cuyos títulos son lo suficientemente expresivos de por sí: *I. De la fundación de Murcia y de su nombre; II. La ciudad y sus hombres; III. La Huerta.* La mayoría de estos trabajos fueron anteriormente publicados en otros medios científicos, habiendo sido reunidos en este volumen monográfico sobre la *Murcia Musulmana.*

Dentro del primer grupo de artículos, bajo el epígrafe *«De la fundación de Murcia y de su nombre»,* se agrupan seis estudios que se centran especialmente en el nacimiento de Murcia como urbe islámica y en el origen de su topónimo. El primero de ellos es el de Julio Caro Baroja, quien, como antropólogo que es, analiza bajo este mismo punto de vista en «Murcia: divagación sobre un tipo de ciudad mediterránea», las características peculiares de su fundación al lado de un río y las de su huerta como *«racionalización de la distribución del agua del río en relación con la urbe».* En esta relación ciudad/río/huerta analiza también la importancia del Segura como eje y de los azudes, acequias, azarbes, norias y aceñas, elementos indispensables del regadío que deben su nombre y origen a los musulmanes. Finalmente acaba concluyendo sus grandes similitudes con otras ciudades mediterráneas de

Oriente, que tienen en su importante agricultura un hilo histórico conductor; en Murcia estas características «orientales» perdurarán gracias a los moriscos primero, y a los «cristianos nuevos» después.

El segundo estudio, «Urbanismo y colonización: Mursiyya, ciudad nueva de la Kūra de Tudmir (Etnografía histórica)», de Francisco J. Flores Arroyuelo, se esbozan primeramente unas ideas sobre el funcionamiento del urbanismo musulmán y de sus diferentes elementos, para luego pasar a centrarse en las circunstancias de la fundación de Murcia por ʿAbd Al-Raḥmân II y en su trazado y ordenamiento. Este hecho constructor, bien fuera *ex novo* o no (no se define claramente el autor) trajo aparejada la renovación de todo el espacio circundante del valle del Segura, por medio de la progresiva construcción de complejos sistemas de regadío. Concluye, extrapolando a Al-Andalus, y siguiendo las elaboraciones marxistas de Samir Amin, la primacía, en último término, de la entidades rurales como células centrales de la sociedad, que sostenían a las urbanas mediante sus impuestos y se encuadrarían dentro de un sistema prefeudal. Sobre la primera parte del artículo, remitimos al «modelo operativo» de urbanismo musulmán elaborado por Míkel de Epalza (*Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes,* Alicante, n.º 3), en que están articulados y explicados las relaciones entre estos elementos urbanísticos. La conclusión final del estudio nos parece ya desfasada, especialmente tras los numerosos trabajos de Míkel de Epalza, María Jesús Rubiera y otros numerosos investigadores, que hablan de la sociedad andalusí como esencialmente estatal y urbana.

En el tercero de los estudios Robert Pocklington realiza unas acertadas y agudas «Precisiones acerca de la fecha de fundación de Murcia», concluyendo tras el análisis de los textos de las fuentes, que por error del copista árabe se debe aceptar como nueva fecha de fundación la del domingo 4 de rabīʿ I del año 210 de la Hégira, domingo 25 de junio del 825 d.J.C. De la cronología a la toponimia, en el siguiente artículo, el mismo investigador inglés esboza claramente su teoría sobre «El origen del nombre de Murcia». En base a un análisis de las teorías precedentes, acaba proponiendo dos etimologías romances para Murcia: que provenga de *murtea,* o lugar poblado de mirtos o de *murta,* Villa de Murtius. En ambos casos las conclusiones que se deducen llevan hacia la consideración de que *«la Murcia embrionaria se perfila como uno de los muchos pequeños poblados o villas rústicas jalonando las orillas del Segura».* Sobre esta villa o vado del Segura se fundará la ciudad emiral, no únicamente como consecuencia de los disturbios habidos en la vecina *Iyyu(h)* (Verdolay-Algezares), sino también como consecuencia de un cambio en el trazado de la vía romano-árabe entre Elche-Cartagena (al ser esta última destruida) y al aumentar la importancia de Ello y de la vía Elche-Lorca.

En la misma línea de estudio, sobre «El nombre de Murcia, Nuevas perspectivas para su estudio», Antonio González Blanco aporta una serie de topónimos similares dentro de la misma provincia, abundando en Murcia como *«tierra de Mirtos, tierra frondosa, de vegetación abundante».* Aporta un nuevo dato: la inscripción epigráfica rupestre de la cueva de «La Camareta», en Hellín, Albacete, en que se menciona el lugar de *MURCIA ESULA.* En su opinión estas circunstancias apoyan la teoría del origen latino del nombre Murcia, tomado luego por los árabes.

Alfonso Carmona González abunda en el mismo problema toponímico, en «Murcia. ¿Una fundación árabe? (Nuevos datos y conclusiones», aunque su objetivo es

historiográfico *«dar a conocer —sistematizándolo y analizándolo— lo escrito sobre el tema de la fundación de Murcia».* Pormenorizadamente va recogiendo las opiniones vertidas sobre el tema desde la Edad Moderna, las de los arabistas del siglo XIX, M. Gaspar Remiro, M. Asín Palacios, y las voces más autorizadas de los años cincuenta, sesenta y la década de los sententa, deteniéndose largamente en cada una de ellas. Finalmente acaba con «La polémica en los últimos años», en que revisa de un modo distanciado la posibilidad del origen romano de la ciudad, y las teorías de J. García Antón y R. Pocklington. Tras estas sesenta páginas acaba concluyendo la preexistencia de Murcia como villa romana, luego alquería musulmana y finalmente *«fue el lugar elegido para que se plasmase las ideas omeyas acerca de la organización del territorio, el ejercicio de la autoridad y la puesta en marcha de un programa de servicios públicos».* Así, se comenzaría la edificación de la ciudad de Murcia, en el paraje de nombre latino de MURTEA.

En el segundo bloque temático del presente volumen se incluyen otros seis estudios bajo el epígrafe *«La ciudad y sus hombres»,* girando todos en torno del urbanismo musulmán y de la arqueología urbana de Murcia, Juan Torres Fontes abre este segundo apartado con su estudio de «El recinto urbano de Murcia musulmana». En base a la documentación aportada por el Libro del Repartimento y otra variada del siglo XIII revisa los datos urbanísticos conocidos en la época de la conquista de Murcia y va analizándolos según aludan a las puertas, murallas, alcázares, barbacanas y cárcava, puentes, barrios urbanos, calles, algorfas, mezquitas, baños y arrabales. Aunque un poco desarticulados los datos urbanísticos, este estudio tiene los méritos de haber sido uno de los primeros que se publicaron sobre el urbanismo islámico de Murcia (en 1963) y de haber conseguido reunir una cantidad inapreciable de una documentación medieval que el Dr. J. Torres Fontes conoce como nadie.

En «Las murallas islámicas de Murcia», tema de José García Antón, se describe pormenorizadamente el trazado de las mismas, su evolución y la incidencia de la ciudad en la evolución del cauce del Segura hasta el estado en que hoy lo conocemos. Ligado con el tema anterior, y gracias a la revisión de los datos de las fuentes musulmanas y de conquista, Robert Pocklington aporta importantes «Nuevos datos sobre cinco puertas musulmanas y una torre de la cerca medieval de Murcia». Más concretamente sobre la vivienda y la «Arquitectura doméstica islámica en la ciudad de Murcia» versa el trabajo del equipo formado por M. Bernabé Guillamón, F.V. Fernández González, J. Manzano Martínez, I. Pozo Martínez y E. Ramírez Segura. En base a una serie de excavaciones en el casco urbano de la ciudad se describen tanto los materiales, como las técnicas constructivas, organización espacial, las partes y la decoración arquitectónica de las viviendas murcianas conocidas; éstas se ajustan fielmente al modelo de casa andalusí (EPALZA, *art. cit.*). Julio Navarro Palazón y Alejandro García Avilés completan este panorama arqueológico con el estudio descriptivo «Aproximación a la cultura material de Madînat Mursiyya». Realizan un amplio y completo helenco de los datos histórico-arqueológicos conocidos sobre los alfares, la producción de loza dorada y otras producciones artesanales murcianas, de los cementerios y la epigrafía funerarias, los baños de la ciudad de Murcia y lo que denominan arquitectura residencial, en la que incluyen palacios como El Castillejo o el Alcázar Sagîr. Al final del estudio hay unas aclaradoras ilustraciones sobre tipologías de las cerámicas encontradas y fotografías de los diversos yacimientos mencionados.

Acaba esta segunda parte con un repaso general de «La cultura de Murcia musulmana», de Fernando Sánchez Alonso. Después de una definición de los rasgos peculiares de la cultura musulmana se analiza la evolución general de la cultura en Murcia en varias etapas, haciendo una sucinta mención de las más importantes familias y personajes que influyeron en la cultura islámica murciana hasta la conquista.

La tercera y última parte incluye dos estudios sobre *«La Huerta».* En primer lugar las interesantes «Observaciones sobre el aprovechamiento del agua torrencial para la agricultura en Murcia y Lorca durante la época árabe», novedosas por la utilización de las diversas fuentes árabes y cristianas para solucionar algunos enigmas planteados por los escritores árabes y para la comprensión del particular fenómeno del regadío de la huerta lorquina: se trata del aprovechamiento de los limos después de las inundaciones como abonono, fenómeno conocido en la época árabe, utilizado hasta hace pocas decenas de años y que el autor reivindica como método *ecológico* de lucha contra las riadas, aprovechando esos «tarquines» como abono. Finalmente en el artículo de Francisco Calvo García Tornel sobre «Aproximación a la huerta musulmana» el autor define, en base a las fuentes árabes las características del sistema de riegos de la huerta murciana, esbozando una evolución del mismo. En base a los documentos castellanos de la conquista elabora una reconstrucción del paisaje agrario medieval y de sus cultivos.

Aunque en esta recopilación de estudios sobre la Murcia islámica echemos a faltar alguno de importancia, podemos afirmar que, desde la inigualable obra de M. Gaspar Remiro, es uno de las mejores síntesis sobre una serie de elementos esenciales para la comprensión del origen, la toponimia, la trama urbana, los restos materiales islámicos y sobre la huerta murciana. Todos ellos son elementos que contribuyen conjuntamente a perfilar una imagen cada vez más nítida de la Murcia islámica, por más que aún se puedan sólo entrever, o se desconozcan, inmensas parcelas de estos siglos islámicos murcianos. Es una lástima que los años se le noten a algunos trabajos; si se les hubiera solicitado a los autores una puesta al día de estos estudios (que ya habían sido publicados en otros medios científicos), esta recopilación se hubiera constituido como básica durante muchos años para el estudio de la historia de la Murcia musulmana.

F. FRANCO SÁNCHEZ

GARCÍA GRANADOS, J.A.; GIRÓN IRUESTE, F.; SALVATIERRA CUENCA, V., *El Maristán de Granada. Un hospital islámico,* Granada, ed. Asociación Española de Neuropsiquiatría/Asociación Mundial de Psiquiatría, 1989, 106 pp.

Como queda explicado por Francisco Torres González en la presentación, este libro es una edición especial patrocinada por la Asociación Española de Neuropsiquiatría. Se trata de una edición conmemorativa del Simposio Regional que la Asociación Mundial de Psiquiatría celebró en Granada. Como se expresan en estas palabras preliminares, el comité organizador del mismo quiso patrocinar con motivo

del Simposio la edición de un estudio sobre este hospital, que posiblemente fue uno de los primeros de Europa en ocuparse de los enfermos mentales. Con esta finalidad, les fue encargado a dos de los excavadores del Maristán de Granada, Juan Antonio García Granados y Vicente Salvatierra Cuenca la redacción de la panorámica arqueológica de los restos actualmente conservados, mientras, que se hacía lo propio a F. Girón Irueste, Catedrático de Historia de la Medicina de la Universidad de Granada sobre los aspectos asistenciales del Maristán y de los hospitales y nosocomios islámicos en general. Con ello quedaron conformadas las dos partes del libro, la arqueológica y la funcional-asistencial, tan esencialmente unidas como poco conocidas.

En la primera parte, tras la citada presentación, Juan Antonio García Granados y Vicente Salvatierra Cuenca comienzan exponiendo una amplia y documentada visión historiográfica, primero de la identificación del edificio conocido actualmente como el Maristán con el citado por las fuentes medievales como Casa de Locos y Casa de la Moneda respectivamente, tras el devenir de los siglos y las diversas polémicas e intentos de demolición del mismo en el pasado y presente siglo; se trata de una larga polémica en la que se han visto mezclados muchos factores e intereses urbanísticos. Los escasos restos arquitectónicos que hoy podemos observar son el resultado final de todas estas circunstancias. No se elude en esta síntesis historiográfica la polémica, criticándose claramente los diversos ataques recibidos por el edificio, ya fueran de parte del Ayuntamiento de Granada o de los particulares, al igual que la cubrición del cuerpo sur del actual edificio, que ha deslucido totalmente e imposibilitado la excavación ulterior de todo este área.

En el capítulo referente a la «Historia urbana: el proceso de formación del solar» se revisa la evolución urbanística del casco histórico de Granada, en torno a un área orográfica y climatológicamente privilegiada —dentro de la cual se ubicó el Maristán—. Se trata de un interesante estudio sobre la evolución de Granada, que ayuda a comprender el porqué de la ubicación en ese lugar concreto del hospital granadino. En el período taifal, el edificio preexistente sobre el que se edificará, estaba inmediato a un pasillo fortificado o coracha que comunicaba el río Darro y la Puerta de los Tableros con la Alcazaba Cadima. En la época almohade la coracha quedará bloqueada. Los muros este y oeste del Maristán coinciden con los de la antigua coracha, lo que lleva a la conclusión a los autores de que el barrio ha conservado su fisonomía a través del tiempo, siendo la estructura general de la zona la misma que en el siglo XIV. Entre mediados del siglo XII y la época nazarí se levanta un gran edificio que unifica gran parte del solar de la coracha. Según los autores, posiblemente fuera Yūsuf I su constructor y sobre este edificio luego el sultán nazarí Muḥammad V fundará en 1367 el Maristán, levantando un segundo piso sobre el preexistente, reformando los accesos a las diversas salas y construyendo una gran alberca en el centro del patio.

En el siguiente capítulo se analizan pormenorizadamente los restos que han perdurado hasta la actualidad. Comienzan describiendo la planta, de la que afirman que *«es del tipo "macellum" romano, que tendría múltiples funciones en el mundo islámico, de manera especial en el fondaq o caravanserrallo»* (pág. 30); en realidad más que de romana, a la planta de edificio de patio centrado habría que calificarla de mediterránea, puesto que se ha extendido a lo largo de su cuenca durante todas

las épocas. El plano del Maristán es rectangular, orientado en dirección N-S, y del mismo, desgraciadamente, únicamente se conservan parte de los cuerpos sur y este.

Mediante las excavaciones se ha restituido la fisonomía de todo el edificio, que concuerda sólo en lo esencial con los grabados del siglo pasado: la descripción es minuciosa y técnica y contribuye a dar una idea muy exacta de la apariencia actual y la que debió tener en el período nazarí. No se ahorran críticas contra las desafortunadas intervenciones, tanto de los diversos consistorios municipales, como de algunos particulares, que han contribuido a la destrucción del inmueble y nos han legado unos escuálidos restos arquitectónicos. Son también minuciosamente descritos los escasos restos de la decoración original que han aparecido en las excavaciones y a la luz de ello son revisadas las descripciones y la apariencia de las galerías y, sobre todo, de la portada del edificio.

Finalmente, tras la reseña historiográfica y la descripción arqueológica y arquitectónica se acaba este apartado con un estudio sobre los paralelos y las funciones del edificio. Aunque la falta de otros datos sobre hospitales de la época impidan el establecimiento de paralelos, vuelve a mencionarse la estructura de las alhóngidas o *funduqs* como semejantes tipológicamente, apuntándose la posibilidad de que el edificio precedente tuviera esta funcionalidad; éste pudo ser una alhóndiga, casa o edificio público, pero, por lo anteriormente dicho, creemos que no es posible adivinar en base a la planta la funcionalidad del edificio preexistente. Por ello tampoco pensamos sea posible predecir si el hospital del que nos hablan las fuentes cristianas y la lápida fundacional tuvo funciones de nosocomio. La arqueología, en este caso, no puede ayudar a completar las fuentes escritas.

Sobre la funcionalidad del edificio, la lápida de la fachada menciona la fecha de fundación y su promotor, Muḥammad V, pero tampoco aporta más. Sólo los datos de las fuentes escritas árabes y cristianas hablan de la existencia en Granada de un hospital donde se cuidaba a enfermos, no pudiendo concluirse de las mismas que estos enfermos fueran de carácter mental en el período islámico. Por la estructura de su planta deducen acertadamente la posibilidad de que se pudiera albergar a enfermos internos, en las grandes salas laterales, usándose para fines diversos el resto de estancias menores. En este punto la prudencia de los autores es de alabar, puesto que, ante la carencia de más datos, reconocen la provisionalidad de unas hipótesis más que razonables.

El uso posterior del edificio es seguido en base a los escasos datos de las fuentes cristianas posteriores: Casa de la moneda, trasladada en 1499 a este mismo edificio, dejando a los enfermos mentales que albergó hasta entonces en la calle (como medida represora contra los mudéjares); «período oscuro», desde 1637, en que parece que pasó a propiedad particular y fue deteriorándose progresivamente; almacén de vinos, desde 1748, para lo cual se reconstruyó en su gran parte; en los siglos XVIII y XIX se transforma en casa de vecinos, cuartel y presidio, lo que supuso sucesivos remozamientos. Acaban Juan Antonio García Granados y Vicente Salvatierra Cuenca relatando las circunstancias concurrentes en la intervención arquitéctonica de 1988 que, tendente a proteger los restos del cuerpo sur mediante una cubrición, impide la buena observación de este cuerpo y, lo que es más grave, impide la ulterior excavación arqueológica de este área. No ahorran críticas, a nuestro parecer

fundamentadas, a esta obra, que no es sino una circunstancia negativa más en la irregular vida del edificio.

La segunda parte del libro, a cargo de Fernando Girón Irueste versa sobre los aspectos asistenciales de los hospitales en general, y del Maristán en particular. En su amena y amplia exposición comienza refiriéndose a la asistencia a los enfermos en el mundo medieval, resaltando las divergencias religiosas y sociales que llevaron a una gran diferenciación entre una medicina cristiana, centrada en una medicina monástica y la asistencia islámica; describe las funciones y grados de los encargados de cada una de ellas, monjes y enfermeros en el primero de los casos y médicos y prácticos en el segundo. La medicina escolástica, en el mundo cristiano surgirá desde el siglo XII, tras la prohibición por la Iglesia de que los religiosos sigan en sus anteriores funciones médicas. Como resultado también de las traducciones de los textos médicos latinos y griegos, gracias al mundo árabe, surgirán las universidades como centros de enseñanza, creciendo también el número de hospitales como centros asistenciales.

Posteriormente F. Girón realiza un estado de la cuestión sobre «Los hospitales medievales», desde sus orígenes en aislados ejemplos del mundo bizantino, pasando por el singular caso del hospital de peregrinos y enfermos de Mérida en el siglo VI, dividiendo y comentando los diversos caracteres de los hospitales del mundo occidental cristiano, según su patrocinador o clases: el monástico y catedralicio, el hospital laico, los asilos de dementes y los promovidos por las órdenes de caballerías. Finalmente se describen las características de los hospitales islámicos, en base a los fragmentarios datos aportados por las fuentes árabes. Desde su origen en el persa de Gundisapur, hasta los ejemplos orientales más conocidos: los seis hospitales de Bagdag, los dos de Damasco, los tres de El Cairo, o los singulares de Cairuán, Marraquesh, Fez o Túnez.

Tras este amplio estado de la cuestión, en la Península Ibérica menciona la presencia de unos escasos hospitales monásticos de la España cristiana, desentraña el equívoco que hizo pensar en la existencia de un hospital árabe en Algeciras, para acabar centrándose en los hospitales de la Granada nasrí. En esta ciudad se conocen las parcas alusiones de las fuentes escritas a dos únicos ejemplos de hospitales islámicos en la Península Ibérica. Estos dos ejemplos son el Hospital General y el Hospital de Moriscos. El Hospital General no es mencionado por las fuentes árabes, aunque los historiadores cristianos señalan su actividad como hospital y, posteriormente, como asilo de menesterosos hasta comienzos del s. XVI; aunque no se conoce su fecha de construcción, su ubicación estaba cercana al Maristán, en esa zona de gran salubridad cercana a la puerta de Bib Al-Bonud de la Alcazaba Cadima. Tras la conquista se instaló en el mismo una leprosería hasta la expulsión de los moriscos. Como instituciones análogas únicamente menciona una «casa cuna», aclarando otros equívocos propiciados por las fuentes medievales respecto a la posible existencia de más hospitales.

Siguiendo con la oposición descriptiva entre los hospitales del mundo cristiano y los musulmanes, describe la organización hospitalaria de los primeros, según las clasificaciones descritas, para enunciar luego las esenciales características de los islámicos: nula dependencia del poder religioso, superior papel del médico en el hospital, existencia de una programación docente, distribución de los enfermos según

sus patologías y mayor conocimiento de sus amplias dotaciones económicas. Estas características generales de los hospitales orientales son extrapolables al Maristán granadino. Finalmente acaba centrándose en el estudio de las fuentes que hablan sobre este último y de los escasos datos que ayudan a reconstruir sus peculiaridades y funcionamiento: comenzando por su denominación, por las circunstancias de su fundación, las características del emplazamiento, distribución del edificio y su situación asistencial.

En suma, se trata de una amplia descripción de los hospitales medievales, oponiendo las diferencias de la organización de la asistencia a los enfermos en los dos ámbitos religiosos cristiano e islámico como modo de suplir las escasas noticias que se poseen de los hospitales granadinos. Se centra finalmente en las funciones asistenciales del edificio que había sido tan minuciosamente estudiado en la primera parte en sus aspectos arqueológicos y artísticos. Es una lástima que un libro como este quede reducido a una distribución tan limitada como parece indicar el motivo de su edición. Abogamos porque se le dé la máxima difusión o se reedite con fines comerciales, porque un estado de la cuestión como el que reseñamos es de indudable interés para arqueólogos, arquitectos, historiadores de la medicina, o cualquier interesado en la historia de Al-Andalus.

F. FRANCO SÁNCHEZ

TORRES FONTES, Juan, *Repartimiento de Orihuela,* Murcia, ed. Academia Alfonso X el Sabio/Patronato «Ángel García Rogel», 1988, 213 pp.

Tras una larga espera, una vez elaborado el libro, los estudiosos e interesados en la historia de Orihuela, y en la Historia Medieval en general han podido acceder a un documento histórico de primera magnitud como es el *Repartimiento de Orihuela.* Después de los problemas que supuso su publicación, pudo ésta realizarse merced a la colaboración entre dos renombradas instituciones como son la Academia Alfonso X el Sabio de Murcia y el Patronato «Ángel García Rogel», de Orihuela. La publicación y estudio de este *Repartimiento* requería un bagaje de conocimientos sobre la Historia Medieval del Reino de Murcia y la corona catalano-aragonesa, además de los requisitos propios de cualquier estudio paleográfico, que contribuían a hacerlo especialmente dificultoso. El Dr. Juan Torres Fontes, Catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Murcia, no necesita presentación en el ámbito de la investigación medievalística hispana, y más especialmente por sus decisivas aportaciones a la historia del Reino de Murcia. La publicación de los ya numerosos volúmenes de la *Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia* (CODOM), junto con sus numerosísimas investigaciones y la edición de los otros repartimientos del Reino de Murcia (el de la ciudad y huerta de Murcia, y el de Lorca), son la obligada referencia del autor del presente libro.

El trabajo consta de dos partes: una primera, con varios estudios introductorios

a la otra, que es la propia edición del *Repartimiento de Orihuela.* La primera sección se abre con una introducción geográfica, a cargo de Francisco Calvo García-Tornel, a la que sigue una presentación de J. Torres Fontes sobre el propio *Repartimiento.* En ésta resalta la importancia del mismo como documento histórico esencial para el conocimiento de la historia de Orihuela y de todo el sur alicantino y murciano, equiparándolo a los otros dos Repartimientos anteriormente editados por el mismo investigador, el de Murcia (publicado en 1960) y el de Lorca (en 1977). La edición se ha realizado en base al códice existente en la Biblioteca Central de Barcelona, cuyas características paleográficas llevan al editor a concluir que la copia del manuscrito fue realizada hacia mediados del siglo XIV en el área aragonesa; acaba el editor comentando las dificultades encontradas en su labor, debido a las variantes lingüísticas y a las diversas transcripciones onomásticas, que arrojan serias dudas en la identificación de personas nombradas en varias ocasiones. A esta *«anarquía de grafías»* hay que añadir las dificultades arrojadas por unas numeraciones en deficientes cifras romanas y unas sumas totales de heredades o extensiones en la mayor parte de los casos errónea. Al final, unos cuidados índices de nombres de persona y topónimos, y otro de apellidos son una eficaz ayuda de consulta.

En un segundo capítulo de esta parte introductoria, en base a los datos aportados por el repartimiento, se define «La jurisdicción oriolana». En el texto editado se ve que la tierra se repartió de modo centrífugo: en la primera repartición se dieron los solares y casas de la ciudad y las huertas más proximas a la urbe oriolana. En la segunda distribución, que fue el verdadero repartimiento, se abarcó la mayor parte de la vega oriolana, por la mayor recepción de pobladores. La tercera y cuarta particiones son, en realidad, revisiones de las anteriores, complementarias, por tanto, y en ellas se incluyen algunas donaciones no entregadas anteriormente. En la quinta y sexta parcelaciones, ante la contínua afluencia de pobladores, se incluyen nuevas tierras, ya periféricas y de secano, de menor valía, por tanto.

Resalta J. Torres Fontes que la continuidad con el período islámico anterior es la tónica que cabe deducir de la voluntad de los repartidores: *«No habrá grandes cambios en el traspaso de la propiedad y en la organización del espacio oriolano conforme a la práctica alfonsí de respetar una situación que, sin ser perfectas, respondía satisfactoriamente a cuanto se intentaba programar».* El cambio esencial se daría en el orden humano, en los propietarios, puesto que serán los cristianos quienes sustituyan a una población musulmana no muy numerosa en el momento de la conquista. Tampoco se produjeron modificaciones esenciales en la distribución humana, puesto que los nuevos habitantes se concentran en los múltiples núcleos de población diseminados por la huerta oriolana: Callosa, Catral, Cox, etc. Continuidad también en los cultivos, entre los que prima el cereal de regadío, aunque se frene la expansión de las viñas y decaiga la presencia de frutales. Los documentos emanados de la cancillería de Alfonso X manifiestan el especial cuidado que pusieron los conquistadores castellanos en la continuidad y reparación de acequias, azarbes y norias de la huerta; ante esta preocupación económica esencial se pretende la conservación de un sistema de riegos y de una reglamentación del mismo que habían demostrado su buen funcionamiento desde hacía siglos.

Finalmente, en este segundo apartado se recogen los datos más importantes que cabe deducir de los elementos urbanos de la ciudad de Orihuela, en base del

Repartimiento. Escasos son y no arrojan demasiada luz para la elaboración del plano urbano de la Orihuela de los últimos tiempos islámicos y de los primeros años de la conquista cristiana. Este fue el tema de nuestra Memoria de Licenciatura (1) y a este respecto hemos de agradecer la generosidad del Dr. Torres Fontes, que nos dejó consultar su transcripción del texto del *Repartimiento,* aún no publicado, comentándonos la carencia de datos o, incluso, de pistas que pudieran ayudar a esclarecer el plano de Orihuela islámica. Es en el primero y en el tercer reparto cuando se citan algunos solares urbanos, pero únicamente haciendo referencia a los mismos mediante la mención de sus dueños. Por el contrario, la práctica totalidad de los donadíos recogidos son de tierras y pagos otorgados en la huerta y en sus alrededores.

En el siguiente capítulo y como explicación previa al comentario pormenorizado de cada una de las seis particiones, se analizan las difíciles circunstancias que concurrieron en el hecho de la conquista de Orihuela por Alfonso X el Sabio. Los documentos no son demasiado explícitos, sabiéndose que entre 1243-45 el monarca castellano ha impuesto su soberanía a todo el reino de Murcia. Nada se sabe de cuándo Orihuela pasa a poder castellano, ni de la clase de capitulación que se le concede; siguiendo los hechos de la *«aventura murciana»* de Alfonso X (profusamente estudiados por J. Torres Fontes en muchas otras de sus publicaciones), después del pacto de Alcaraz con los notables musulmanes murcianos en abril de 1243, tras la entrada en Murcia de Alfonso X y tras la ubicación de guarniciones en los lugares más importantes, la no mención de Orihuela por la documentación significa —en su opinión— la rebeldía de ésta frente al castellano. Orihuela debió ser sitiada en el segundo semestre de 1243, ante lo cual sus defensores aceptarían una capitulación favorable. El 17 de julio, festividad de Santa Justa y Rufina, patronas de la localidad, le parece la fecha más probable de la conquista de Orihuela, especialmente tras analizar la leyenda sobre la conquista de la ciudad por las tropas cristianas. Este estudio sobre la leyenda de la Armengola (ya publicado anteriormente) constituye la segunda parte del presente capítulo. La importancia del análisis del profesor Torres Fontes queda evidenciada por la inexistencia de noticias alusivas a la conquista de Orihuela y por la indefinición manifestada por otros investigadores sobre el hecho.

Tras este esclarecedor enmarque histórico, pasa a analizar pormenorizadamente cada una de las particiones. Dentro de los hechos subsiguientes a la revuelta mudéjar de 1266, como medidas defensivas y represivas los castellanos reorganizarán todo el adelantamiento murciano y el 15 de julio de 1266 Alfonso X confirmará la primera partición de las casas y huerta de Orihuela, que hicieran sus comisionados para el caso. El reparto fue comenzado por Jaume I con una serie de donaciones en la época en que vino a auxiliar al monarca castellano; estas donaciones serán respetadas en Orihuela, al contrario de lo ocurrido en Murcia. Característica resaltable es la clasificación de las personas receptoras de las donaciones en varios grupos, que son minuciosamente seguidos en su evolución temporal y patrimonial. De

(1) FRANCO SÁNCHEZ, Francisco: *Estudio de los «espacios urbanos» de la ciudad de Orihuela en el período islámico,* Alicante, ed. Universidad de Alicante, 1989, (Microfichas). Nos ocupamos de algunos aspectos concretos del urbanismo oriolano en «El espacio del agua en la ciudad de Orihuela en época islámica», *Agua y poblamiento musulmán. Aigua i poblament musulmà,* Benissa, ed. Ajuntament de Benissa, 1988, pp. 33-53.

igual manera, se le dedica un amplio epígrafe al análisis de la evolución de los diversos donadíos (caracterizados por su temporalidad) y señoríos: Guardamar, Crevillente, independientes *de facto* del concejo oriolano, Abanilla, Algorfa, Molina, Callosa, Galindo, Benitibi, La Daya, Redován, Arneva, Alquerías del Aceyt, Almoradí, Hurchillo, resaltando especialmente que los conquistadores procuran mantener sus términos igual que en la última época islámica.

El amplio estudio de esta primera partición finaliza con unos extensos apartados sobre la población de judíos y los mudéjares en Orihuela. De los primeros resalta su escasa presencia y relevancia, mientras que de los segundos refleja su expulsión del cerco urbano de la población tras el fracaso de la revuelta mudéjar del 1266 a un arrabal al otro lado del puente, mientras que, por el contrario, permanecen en la huerta y sus alquerías. En general se aprecia una gran emigración previa a la conquista hacia Granada o hacia los cercanos Crevillente, Elche o Abanilla, lo que se manifiesta en su escaso número y en las pocas menciones que de ellos hace la documentación.

La segunda de las particiones se realiza en fecha desconocida, pero no lejana de la anterior de julio, aunque todavía en 1268 no se hubiera finalizado. Los diversos pobladores fueron agrupados en *cuadrillas,* en función de su consideración social; en la organización de estas cuadrillas y en la distribución de tierras se tiene en cuenta la geografía y la tradición, denominándose algunas de ellas por los nombres de las alquerías o donadíos que les fueron concedidos, siguiendo —según J. Torres Fontes— la anterior organización musulmana, fundamentándose en el hecho de que el reparto geográfico de las cuadrillas está denominado según la toponimia árabe transcrita por los escribas castellanos. Se trata del verdadero repartimiento de la huerta de Orihuela, efctuado con el criterio alfonsí de no otorgar heredades muy extensas, para asegurar una repoblación efectiva. Seguidamente son descritos cada uno de los heredamientos entregados, primero a las cuadrillas situadas en la margen derecha, luego a las más extensas donaciones ubicadas en la margen inzquierda del río Segura, analizando su evolución en el tiempo y su suerte en las sucesivas particiones.

El inicio de la tercera partición debió ser a fines de 1268, acabando en el segundo semestre de 1271. Se trata de un complemento a lo realizado anteriormente, *«y no deja de ser una eficiente y rigurosa comprobación de las dos anteriores y las pesquisa se realiza cuadrilla por cuadrilla»;* la finalidad era revisar el cumplimiento de la condición previa de avecindamiento y cultivo de las tierras entregadas y la entrega de nuevos pagos a los recientes pobladores. Es de gran interés el hecho de que también se redistribuyen las casas y solares de la ciudad de Orihuela que pertenecían a los ausentes. Gracias a ello tenemos unos datos mínimos, casi reducidos a la onomástica, de la configuración urbana.

La prolongada estancia de Alfonso X en el Reino de Murcia se tradujo en una serie de documentos que muestran la atención que prestó a sus diversas localidades, concediéndose a Orihuela una serie de privilegios. Se conserva la orden real de 27 de abril de 1272 de dar comienzo a un nuevo (cuarto) reparto de tierras, que dura hasta 1275. Hay que resaltar la permanente atención real a la marcha de la repoblación, preocupándose siempre en evitar la acumulación de heredades y en proteger los regadíos y la huerta. La quinta de las particiones, realizada en 1288 tiene como finalidad el reparar algunas injusticias anteriores y el mejoramiento de algu-

nas concesiones, junto al reparto a nuevos pobladores de tierras, ya de secano y de escasa calidad. Esta última es la peculiaridad esencial de estas dos últimas distribuciones, siguiendo J. Torres Fontes paso a paso la evolución de los diversos donadíos.

La sexta partición, frente a las anteriores, es consecuencia de la ocupación del Reino de Murcia por Jaume II de Aragón. Tras la sentencia arbitral de Torrellas, en 1304 quedará la parte norte del reino de Murcia para Aragón. Como consecuencia de una de las muchas concesiones de Jaume II al concejo oriolano, se le concede autonomía suficiente para llevar a cabo su propia organización político-administrativa. Por ello, el 7 de noviembre de 1304 el concejo de Orihuela reanuda el reparto de tierras a los nuevos pobladores, al mismo tiempo que reserva otras para dehesas, perdurando los repartos hasta 1314. En total aparecen 767 nuevos pobladores, repitiéndose continuamente en el texto la escasa calidad de las tierras entregadas, así como que no habían sido *sogueadas* en tiempos de moros. Según Torres Fontes, esta afluencia tan grande de población se debería de inestabilidad de los territorios de mayoría mudéjar del norte del reino valenciano, que animarían a los cristianos a emigrar hacia el sur.

Finalmente, en la segunda parte del libro se incluye la cuidada edición del texto de estos seis repartimientos y de la carta de Alfonso X con recomendaciones a los partidores. La importancia de esta edición no es necesario reseñarla. Se trata de la certificación de la conquista y del progresivo asentamiento de los nuevos pobladores en este área que primero fue del norte del Reino de Murcia y luego será definitivamente del sur del Reino de Valencia.

El papel que los musulmanes jugaron en este proceso es el de sujeto paciente del proceso histórico, tras la sublevación de 1266. A este respecto es de destacar el hecho que recoge en numerosas ocasiones el Dr. Torres Fontes, del deseo de Alfonso X de perpetuar el *statuo quo* del período islámico, y de Jaume II de perpetuar los usos de los musulmanes mantenidos en la época castellana. Igualmente se habla frecuentemente del reparto de tierras no sogueadas por los musulmanes y de la voluntad de seguir utilizando unas circunscripciones territoriales existentes en la época islámica. A pesar de las evidencias de los documentos castellanos a este respecto, consideramos que se debe ser muy prudente a la hora de enjuiciar el pasado islámico en base a los documentos cristianos. Los excelentes trabajos de Robert Pocklington, en base a la toponimia recogida en la documentación medieval murciana pueden ser paradigmáticos. A este respecto el Dr. Torres Fontes ha evitado caer en esta tentación, cuyas consecuencias científicamente deformantes se han evidenciado en muchos estudios realizados en base a los repartimientos de Valencia o Mallorca.

Tras lo expuesto no queda más que reiterar la calidad e importancia tanto del texto del *Repartimiento de Orihuela* publicado por Juan Torres Fontes como del estudio previo al mismo. Gracias a esta publicación, los investigadores pueden disponer de un nuevo texto medieval que, sin duda, será fuente y punto de referencia obligado para numerosas investigaciones, como lo fueron y lo siguen siendo los otros dos *Repartimientos* de Lorca y de Murcia.

F. FRANCO SÁNCHEZ

A.S. BISHTAWI, al Andalusiyyūn al mawārika. Dirāsāt fī tārīḫ al ʾandalusiyyīn baʿada ṣuḳūṭ Ġarnāṭa (history of the moriscos), Damas, Dar Usama, 1985, 320 p.

Le sujet n'est evidemment pas entierement nouveau. Tous ceux qui s'etaient interessés à l'histoire de l'Espagne à cette époque l'avaient abordé selon des visions differentes.

La chute de Grenade en 1492 est accompagnée de plusieurs manifestations religieuses et sociales anti-musulmanes: d'abord autodafé de nombreux exemplaires du coran et manuscrits arabes, ensuite conversion forcée à la suite des soulévements de l'Albaicin en 1568 et la révolte de la Sierra Vermeja en 1502 suivie de prohibition des costumes morisques, interdiction de l'usage des bains publics et de l'emploi de la langue arabe, enfin condamnation massive et abusive, injustices et expulsion des morisques entre les années 1609 et 1614 vers l'Afrique du Nord et dans l'Empire Ottoman.

Voilà donc le contenu de cet ouvrage dont l'auteur n'a pas l'intention, evidemment, de faire le procés de l'Espagne chretieenne, mais d'analyser l'histoire de la lutte de trois millions de musulmans dans le but de sauvegarder leur existencen, leur langue et leur religion durant environ deux siècles.

Ce livre évoque l'etude de cette lutte dans le cadre de la conjoncture nationale et internationale de l'Espagne, lutte marquée par une opposition farouche à toute tentative d'assimilation entreprise par Charles Quint, Philippe II et l'eglise. Cette lutte a contribué, selon l'auteur, à l'effondrement des bases de l'empire espagnol naissant.

Pour mieux cerner le sujet, l'auteur dépassa légèrement ce cadre chronologique pour des raisons méthodologiques, en évoquent d'autres sujets en particulier: les etapes de la reconquista espagnole et les restes de la civilisation musulmane en Espagne aprés l'expulsion.

En effet, dans l'introduction, l'auteur définit le mot moriscos qui sont les desendants des musulmans d'Espagne convertis au christianisme en 1501 dans les pays de Castille et en 1526 dans ceux de la couronne d'Aragon. Par conséquent, l'auteur adopte le terme mawārika et refuse le mot moriscos employé par les differents chercheurs. Pour lui ce dernier a un sens péjoratif et ne répond nullement à la réalité quotidienne et au statut particulier de cette minorité marginalisée par le pouvoir politique et l'eglise.

Le livre se divise en six chapitres:

1. Les causes de la chute d'Al Andalus (expansion des pays du nord à savoir Castille, Aragon, Portugal, France, croisades, croissance démographique au nord, fragilité de l'economie andalouse musulmane et luttes internes).
2. 1ere révolte andalouse. Politique expansioniste espagnole en Europe et fondation de l'empire espagnol.
3. Grande révolte andalouse de 1568 et ses conséquences: conversion forcée, déportation.
4. Expulsion des moriscos et chute de l'empire espagnol.
5. Moriscos et inquisition.

6. Influences et impact des musulmans d'Espagne sur le pays et en Europe à partir des restes archéologiques, scientifiques et littéraires.

Le livre se termine par une liste des souverains musulmans et chrétiens durant toute cette periode, les principaux evénements, les noms de lieux en arabe et leurs correspondants espagnols et une bibliographie abondante en arabe et en langues européennes. On pourrait, peut être, reprocher à l'auteur la non consultation de deux livres importants, à notre avis: Louis Cardaillac, morisques et chretiens, Paris, Klincksieck, 1977, 543 p. et Antonio Domínguez Ortiz, Bernard Vicent, historia de los moriscos, Madrid, Biblioteca de la revista de occidente, 1978, 313 p.

En tout cas, ce livre, constitue un instrument de travail trés utile pour les chercheurs arabophones qui ne peuvent avoir accés aux sources espagnoles; il comblera par conséquent un grand vide et rendra un grand service non seulement aux differents spécialistes arabes qui s'interessent à l'histoire de l'Espagne sous plusieurs points de vue mais aussi au grand public arabe encore trés attaché à cette histoire.

GAFSI ABDEL-HAKIM

Colección *Al-Nahda minor* de literatura árabe contemporánea, dirigida por Mercedes del Amo, editada por la Universidad de Granada y el Ilmo. Ayuntamiento de Almuñecar. N.O.H. Editora

Amb aquesta petita nota només volem presentar una interessant iniciativa i un molt lloable projecte per part de la Universitat de Granada, que ja està concretant-se en la configuració d'una col.lecció de literatura àrab contemporània anomenada *Al Nahda.*

La col.lecció ja ha vist publicats dos volums. El primer, de poesia, recull la traducció de la primera obra poètica de l'escriptor egipci Salah Abd al-Sabur, *La gente en mi país,* traducció feta per Mercedes del Amo i per Akram J. Du-l-Nun. El segon volum és una novel.la de l'escriptora també egipcia Nawwal Al-Sadawi, titulada *Mujer en punto cero,* traduïda per Patrocinio López Herrada.

La principal finalitat de la col.lecció és, no cal dir-ho, la major difusió i coneixement d'obres contemporànies de la literatura àrab, les quals, malauradament, a penes arriben de forma majoritària al lector si no és a través d'un esdeveniment important com ha estat, per exemple, la difusió de l'obra de Naguib Mahfud després de la concesió del Premi Nobel el 1988. Així i tot, la literatura àrab és la gran desconeguda i si no fora per iniciatives com la que ací presentem, no comptariem amb gairebé cap títol a l'abast del públic.

Les dues obres que a hores d'ara s'han publicat en aquesta col.lecció, constitueixen, al meu entendre, un gran encert. Començar per la poesia de Salah Abd-al-Sabur (del qual hi ha un projecte per traduir-lo al català) ha estat una bona elecció donat que és un dels poetes més importants dels darrers anys en Egipte, desaparegut el 1981. La seua obra, *La gente en mi país,* consta de 24 poemes i constitueix

un cant a totes aquelles coses quotidianes que el poeta observa des de la seua perspectiva intimista i melangiosa. Sura un pesimisme vital per damunt de totes les poesies: la mort, la destrucció de l'ésser és el tema predominant i un dels eixos de la poesia de Salah Abd-al-Sabur. Poesies com «Mi padre», «Ahorcamiento de Zahran», «El saludo», entre d'altres, són una reflexió sobre la mort; d'altres com «Durmió en paz», «Atacaron los tártaros», «Te mataré» contenen al.lusions a la guerra entre Egipte i Israel i tot el que va comportar de mort, por i brutalitat.

La tristesa vital del poeta es deixa sentir en altres poesies com «La tristeza», «Soneto», on per damunt de tot destaca l'anhel de llibertat frustrada, el record d'un passat i una pàtria perduda i irrecuperable («Ruinas») i un escepticisme envers la religió («El pequeño Dios»).

El crit social també apareix a la poesia d'Abd al-Sabur, la soletat del poeta que no accepta les normes decadents de la societat on viu, la trobem reflectida en les poesies «Recuerdos» i la que dóna nom al recull, «La gente en mi país».

Hi ha, en definitiva, dos tipus de poesia al recull que analitzem: una més intimista on predomina la tristesa, la soletat i on també trobem algunes poesies amoroses («Carta a una amiga», «Cánticos de pasión») i desemboca en un desig de llibertat, de fugida, de somni..., i una altra poesia de caire més cívic referida a la pèrdua de la pàtria, les lluites i rivalitats i que aboca en un nacionalisme patriòtic.

El segon títol publicat és una novel.la d'extensió més bé curta però que reuneix tots els elements per fer-la una obra atractiva i comercial: intriga, assassinat, condemna a mort. Són les confessions d'una dona, Firdaus, unes hores abans d'esser executada, del que ha estat la seua vida: mals tractes familiars, matrimoni no desitjat, prostitució com a mitjà de canviar de vida, assasinat final; en cap moment tracta l'heroïna de justificar-se i el que per damunt sura i constitueix el tema de la novel.la és l'anhel de llibertat i d'independència de la dona, sentiment compartit per la seua interlocutora, una psicològa que l'escolta en els darrers moments i que s'identifica amb l'autora de la novel.la. La lectura d'aquesta novel.la és en tot moment excitant i colpidora, algunes escenes són realment punyents i carregades de dramatisme. No obstant això, l'autora construeix una narració tècnicament equilibrada que li serveix de plataforma per denunciar totes les opressions que pateixen les dones exemplificades en la protagonista de la novel.la.

Si bé no podem opinar respecte la qualitat de la traducció, per no tenir l'original àrab al costat, s'observa que és una edició acurada, l'estil és correcte i elaborat. El fet que es tracte d'unes edicions on la finalitat és la divulgació, no vol dir que es descure la presentació. Contenen un molt breu pròleg on se'ns posa en antecedents sobre els autors traduïts i les seues obres. Són unes notes massa breus però valiuoses que sempre venen bé per a situar una obra que no coneixem. En el cas del poemari de Salah Abd-al-Sabur, la traductora justifica l'escassesa de les notes introductòries perquè la finalitat és donar es conéixer l'obra literària en ella mateixa.

Per finalitzar, no em queda més que encoratjar als organitzadors d'aquesta col.lecció i fer un suggeriment a d'altres Universitats i institucions per tal de fomentar iniciatives com aquesta.

LLÚCIA MARTÍN I PASCUAL

GERMÀN CÓLON, *El español y el catalán juntos y en contraste,* Barcelona, Ariel Lingüística, 1989, 349 pp.

El conegut i prestigiós romanista Germà Colón ens presenta en aquest volum unes reflexions entorn el contrast permanent a què es veuen sotmesos el català i el castellà, junts geogràficament i tantes vegades confrontats per diferents causes: socials, polítiques i filològiques.

Tota una autoritat com és Germà Colón en el camp de les lletres catalanes (membre de l'Institut d'Estudis Catalans, de la Real Acadèmia de les Bones Lletres de Barcelona, Premi d'Honor de la Generalitat Valenciana, 1988 i ben aviat Doctor Honoris Causa per la Universitat d'Alacant) es dedica a afrontar en aquest llibre els problemes que es deriven de la convivència entre diferents llengües i la situació de diglòssia que es produeix, i ho fa sense apassionament i amb contundència, actitud que li ve donada per la seua perspectiva exterior, d'estranger en la seua terra i per viure en una altra zona plurilingüe com és Suïssa.

Colón s'adreça a un públic castellano-parlant, ell mateix explica la gènesi i configuració de l'obra al pròleg: a partir d'unes conferències que va donar a Madrid i on va tractar de temes lexicogràfics catalans se li va demanar fer un estudi més aprofondit sobre el tema i al mateix temps que apropara a un públic castellà el coneixement i la problemàtica de la llengua catalana. Es per això que el llibre està escrit en castellà.

Passant ja al contingut, podem veure que són quatre els punts de reflexió que preocupen a l'autor i que desenvolupa al llarg de l'obra:

- La situació de diglòssia permanent de la llengua catalana, anterior fins i tot al segle XV i la penetració del castellà. No obstant és a partir d'aquest segle quan comencen a introduir-se castellanismes o es generalitzen solucions lèxiques més properes a l'origen comú amb el castellà.
- La situació conflictiva de la ciutat de València. Aprofita ací Colón per atacar totes les disputes personals i polítiques que amb l'excusa lingüística es donen sense cap base filològica.
- Una part estrictament lexicogràfica on l'autor confronta les diferents solucions lèxiques, l'etimologia i la diferència d'amplitud de camps semàntics per a un mateix concepte entre el castellà i el català. En certa forma, Colón suggereix el replantejament de la filiació gal.lo-romànica o ibero-romànica del català. Amb els exemples que estudia, ben documentats, no arriba a cap conclusió definitiva, limitant-se a observar les diferències entre les dues llengües.
- Una qüestió que preocupa a Colón i a diversos filòlegs actualment és l'estudi de l'antic aragonés, actualment absorbit pel castellà però amb una presència documental important a l'Edat Mitjana. Hi queden unes petjades en la parla interessants per a l'estudi filològic, que a més poden ser la clau que explique molts fenòmens lèxics que ara queden en l'aire.

Per tractar-se d'un llibre adreçat a un públic no familiaritzat amb la llengua catalana, Colón utilitza un registre didàctic i una estructura esquemàtica, al menys als primers capítols de caracterització dels parlars catalans, que el fan de molt agradable lectura i d'una claretat total a l'hora de plantejar les causes d'una possible escició valenciana, per tal que el públic es faça una visió correcta.

No podem deixar de comentar aquesta obra sense tenir en compte els apartats que Colón dedica als arabismes. En primer lloc aclareix el mot «mozàrabe» i el conflicte que ha generat tantes polèmiques a València, així com la precaució que s'ha de tenir quan s'utilitza aquest mot.

Respecte els arabismes, Cólon ha estudiat la base documental del *Lexicon* de Nebrija, adaptat al català per G. Busa, i destria els mots d'origen àrab que hi apareixen comparant-los entre les dues llengües.

Es una llàstima que Colón no hagi tractat amb més profunditat el tema i que només ens done uns pocs exemples i una molt general conclusió que el castellà conté més arabismes que el català i majorment la llengua medieval (segles XIV i XV) que l'actual. No obstant això, Colón dedica dos articles a analitzar les solucions lèxiques *assarp/azarbe* i també *alfaneya/alhania* (aquest darrer propi de l'antic aragonés). La documentación que utilitza en el primer exemple és tota referida a les terres del Baix Segura, açò és interessant per tractar-se d'una zona on el canvi lingüístic es va produir al segle XVIII i molts fenòmens com canvis fònics o lèxics encara estan par destriar. Hi presenta també abundància d'arabismes, sobretot referits a l'agricultura i l'aigua. La conclusió que dóna Colón respecte el català *assarp* i el castellà *azarbe* es la següent: creu que el mort castellà no prové del català i que aquell es documenta per primera vegada el 1617; ambdós mots són solucions diferents del mateix arabisme. El mateix passa amb la segona parella de mots: *alfaneya/alhania* on nega que el primer siga la base del segon donant com a explicació una sèrie de canvis fònics que no corresponen al pas de l'antic aragonés al castellà.

Si bé al llarg de tot el llibre es fa palés tota l'erudició i saber fer del Dr. Colón, en matéria d'arabismes, pot ser per la seua dificultat i manca de documentació, notem a faltar el grau d'autoritat present als altres discursos i estudis. No cal dir, però, que el treball de Germà Colón, el seu mètode tan minuciós i elaborat el converteixen en un dels filòlegs més capacitats actualmente per afrontar la qüestió de l'estudi de la llengua catalana i la seua posició en el àmbit de la Romània.

La bibliografia del Dr. Colón està plena d'estudis literaris i lingüístics del català a l'Edat Mitjana així com d'edicions d'importants llibres d'època medieval i d'estudis lexicogràfics del català en comparació amb les restants llengües romàniques. El llibre que ací hem presentat ve a afegir-se al llarg llistat de les seues publicacions amb la característica que consiteuix una eina important per al coneixement del català fora de les seues fronteres lingüístiques i un estudi comparatiu que, a hores d'ara, és adient i necessari.

LLÚCIA MARTÍN I PASCUAL

AḤMAD AL-ḤAḌARĪ, *Tārīj as-sīnimā fī Miṣr. al-Ŷuz' al-awwal: min bidāya 1896 ilà ājir 1930* (Maṭbū'āt nādī-s-sīnimā bi-l-Qāhira, El Cairo, 1989, 388 pp. Con ilustraciones).

Este libro es un trabajo concienzudo y metódico, que aúna la riqueza de datos con la claridad de exposición. Revisa el autor la etapa indicada en el título año por año. Años y capítulos se identifican, pues, y en el índice las fechas sustituyen a la habitual mención capítulo y el correspondiente número ordinal. El procedimiento falicita extraordinariamente la consulta de la obra.

Los capítulos/años son de extensión desigual (los hay de un cuarto de página y los hay de 52 páginas, según la actividad). Concluyen siempre en un resumen. Dicho resumen oscila —asimismo según los casos— entre una y 29 líneas, cuyo texto constituye total o parcialmente el enunciado que define los capítulos/años en el índice de materias. Los capítulos largos van subdivididos en apartados; estos apartados llevan un subtítulo que indica el tema central de la información que se expone en ellos.

Tārīj as-sīnimā fī Miṣr se define, en resumen, por la riqueza documental y por la actitud pedagógica. El autor busca, por encima de todo, exactitud y precisión. De ello resulta un salto cualitativo descomunal respecto a todo lo anteriormente hecho sobre el tema, ya que —independientemente de innegables virtudes— la bibliografía asequible hoy por hoy sobre cine egipcio no pasa de ser un conjunto de impresiones y datos válidos y estimulantes, pero asistemáticos (o sólo sistemáticos dentro de la parcialidad; *Regards sur le cinéma égyptien,* de Ives Thoraval, es buen ejemplo).

De entre las novedades que trae *Tārīj as-sīnimā fī Miṣr* quiero destacar dos. La primera es la confirmación de que, entre 1896 y 1909, el cine fue en Egipto actividad extranjera (en las pp. 19, 20, 25-26 y 49 pueden verse reproducciones de noticias de prensa y del programa de una sesión cinematográfica, todo ello en francés; en la pag. 79 una foto de Félix Mesguich, camarógrafo francés, durante su visita al país en 1906 para realizar tomas de vistas). La segunda es la atención que presta al tema de la censura, algo de verdad sin precedente en las historias del cine que conozco. Éstas tratan a lo sumo de algún caso particularmente sonado y con valor de frontera y, por lo común, se interesan más por la censura económica (problemas entre productor y director) que por la moral y política ejercida por organismos estatales.

El apartado iconográfico es espléndido; sólo cabe desear que sucesivas ediciones de la obra se hagan con más medios y que las fotografías puedan reproducirse mejor. Se trata de imágenes inéditas o muy poco conocidas, deslumbrantes a veces y siempre llenas de interés. El estudio de los largometrajes producidos entre 1927 y 1930 va siempre bien ilustrado por el material fotográfico.

Las fichas de los largometrajes de ficción son por lo general muy completas, cosa rara en los trabajos sobre cine árabe. Es otro aspecto en que este libro destaca en relación con obras anteriores.

En resumen: *Tārīj as-sīnimā fī Miṣr* es una obra de consulta imprescindible, insisto.

MARCELINO VILLEGAS

GĀLĪ ŠUKRĪ (ed.), *Naŷīb Maḥfūẓ: ibdā' nuṣf qarn* (Dār aš-šurūq, Beirut-El Cairo, 1989, 264 pp.)

FĀḌIL AL-ASWAD, (ed.), *ar-Raŷul wa-l-qimma, buḥūṯ wa dirāsāt,* primera parte. Prólogo de Samīr Sarḥān (al-Hay'a l-miṣrīya l-'āmma li-l-kitāb, El Cairo, 1989, 771 pp., dos planos).

Estas dos obras son un lujo que podemos disfrutar gracias al Premio Nobel. Se trata de sendos panoramas-antologías que reúnen escritos significativos referentes a la obra de Naŷīb Maḥfūẓ, desde sus comienzos hasta hoy. Por lo general se trata de críticas de periódico o artículos de revista aparecidos en el momento de publicarse las novelas o colecciones de cuentos a que se refieren; aunque no faltan los estudios temáticos y formales basados en diferentes obras ni los exámenes de conjunto.

Ambos libros se limitan a compilar trabajos aparecidos en Egipto y debidos, con una sola excepción (1), a críticos egipcios. Hay en los dos la intención proclamada de proporcionar una historia asistemática, pero representativa, de las distintas tendencias teóricas manifiestas en los estudios literarios del país.

Ni uno ni otro libro son exhaustivos, no obstante. En este aspecto me parece superior el trabajo de Gālī Šukrī, quien, con la tercera parte de las páginas que tiene Fāḍil al-Aswad, logra dar una imagen más precisa y variada de las diversas orientaciones de la crítica que ha suscitado la narrativa de Naŷīb Maḥfūẓ. La razón es que Gālī Šukrī ha optado decidido desde el principio por la selección, mientras que Fāḍil al-Aswad ha acariciado la idea de reproducir el corpus total, proyecto sin duda inviable por las dimensiones. Al desaparecer ha dejado al libro una herencia de vaguedad selectiva y el vacilante modo de ordenación que emplea el compilador no mitiga la impresión de caos que deja la acumulación de opiniones.

Produce especial irritación —creo legítimo generalizar la mía— comprobar que cuatro artículos (2) aparecen en ambos libros. No se me oculta que Gālī Šukrī y Fāḍil al-Aswad han trabajado a toda prisa ni que, aunque es muy probable que estuvieran al tanto de sus respectivos proyectos, es poco probable que se hayan comunicado el contenido de los mismos, pero, a pesar de ello, función suya era elegir lo representativo sin caer en lo obvio. Esas cuatro coincidencias muestran que, por evitar el perjuicio de lo primero, no han sabido sortear lo segundo.

Tras la introducción (fechada simbólicamente el 8 de octubre de 1988), la recopilación de Gālī Šukrī se abre con un artículo de Naŷīb Maḥūẓ «Ittiŷāhī l-ŷadīd wa mustaqbal ar-riwāya». No lleva fecha, pero por el contenido se ve claro que es de

(1) Un artículo del narrador y traductor iraquí Gā'ib Ṭu'ma Firmān (1927). Lo publicó en el n.° 459 de *aṯ-Ṯaqāfa,* en octubre de 1947 (no consta el día; la revista era semanal), cuando hacía sus estudios universitarios en El Cairo. Véase *ar-Raŷul wa-l-qimma,* pp. 65-70. Gā'ib Ṭu'ma Firmān llevó durante cierto tiempo una sección fija de *aṯ-Ṯaqāfa*(«Fī dawā'ir al-adab wa-l-fann») y también colaboró en *ar-Risāla.*

(2) Un comentario sobre *Bidāya wa nihāya* de Anwar al-Ma'adāwī (pp. 47-55 y 75-83 respectivamente); otro de Fāṭima Mūsà sobre *al-Liṣṣ wa-l-kilāb* (pp. 107-110 y 693-697); un estudio de conjunto debido Yaḥyà Ḥaqqī (pp. 155-180 y 127-157), un comentario sobre los cuentos por Šukrī 'Ayyād (pp. 197-201). El segundo y el cuarto llevan un título distinto en cada libro.

mediados de los años sesenta (3). El cuerpo del libro consta de 19 trabajos ordenados a grandes rasgos por cronología. Dieciséis tratan la etapa que va de 1939 a 1967; dos hablan de obras muy recientes *Sabāḥ al-ward* y *Ḥadīṯ as-ṣabāḥ wa-l-masā';* el último se centra en un tema marginal (Nuqqād Naŷīb Maḥfūẓ). Tres artículos están dedicados a la *Ṯulāṯīya* y otros tres a *al-Liṣṣ wa-l-kilāb;* dos artículos, respectivamente, a *Jān al-Jalīlī* y *Mīrāmār;* uno a *'Abaṯ al-aqdār, as-Sarāb, Bidāya wa nihāya* y *as-Sammān wa-l-jarīf.* A la pregunta de por qué ha optado Gālī Šukrī por, dando un salto de 20 años largos, elegir artículos sobre las dos obras recientes que menciono arriba, la respuesta es para mí, sin dudarlo, que porque se trata de lo mejor que Naŷīb Maḥfūẓ ha escrito si no en todo sí en casi todo ese tiempo.

La disposición de los textos es alterna: un estudio de una novela singular/un estudio sobre un tema general. Gālī Šukrī ha preferido las grandes firmas y los textos que hicieron época, su compilación debe parte de su precisión y claridad a ello: secretamente el libro trata de seguir la formación de la personalidad pública y el valor de prestigio de la obra en los estudios que fueron jalones para ello. Aparece, por ejemplo, la crítica de Ṭāhā Ḥusayn sobre *Bayna-l-qaṣrayn,* la que empieza diciendo:

> «Naŷīb Maḥfūẓ ha conseguido con esta novela extraordinaria y fuera de lo común un logro sin precedentes en la narrativa egipcia de este siglo» (p. 51).

Lo más expresivo de la selección de Gālī Šukrī es quizá el contraste entre los textos ligados a la actualidad (críticas de *Jān al-Jalīlī, Bidāya wa nihāya, Bayna-l-qaṣrayn, al-Liṣṣ wal-l-kilāb*) y los escritos desde perspectivas temporales distantes, en especial los posteriores al definitivo asentamiento de la fama del autor (hacia 1959). Considérese a este respecto al artículo de Maḥmud Amīn al-'Ālim «Min *'Abaṯ al-aqdār* ilà *as-Sarāb*» (pp. 19-34), que es de 1964 (4).

El libro compilado por Fāḍil al-Aswad ofrece un total de 54 textos repartidos en seis capítulos. Los textos están en principio dedicados a las obras aparecidas entre 1939 y 1967, aunque no sé si por error figura uno sobre *Ḥaḍrat al-muḥtaram,* que es de 1975 (véanse pp. 402-406). Hay previsto un segundo volumen que reunirá textos sobre las obras apareciddas entre 1968 y hoy.

Dejando de lado las citas y preámbulos explicativos (el del autor de la compilación va fechado en noviembre de 1988), el libro empieza con una entrevista con Naŷīb Maḥfūẓ («Portrait»). Está centrada en dilucidar el papel que la revolución de 1919 tuvo en la formación del escritor y en el papel que tiene en sus obras. No lleva fecha, pero dos líneas de la p. 32 permiten situarla en 1969.

Los seis capítulos que forman el grueso del libro tienen respectivamente 8, 2, 10, 12, 7 y 15 textos. Cada cual lleva un título pero, con excepción de los dos primeros, no veo el carácter específico de los textos incluidos en ellos ni rasgos definidos

---

(3) La defensa de la expresión condensada (p. 16) es indudable apoyo a sus novelas de por entonces; el propugnar el diálogo como forma de interpretar y expresar la vida (id.) anuncia las dialogadas. La defensa del escritor reaccionario sincero frente al escritor socialista insincero (p. 17) aparece en varias entrevistas de esos años.

(4) Se publicó en el número de noviembre de «al-Hilāl» (pp. 51-60) con este otro título: «al-Mi'mār al-fannī fī adab Naŷīb Maḥfūẓ».

que justifiquen la articulación. Tampoco hay, por otra parte, diferencia alguna entre las obras a que se refieren, obras que son, de capítulo en capítulo exactamente las mismas.

El capítulo primero («al-Kitābāt al-ūlà») reúne textos anteriores a 1950; el segundo, «Bawwābatān li-'ālam Naŷīb Maḥfūẓ ar-riwā'ī», dos balances hechos en los años 60 con orientación próxima a la requistoria o el ajuste de cuentas. Los otros cuatro capítulos son, como ya he dicho, cajones de sastre que querrían definirse por las nociones enunciadas en sus títulos pero que no lo consiguen. Esos títulos son: 3.º: «al-Mīraṯ at-taqlīdī/al-muḥāfiẓūn/al-al-ajlāqīyūn/al-tārījīyūn»; 4.º: «at-Ta'ṯīrīya»; 5.º: «Waqafāt»; 6.º: «aš-Šaklīya l-ŷamālīya, at-taḥlīlīya wa-l-ḥaḍārīya». El capítulo quinto contiene una de las joyas de esta compilación (otra son los dos planos de El Cairo que la cierran), el artículo «al-Qāhira bayna-l-ḥaqīqa wa-l-jayāl fī Ṯulāṯīya Naŷīb Maḥfūẓ», de Ŷamāl al-Gīṭānī (pp. 483-496).

La mayor virtud de *ar-Raŷul wa-l-qimma* es que pone al alcance del lector una serie de trabajos desperdigados en multitud de publicaciones, asequibles e inasequibles. La comodidad y las revelaciones que surgen a veces de la contigüidad compensan de sobra el escaso interés del trabajo de ordenación.

Ambos libros comparten un defecto de procedimiento: no citar o citar de manera vaga o inexacta las publicaciones donde originariamente aparecieron los textos que reproducen. Cuando remiten a alguna fuente lo hacen siempre a la última donde se imprimió el texto y si en ella figura alguna mención del lugar o lugares donde había aparecido previamente la reproducen. Este defecto es sistemático en el libro de Gālī Šukrī e intermitente en el de Fāḍil al-Aswad. Que sólo ha recurrido a la fuente original cuando no tenía otro remedio es evidente en los datos que da al reproducir la crítica que L. 'Awaḍ publicó sobre *aṭ-Ṭarīq* a raíz de su aparición y asimismo en que sólo unas pocas críticas nunca reproducidas antes llevan los datos pertinentes a pie de página (5). Me parece como mínimo una facilidad este modo de proceder. Desde luego, reduce el valor documental de los dos libros.

Otras observaciones de tipo mecánico que cabe hacer es que el libro de Gālī Šukrī está mejor impreso y encuadernado que el de Fāḍil al-Aswad y que por tanto resulta más fácil de manejar y más agradable de leer.

ar-Raŷul wa-l-qimma lleva un índice alfabético de autores (pp. 763-764) sin mención de páginas, cosa que le hace virtualmente inútil.

Todos estos defectos de organización, selección y disposición inducen a considerar ambos volúmenes aportaciones de circunstancias y nada definitivas. Sin que ello impida que por otro lado resulten inapreciables.

MARCELINO VILLEGAS

---

(5) Son las que Sayyib Quṭb dedicó a *Kifāḥ Ṭība* y *al-Qāhira al-ŷadīda* y la de Ṯarwat Abāẓa a *Zuqāq al-Midaqq* (véanse pp. 49-55, 57-64 y 71-73).

ACTIVIDADES DE LA DIVISIÓN DE ÁRABE DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE (1989)

Por
MÍKEL DE EPALZA

El Dr. Míkel de Epalza, Catedrático

En el Boletín Oficial del Estado del 27-11-1989 se recoge el nombramiento del Dr. Epalza como Catedrático de Estudios Árabes e Islámicos, con la especificidad de Historia del Islam (Islamología), dentro del Programa de Investigación PROPIO del Ministerio de Educación y Ciencia.

Profesores contratados

Han sido nombrados profesores contratados para impartir enseñanzas de árabe el Dr. José Valdivia Valor, Rocío Lledó Carrascosa y Muhammad Hani Al-Arian.

Memoria de licenciatura de Ovidio Carbonell

El 6 de noviembre de 1989 el licenciado en Filología Inglesa y ex-alumno de árabe, Ovidio Carbonell Cortés, presentó su memoria de licenciatura sobre «La España mora en la literatura romántica inglesa». El Tribunal, presidido por la Dra. María Jesús Rubiera Mata, Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos, le concedió la máxima calificación.

Participación en comisiones de tesis doctorales

Dr. Míkel de Epalza en la tesis de D. Gregorio Sánchez Doncel «Presencia de España en Orán (1509-1792)» (Departamento de Historia Moderna, Universidad de Alicante, 02-06-1989).

Dr. Marcelino Villegas en la tesis de Dña. María Luisa Prieto «La obra narrativa de Yabra Ibn Yabra» (Departamento de Árabe e Islam, Universidad Autónoma de Madrid, 06-10-1989).

Becarios de investigación

Han sido concedidas las siguientes becas de investigación a licenciados relacionados con la División: Eneida García Garijo sobre música hispano-árabe (bajo la dirección de la Dra. Rubiera), Llùcia Martí Pascual sobre relaciones entre literatura árabe y literatura catalana (bajo la co-dirección de la Dr. Rubiera y del Dr. Alemany, de la División de Filología Catalana) y Magdalena Martínez Almira sobre el tiempo en el derecho musulmán (bajo la co-dirección del Dr. Epalza y del Dr. Bermúdez, del Departamento de Historia del Derecho).

Becas de viaje

Han obtenido ayudas de viaje del Instituto de Cooperación para el Mundo Árabe: el Dr. Marcelino Villegas, a Egipto, para diversas investigaciones sobre Naguib Mahfuz y otros literatos árabes modernos; Marisol Cabello, a Egipto y a Jordania, para investigaciones relacionadas con su tesis doctoral sobre Shawqui y la enseñanza del árabe; Rocío Lledó, a Siria, para estudiar la metodología de la enseñanza del árabe.

El Instituto Bourguiba de Lenguas concedió becas de verano a Isabel González Abuja, María del Carmen de Castro y José María García García, para seguir cursos de árabe.

Conferencias de la división de Estudios Árabes e Islámicos

En el Máster de «Estudios Euro-Árabes»:

- Excmo. Sr. Slimane-Mustafa Zbiss, Director-Fundador del Centro de Estudios Hispano-Andalusíes de Túnez, sobre «Restos hispánicos en Túnez» (02-02-1989).
- Dr. H. Safar, Director del Departamento de Árabe de la Universidad de Mons de Bélgica, sobre «Los Estudios Árabes en la Universidad de Mons» y sobre «Emigrantes magrebíes en Bélgica» (10-05-1989).
- Dra. Gabriela Pasqualini, del Departamento de Historia Política de la Universidad de Perugia, sobre «Irán, antes y después de Jomeini» (10-06-1989).
- Dr. José Corral Jam, de la Escuela Superior de Arquitectura de Madrid y la Universidad Euro-Árabe de Granada, sobre «Realidad y proyectos de la Universidad Euro-Árabe» (21-11-1989).

Congreso internacional «Ibn-Al-Abbar i el seu temps»

En el marco de las conmemoraciones del 750 Aniversario de la conquista de la ciudad de Valencia por Jaime I, fue organizado científicamente por el Dr. Epalza (ver noticia aparte).

Comisario de la exposición «750 Aniversari. Una civilització trencada: L'Islam valencià»

El Dr. Epalza ha sido nombrado por la Generalitat Valenciana comisario de una

exposición que recordara la civilización árabe en el actual País Valencià, exposición que realizó con el Sr. Edelmiro Galdón, del Servicio de Exposiciones de la Conselleria de Cultura, Educació i Ciència y los investigadores del Departamento de árabe Francisco Franco y Ovidio Carbonell. La exposición inició su recorrido por diversas ciudades de la Comunidad Valenciana en abril (Alcoi, Denia, Alicante, Peñíscola, Valencia, Alzira...). Un catálogo ilustrado recoge lo principal de los 62 paneles de que constaba exposición.

Congreso Internacional «Las Ràpites a Al-Andalus»

Organizado científicamente por el Dr. Epalza, se celebró los días 8, 9 y 10 de septiembre en Sant Carles de La Ràpita (provincia de Tarragona) (ver noticia aparte).

Programa Internacional «Erasmus»

En el marco de este Programa Universitario Europeo, viajó a Nápoles la Dra. Rubiera (abril 1989) y a Montpellier y Toulouse el Dr. Epalza y Luis Bernabé Pons (junio 1989). También vinieron a Alicante los profesores H. Safar, de la Universidad de Mons, Salvatore Bono y Gabriela Pasqualini, de la Universidad de Perugia, y tienen previstas sendas visitas los profesores Edgard Weber, de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, y Clelia Sarnelli, de la Universidad de Nápoles.

V Curso de Cultura Medieval, en Daroca

El Dr. Epalza pronunció una conferencia sobre «Milagros y maravillas de musulmanes aragoneses» en el curso «Milagros y maravillas en la Edad Media y el Renacimiento», organizado por el Instituto de Estudios Darocenses, de la Institución «Fernando el Católico» de Zaragoza (05/08-07-1989).

Curso en la Universidad de Verano de León

La Dra. Rubiera impartió una conferencia en el Curso de Verano «Liturgia y ceremonial regio en el arte hispano-medieval», organizado por la Universidad de León entre el 11 y el 14 de julio, sobre «El espacio litúrgico en la arquitectura hispano-árabe».

Curso en la XXI Universitat Catalana d'Estiu

En Prada de Conflent, en el departamento francés de Pyrénées-Orientales, el Dr. Míkel de Epalza impartió un curso sobre «Els àrabs i la història de Catalunya», del 17 al 26 de agosto.

Participación a congresos científicos

Dres. Epalza y Villegas, en VII Encuentro Universitario Hispano-Tunecino (Túnez, 03/10-02-1989).

Dres. Epalza, Rubiera y Villegas, L.F. Bernabé y L. Martín, en Congrés Internacional «Ibn-Al-Abbar i el seu temps» (Onda, 22/26-02-1989) (ver noticia aparte).

Dr. Epalza y L.F. Bernabé, en I Congrés d'Història d'Alcanar (Alcanar, 24/26-02-1989) (ver noticia aparte).

Dra. Rubiera, en VII Jornadas de Historia. La Religiosidad de las mujeres en la Edad Media Hispana (Madrid, 9/10-03-1989).

Dr. Epalza y L.F. Bernabé, en IV Symposium International d'Etudes Morisques (Zaghouan-Túnez, 15/19-03-1989).

Dres. Epalza y Rubiera y L. Martín, en XIV Col.loqui General de la Societat d'Onomàstica. IIn. d'Onomàstica Valenciana (Alicante, 13/15-04-1989).

Dr. Epalza, en reunión del Programa Internacional «El Agua y los Hombres en el Mediterráneo y el Mar Negro» (Aix-en-Provence, 18-06-1989).

Dr. Epalza y Francisco Franco Sánchez, en el I Congrès de les Ràpites a Al-Andalus (Sant Carles de la Ràpita, 07/10-10-1989) (ver noticia aparte).

Dra. Rubiera, en III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Salamanca, 3/6-10-1989).

Dr. Epalza, en Simposio Internacional «El Cid en el Valle del Jalón» (Ateca-Calatayud, 7/10-10-1989).

Dr. Valdivia, en la Asamblea General de la Asociación Española de Orientalistas (Salamanca, 12/13-10-1989).

Dr. Epalza, en Symposium International «Perception de la Méditerranée à travers les cartes et les récits de voyageurs» (Túnez, 26/28-10-1989).

Dr. Villegas y F. Franco Sánchez, en II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas «Historia, Ciencia y Sociedad» (Granada, 6/11-11-1989).

Dra. Rubiera, en Congreso Internacional sobre poesía estrófica árabe y hebrea y sus paralelos romances (Madrid, 11/15-12-1989.

Dr. Epalza, en Col.loqui del Mil.lenai de Catalunya (Barcelona, 12/15-12-1989).

Presentación de «La Taifa de Denia»

El 27 de marzo se presentó en Denia la segunda edición del libro «La Taifa de Denia», de María Jesús Rubiera, editado por el Ayuntamiento de Denia y el Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert» de Alicante. Una traducción al catalán está en preparación con la colaboración económica del Ayuntamiento de Denia.

Fundación del Boletín «Aljamía»

El Dr. Míkel de Epalza, como subdirector, y Luis Fernando Bernabé, como miembro del Comité de Redacción, han colaborado con diversos profesores del Departamento de Filología Románica de la Universidad de Oviedo en la fundación del Boletín de Información Bibliográfico «Aljamía (Mudéjares-Moriscos-Textos Aljamiados-Filología arabo-románica)» (ver Sección Bibliográfica).

Fundación de la revista «Dirasat Andalusiyya»

El profesor Djomaa Cheikha, de la Facultad de Letras de la Universidad de Túnez, ha fundado la primera revista académica en árabe especializada en Al-Andalus, siendo el Dr. Epalza uno de los cuatro miembros del Comité Consultivo de la revista.

TESIS DOCTORAL SOBRE LA ESCUELA DE LECTURAS CORÁNICAS, DE DENIA

Por
WILHELMINA T.F. WAGNER DE AL-GANABI

Al final del año lectivo de 1987/1988 se presentó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada la tesis de doctorado titulada: *La escuela coránica de Denia: ABŪ ʿAMR ʿUṮMĀN B. SAʿĪD AD-DĀNĪ: figura, obra formativa y obra escrita.*

Esta tesis había sido elaborada bajo la dirección de los Dres. Jacinto BOSCH VILÁ —qepd—, Míkel de EPALZA FERRER y Amador DÍAZ GARCÍA, siendo la ponente Wilhelmina T.F. WAGNER de AL-GANABI.

Como miembros del Tribunal actuaron:

- Dr. José M.ª FÓRNEAS BESTEIRO (Universidad de Granada),
- Dr. Juan VERNET GINÉS (Universidad Central de Barcelona),
- Dr. Álvaro GALMÉS DE FUENTES (Universidad Complutense de Madrid),
- Dr. Camilo ÁLVAREZ de MORALES y RUIZ MATAS (C.S.I.C. de Granada),
- y Dr. Emilio de SANTIAGO SIMÓN (Universidad de Granada).

Los miembros de dicho Tribunal consideraron que el estudio merecía la máxima calificación.

Constituye un estudio filológico, por lo tanto contiene los dos aspectos: el enfoque histórico y el enfoque literario-lingüístico. Estudia una magna figura de la cultura andalusí, profesor y autor del siglo XI, de origen cordobés, pero que adoptó el patronímico de su patria de adopción —donde vivió los últimos y más fructíferos años de su vida (concretamente 27 años)—, y donde encontró la constelación y el ambiente propicios para realizar su gigantesca labor —de una envergadura insospechada hoy día en su patria—.

Para la elaboración de este estudio se ha podido consultar un amplio material paleográfico. Ejemplares manuscritos de obras de este ilustrísimo deniense se en-

cuentran esparcidos por todas las bibliotecas de cualquier rincón del mundo musulmán, y en las antiguas bibliotecas del mundo no islámico.

La memoria de tesis, básicamente, se divide en cuatro partes:

1) Una introducción a las ciencias coránicas y su papel generador para las ciencias filológicas y las otras ciencias.
2.a) La figura del Deniense.
2.b) La Escuela Coránica de Denia (o, si se quiere, la Academia Coránica de Denia).
3) Obra escrita y su transmisión a través de los miembros de las diferentes generaciones de la Escuela Coránica de Denia.

Denia, como capital del Reino de Taifa de Denia, desde los comienzos del desmembramiento del califato de Córdoba, era un centro cultural, y cada vez con más envergadura —como se ha demostrado a lo largo de este estudio— que absorbía una gran parte del movimiento centrífugo de eruditos de la antigua capital califal, movimiento de constante intercambio cultural.

Servicio de Publicaciones. Universidad de Granada. I.S.B.N. 84-338-0749-8.

CONGRESO SOBRE *AVENIDAS FLUVIALES E INUNDACIONES EN LA CUENCA DEL MEDITERRÁNEO,* MURCIA-ALICANTE, 11-14 DE MAYO DE 1988

Por
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ

Entre los días 11 y 14 de mayo de 1988 y en las ciudades de Murcia y Alicante se celebró la reunión científica internacional sobre *Avenidas fluviales e inundaciones en la cuenca del Mediterráneo,* bajo los auspicios del European Centre for Research and Documentation in Social Sciences del Centro de Viena (cuyo representante de España es Míkel de Epalza), con el patrocinio de la C.A.M., de la Secretaría del Estado de Universidades e Investigación y la Conserjería de Política Territorial y Obras Públicas de la Comunidad Autónoma de Murcia, y bajo la organización del Instituto de Geografía de la Universidad de Alicante. El coloquio quedaba encuadrado en el marco de la aportación del Instituto de Geografía de la Universidad de Alicante al Proyecto Internacional *L'eau et les hommes dans les pays de la Méditerranée et la mer Noire.* Las diferentes aportaciones se articularon en torno a seis ponencias: «Causas climáticas de las riadas», «Ríos y ramblas mediterráneos», «Llanos de inundación», «Grandes avenidas e inundaciones históricas», «Prevención y control de avenidas» y «Leyes y otras normas en torno a crecidas fluviales».

Dejando aparte los interesantísimos debates geográficos y dentro de nuestro marco de interés histórico, hemos de reseñar la cuarta ponencia, la centrada en las «Grandes avenidas e inundaciones históricas», en cuyas comunicaciones se analizó su diferente incidencia a lo largo del tiempo. Entre las comunicaciones englobadas dentro de esta ponencia hay que citar, por tratar de tema árabe, la de Robert Pocklington *«Observaciones sobre el aprovechamiento del agua torrencial para la agricultura en Murcia y Lorca durante la época árabe»* centrada en las noticias de las fuentes árabes, que hablan de un sistema de laminar avenidas por medio de las acequias, usado por los musulmanes murcianos y lorquinos; éstos aprovechaban y redistribuían así el limo arrastrado en las avenidas, el cual se depositaba en las tierras de labor,

produciendo como resultado una gran fertilidad. El estudio de Abdel Hakim El Gafsi sobre *«Crues, inondations et contrôle de l'eau dans quelques villages moriscos andalous de Tunisie»,* en que se describen los métodos usados por los moriscos expulsados de la Península Ibérica en el valle del río Medjerda, en Túnez, para el control del agua, tanto de uso corriente, como de avenidas. Finalmente hay que reseñar el estudio de Francisco Franco Sánchez *«Noticias de época islámica sobre inundaciones fluviales en el Baix Vinalopó y en la Vega Baja del Segura»,* en el que se analizan dos hechos transmitidos por las fuentes árabes y la presencia de una torre-atalaya en la muralla de Orihuela que remiten a crecidas de los ríos Segura y Vinalopó en el período islámico.

Las Actas de la Reunión ya han sido publicadas: *Avenidas fluviales e inundaciones en la cuenca del Mediterráneo,* Murcia, ed. Instituto Universitario de Geografía de la Universidad de Alicante/C.A.M., 1989, estando los artículos mencionados en las pp. 375-394, 395-401 y 403-413.

CONGRÉS INTERNACIONAL IBN AL-ABBĀR I EL SEU TEMPS (ONDA)

Por
LUIS FERNANDO BERNABÉ PONS

Del 20 al 22 de febrer de 1989 es va celebrar a Onda (Castelló) un Congrés Internacional sobre la figura del escriptor i historiador andalusí Ibn-Al-Abbār, organitzat científicament per la Divisió Departamental d'Estudis Árabs i Islámics de la Universitat d'Alacant i patrocinat per la Conselleria de Cultura de la Generalitat Valenciana (dins dels actes del 750 aniversari), Diputació de Castelló, Ajuntament d'Onda, Caja Rural de Onda i el programa interministerial «Al-Andalus-92».

Nascut a València al segle XIII, Ibn-Al-Abbār va ser un testimoni important de la caiguda de València a mans de Jaume I, que va reflectir en un famós poema. Les seues obres historiogràfiques, escrites durant el seu exili de Tunis, donen notícia d'esdeveniments i personatges andalusins destacats i que per la seua importància mereixien ser recordats.

Van intervenir en la sessió inaugural del congrés el secretari d'aquest, Jesús Huguet, l'Il.lm Sr. alcalde d'Onda, l'Exm. Sr. Ambaixador de Tunis —que en la seua intervenció en àrab va glossar la importància del Congrés com una eina d'unió cultural hispano-àrab—, i el M. Hon. Sr. President de la Generalitat Valenciana, Joan Lerma, que va remarcar el fet d'estudiar el nostre passat àrab i va declarar oficialment inaugurat el Congrés.

La ponència inaugural fou pronunciada per la Dra. M.ª Jesús Rubiera Mata, Catedràtica d'Estudis Àrabs i Islàmics de la Universitat d'Alacant, que, sota el títol «Ibn-Al-Abbār i el seu temps» va emmarcar la figura del polígraf andalusí en el temps agitat que li va tocar viure, donant les coordenades exactes de la seua trajectòria vital i intel.lectual.

Les següents comunicacions van tenir lloc per la vesprada a l'església medieval de Santa Margarita i totes seguien la mateixa orientació consistent a extraure i analit-

zar diferents temes al llarg de les obres bio-bliogràfiques d'Ibn-Al-Abbār. Foren pronunciades tres comunicacions en aquest sentit. «Familias andalusíes en la *Hulla* de Ibn-Al-Abbār», per la Dra. Manuela Marín, «Las lecturas coránicas en Al-Andalus (ss. V/XI-VII/XIII) a través de la *Takmiḷa* de Ibn-Al-Abbār», per Francisco Rodríguez Maña i «Obras y transmisiones de Ḥadīṯ (ss. V/XI-VII/XIII) de la *Takmila* de Ibn-Al-Abbār», per la Dra. M.ª Isabel Fierro, tots tres membres del C.S.I.C. de Madrid.

El dia següent va tenir lloc la ponència del Dr. Muhammad Bencherifa, de la Universitat de Rabat (Marroc), sota el títol «ʿAlaqa Ibn-Al-Abbār bisayyid Abī Zayd» (La relació entre Ibn-Al-Abbār i el governador Abū-Zayd), que va tractar sobre las relacions politiques a l'època d'Ibn-Al-Abbār. Després d'una petita pausa, el Dr. Djomaa Cheikha, de la Universitat de Tunis, va parlar sobre la poesia d'Ibn-Al-Abbār amb la seua ponència «Al-qīma al-watāʿiqiyya fī dīwān Ibn-Al-Abbār» (El valor documental dins l'obra poètica d'Ibn-Al-Abbār). Va tancar la sessió del matí el Dr. Abdel-Hakim el-Gafsi, del Centre d'Etudes Hispano-Andalouses (Tunis), amb una ponència que portava el títol de «Tunis à l'époque d'Ibn-Al-Abbar: Une active princesse hispanique et les cimetières tunisois».

Per la vesprada van intervenir, en primer lloc, Muhammad Meouak de la Universitat de Lyon, que es va centrar en una obra concreta d'Ibn-Al-Abbar amb la seua ponència «La *Hullat al-Siyarā* d'Ibn-Al-Abbar: sources et données historiques». Després el Dr. Rached Limam de la Universitat de Tunis en un pla més general va parlar d'aspectes històrics i socio-polítics de l'exili tunisenc en la seua ponència «Ibn-Al-Abbār wa-ʿasrū-hu fī Tūnis» (Ibn-Al-Abbār i el seu temps a Tunis).

El darrer dia del Congrés les ponències van començar amb dues aplicacions pràctiques en l'estudi de les obres d'Ibn-Al-Abbār fent una selecció d'uns personatges determinats i així demostrar l'actualitat i l'interés científic del polígraf hispano-àrab: Luis F. Bernabé Pons amb «Personajes de Elche en las obras de Ibn-Al-Abbār» i Llúcia Martín amb «Personatges d'Onda biografiats per Ibn-Al-Abbār», tots dos de la Universitat d'Alacant. Va tancar la primera part de la sessió el Dr. Slimane-Mustafa Zbiss del Centre d'Etudes Hispano-Andalouses (Tunis), amb la ponència «Ibn-Al-Abbār et Ibn-Amīra d'Alzira», que va assenyalar el paral.lel entre la vida i obra d'ambdós escriptors andalusins.

Les darreres ponències del matí estigueren a càrrec de la Dra. M.ª Luisa Ávila, de la Escuela de Estudios Árabes del C.S.I.C. de Granada, que va parlar d'una de les fonts de les obres d'Ibn-Al-Abbār amb la seua comunicació «Ibn Ḥārit, fuente de Ibn-Al-Abbār» i el Dr. Luis Molina, de la mateixa Escuela de Estudios Árabes, que va tractar d'Ibn-Al-Abbār com a font d'estudis històrics posteriors amb la seua intervenció «Ibn-Al-Abbār, fuente para la historia de Al-Andalus».

Les ponències finals tingeren lloc per la vesprada i foren pronunciades pel Dr. Míkel de Epalza, de la Divisió Departamental d'Estudis Àrabs i Islàmics de la Universitat d'Alacant, que va parlar del paper primordial d'Ibn-Al-Abbār com historiador d'Al-Andalus en la seua ponència «La pèrdua de València i altres pèrdues d'Al-Andalus segons Ibn-Al-Abbār».

La darrera comunicació portava el títol «Política de Jaime I en relación con la población musulmana en los años de la conquista del Reino de Valencia» i va ser pronunciada per Vicent García Edo. Hi va tractar el tema de la conquesta des del punt de vista cristià.

Al voltant del Congrés es van desenvolupar una sèrie d'activitats extra-acadèmiques relacionades amb el tema central: exposicions bibliogràfiques, visita al castell d'Onda, etc.

Les ponències en llengua àrab van ser traduïdes de forma simultània pel Dr. Marcelino Villegas, de la Divisió Departamental d'Estudis Àrabs i Islàmics de la Universitat d'Alacant, treball que fou destacat i lloat per tots els congressistes assitents.

Va tancar el Congrés la lectura de les conclusions per part de la Dra. Rubiera, en les quals es valorava positivament el treball portat a terme i s'encoratjava a les institucions i als investigadors a realitzar en properes ocasions activitats com la que ara finalitzava. A l'acte de cloenda van intervenir el secretari del Congrés, l'Il.lm. Sr. Alcalde d'Onda i el Sr. Director General del Patrimoni Cultural, Enric Cunyat, que va declarar oficialment clausurat el Congrés.

Les actes d'aquest congrés seran publicades per la Conselleria d'Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana.

I CONGRÉS D'HISTORIA D'ALCANAR. 750 ANIVERSARI DE LA CARTA POBLA (1239-1989)

Por
LUIS FERNANDO BERNABÉ PONS

Se celebró durante los días 24, 25 y 26 de febrero de 1989, en el marco de la conmemoración de su Carta Puebla, el Primer Congreso de Historia de Alcanar (Tarragona). Se presentaron numerosas comunicaciones en torno a diversos temas, articuladas alrededor de unas ponencias principales. La primera de ellas (que inauguraba a su vez el Congreso) fue llevada a cabo por el Dr. Josep M.ª Font i Rius, profesor emérito de la Universidad de Barcelona, y versó sobre la historia medieval de la zona del Montsià. Al día siguiente, el Dr. Josep Trenchs Odena, Catedrático de la Universidad de Valencia, y la Dra. M.ª José Carbonell Boria se centraron sobre la Carta Puebla con su ponencia: «Una data histórica: Alcanar 1239». El mismo día por la tarde, tuvo lugar la ponencia del Dr. Míkel de Epalza, Catedrático de la Universidad de Alicante, y Luis F. Bernabé Pons, sobre «Alcanar a època àrab. 500 anys de presència islàmica», en la que se reflexionaba sobre la historia árabe de toda la zona de la que Alcanar forma parte integrante.

Seguido por un numeroso público, el congreso desarrolló con éxito todas las ponencias y comunicaciones previstas, que abarcaban una amplísima gama de materias en torno a las condiciones históricas, geográficas y sociales de Alcanar.

IV SYMPOSIUM INTERNATIONAL D'ETUDES MORISQUES

Por
LUIS FERNANDO BERNABÉ PONS

Del 15 al 19 de marzo de 1989 tuvo lugar en Túnez el IV Congreso Internacional de Estudios Moriscos organizado por el Centre d'Etudes et de Rechercher Ottomanes-Morisques de Documentation et d'Information (CEROMDI), dirigido por el profesor Abdeljelil Temimi.

El apretado programa del Congreso se inició con la inauguración en un solemne acto de la Biblioteca del CEROMDI y la presentación del plan de las futuras instalaciones, todo ello en la ciudad de Zaghouan. En el acto intervinieron el Ministro de Cultura en Túnez, el profesor Habib Boulares; el Gobernador de Zaghouan, Sr. Daoud Ma'yiz; el Dr. Míkel de Epalza, de la Universidad de Alicante y el Prof. Temimi, como fundador y director del CEROMDI.

Por la tarde dieron comienzo las sesiones científicas en Túnez. En ellas los congresistas, venidos de diversas partes de África, América y Europa, desarrollaron con sus intervenciones los temas propuestos para el presente congreso:

- Los oficios de los moriscos.
- La vida religiosa de los moricos.
- La problemática occidental y árabo-musulmana de la historia morisca.

Debido al gran número de ponencias presentadas, todos los días fueron densos en intervenciones y coloquios. En ellos se volvió a incidir en temas que continúan siendo del máximo interés en el campo morisco. Así, hubo numerosas intervenciones en torno a la literatura aljamiado-morisca a cargo de especialistas del tema (A. GALMÉS DE FUENTES, A. VESPERTINO, O. HEGYI...), que profundizaron sobre diversos temas todavía no muy bien conocidos en este campo; la relación de estos moriscos con la literatura española (M.ª T. NARVÁEZ, F. ZMANTAR...); las vicisitudes y huellas de los moriscos en sus países de emigración (A. TEMIMI, J. CHEIKHA,

CH. DE LA VERONNE...); las particularidades de su vivencia religiosa (C. LOPEZ MORILLAS, G. WIEGERS...); los diversos oficios por ellos desempeñados (M. BIRRIEL, A. GAFSI, A. SAADAOUI...).

Durante la celebración del Congreso, la embajada de España en Túnez y el Centro Cultural Español ofrecieron un homenaje al profesor Álvaro Galmés de Fuentes, cuya figura fue glosada por el Sr. embajador de España en Túnez y por el prof. Antonio Vespertino, de la Universidad de Oviedo. El Dr. Galmés de Fuentes pronunció una conferencia sobre la influencia de la literatura árabe en las literaturas románicas.

Por parte de la División Departamental de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante participaron el Dr. Míkel de Epalza, vicepresidente del Comité Internacional de Estudios Moriscos, que presidió varias sesiones científicas, y Luis F. Bernabé Pons, que presentó, junto con José J. Martínez, una comunicación sobre el problema religioso en el estado de lengua de los manuscritos moriscos.

ENCUENTRO DE REVISTAS EUROPEAS DE ARABISMO

Por
MÍKEL DE EPALZA

El 18 de abril de 1989, se reunieron en la Universidad de Aix-en-Provence (Francia) los representantes de tres revistas científicas europeas de estudios árabes: Pierre-Robert Baduel, por la REVUE DU MONDE MUSULMAN ET DE LA MÉDITERRANÉE (Aix-en-Provence), Salvatore Bono, por ÁFRICA (Roma) y Míkel de Epalza, por SHARQ AL-ANDALUS. ESTUDIOS ÁRABES (Alicante). El 17 habían presentado las tres revistas en Toulon, en una mesa redonda con otras revistas con vocación internacional mediterránea (SUD, de literatura; AQUO D'AQUI, provenzalista y lenguadociana), con un debate muy animado sobre el papel de las revistas culturales frente a los libros, las revistas de información general y la prensa diaria, escrita, oral y televisiva.

El día 18, se efectuó la presentación de las revistas ÁFRICA y SHARQ AL-ANDALUS, en la librería «Vents du Sud» de Aix-en-Provence, ante un público de unas 50 personas, en su mayoría profesores e investigadores de las Facultades de Letras y Derecho y del Centro de Investigación Maison de la Méditerranée, de la Universidad de Provenza.

El Dr. Epalza presentó a SHARQ AL-ANDALUS y a sus publicaciones periódicas asociadas (ARABISMO ALICANTINO, de información regional; ALJAMIA, con Oviedo, para bibliografía arábigo-románica; AL-MASAQ, de Leeds, para el mundo anglosajón, sobre relaciones interculturales árabe-mediterráneas; DIRASAT ANDALUSIYYA, de Túnez, para textos en árabe sobre Al-Andalus). También presentó a revistas científicas en las que profesores de Alicante están en los consejos de redacción: AL-QANTARA (Madrid, Dra. Rubiera), AWRAQ (Madrid, Dres. Epalza y Villegas), BOLETÍN DE ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE ORIENTALISTAS (Madrid, Dra. Rubiera), ISLAMOCHRISTIANA (Roma, Dr. Epalza). También presentó a otras revistas científicas españolas de estudios árabes e islámicos: MISCELÁNEA DE ESTUDIOS ÁRABES, CUADERNOS DE LA ALHAMBRA, CUADERNOS DE HISTORIA DEL IS-

LAM, ANDALUCÍA ISLÁMICA (Granada), REVISTA DEL INSTITUTO EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS (Madrid), encuadrándolas todas ellas en el marco de los estudios árabes en España. También presentó otras publicaciones arabísticas de la Universidad de Alicante (libros, congresos, misceláneas, bibliografías).

Finalmente, y por acuerdo previo con los Dres. Baduel y Bono, introdujo el tema de un actual y futuro «espacio europeo» de las revistas de estudios árabes e islámicos.

El largo y animadísimo debate que siguió puso de relieve, aparte de los problemas comunes a estas publicaciones científicas minoritarias y sólo parcialmente comercializadas, algunas necesidades nuevas de colaboración, a nivel europeo, además de las deseables colaboraciones con revistas árabes:

1.°) Reuniones regulares de directores de las 15 o 20 revistas europeo-occidentales de estudios árabes, para programar colaboraciones.

2.°) Superar la actual colaboración internacional de meros intercambios de publicaciones o participación de investigadores de otros países, con una programación de números especializados en algunos temas, mayor especialización de cada revista y presentaciones bibliográficas mutuas.

3.°) Preparar la publicación de una revista de estudios árabes a nivel europeo.

4.°) Equilibrar con resúmenes en otras lenguas la necesaria utilización de las lenguas propias europeas.

Las aportaciones italiana, francesa y española coincidieron, programáticamente, en que la investigación de nuestras revistas no tiene sólo que considerar los estudios árabes e islámicos como temas de investigación en sí, en su alejamiento oriental geográfico y social, sino también como parte de los estudios europeos sobre la propia Europa (su pasado árabe, sus poblaciones árabe-islámicas actuales, sus relaciones históricas y presentes bilaterales con el mundo árabe-islámico, etc.). La constitución de una red de esos estudios, a nivel de los 12 países del MCE, en los que los investigadores, los recursos bibliográficos, los profesores y los estudiantes no se sientan extranjeros y sí colaboradores complementarios en una tarea plural, puede ser una de las tareas prioritarias de estas revistas científicas.

I CONGRÉS DE LES RÀPITES DE L'ESTAT ESPANYOL, SANT CARLES DE LA RÀPITA (TARRAGONA), 7 AL 10 DE SEPTIEMBRE DE 1989

Por
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ

Entre los días 7 y 10 de septiembre de 1989 se celebró en Sant Carles de la Ràpita el *I Congrés de les Ràpites de l'Estat Espanyol.* Organizado por el Grup de Recerca ARRELS y el Ayuntamiento de Sant Carles de La Ràpita y la División de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, siendo Director del Congreso Francesc Carles i Guàrdia y Director Académico el Dr. Míkel de Epalza. La finalidad del Congreso era, por un lado, profundizar en el conocimiento de este fenómeno religioso-islámico, mientras que, paralelamente al mismo, tuvo lugar el hermanamiento de las poblaciones que actualmente llevan este topónimo alusivo a su origen islámico: La Ràpita (de Sant Carles, Tarragona; de Vallfogona de Balaguer, Lleida; de Santa Margarita i els Monjos, Barcelona), La Rábita (San José, Alcalá la Real, Jaén; de Albuñol, Granada), Sa Ràpita (de Campos, Mallorca), y de La Rábida (Palos de la Frontera, Huelva).

Gentilmente acogidos por la población de Sant Carles de la Ràpita, dieron comienzo los actos el jueves 7 de septiembre, con la inauguración a las 18'45 de la Exposición *«Una civilització trencada: L'Islam valencià»,* cedida por la Generalitat Valenciana, para después pasar a la Apertura Oficial del Congreso en el Salón de Actos del Ayuntamiento. El acontecimiento fue presidido por el Conseller de Cultura de la Generalitat de Catalunya Ilmo. Sr. Joan Guitart i Agell, el Sr. Alcalde de Sant Carles y los organizadores del Congreso, y tras el mismo se dio lectura a la Ponencia Inaugural del Director Académico del Congreso, el Dr. Míkel de Epalza (de la Universidad de Alicante) sobre *«Les Ràpites a l'Islam de la Península d'Al-Andalus»;* en ella se analizó el significado religioso e islamológico del término, aplicándolo a los casos conocidos en Al-Andalus. Seguidamente el Ayuntamiento de la localidad ofreció un cóctel de bienvenida a los alcaldes de las poblaciones hermanadas, ponentes y congresistas.

El viernes 8 de septiembre, las sesiones científicas dieron comienzo con la lectura de la ponencia de la Dra. Manuela Marín (del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid) sobre los *«Orígenes y desarrollo del Ribat en Al-Andalus»,* en la que se recogían y analizaban una serie de valiosas noticias de las fuentes árabes, que ayudan a comprender el comportamiento de los musulmanes que acudían a las rábitas andalusíes. Después intervino el Dr. Farhat Dachraoui (de la Universidad de Túnez) con su ponencia sobre *«Le rôle des ribats dans le Gihad Maritime en Ifriqiya au Moyen Age»,* en que se analizaba el papel religioso y marítimo de los ribats norteafricanos. Finalmente fue expuesta la ponencia de Francisco Francho Sánchez sobre *«Ràpites i Al-Monestirs al Nord i Est de la Península d'Al-Andalus»,* en que se revisaban las noticias de las diversas fuentes sobre la presencia de rábitas en la Marca Superior y en el Šarq Al-Andalus, tras la cual hubo un coloquio que cerró la sesión matinal.

La sesión vespertina se inauguró con la lectura de las comunicaciones de José Antonio Gómez Sanjuán sobre *«El ribat de Casteli. Una interpretación»;* de Alex Cervera y Lluís Millan: *«Drassanes, navegació i pesca a la mar de l'Ebre. Termes mariners d'arrels àrabs»;* Pedro Cano Ávila: *«Noticias de La Ràpita de Alcalá la Real (Jaén)* y del Grup d'Estudis Rapitencs de La Ràpita del Penedès: *«Petita història d'un poble».* Seguidamente todos los asistentes salieron en autocar para visitar el Museo de la «Casa de la Fusta» y el «Poble Nou del Delta» del Ebro.

El sábado 9 de septiembre se abrieron las sesiones con la ponencia del Dr. Juan Abellán (de la Universidad de Cádiz) y el Dr. Manuel Espinar (de la Universidad de Granada) sobre *«Las Rábitas en Andalucía. Fuentes y metodología para su estudio»,* en la que han recogido una cantidad de datos que hablan de la gran proliferación y complejidad del fenómeno en la Granada nazarí, seguida por la ponencia del Dr. Djomaa Cheikha (de la Universidad de Túnez): *«Les ribats de Ifriqya aprés les ouvrages de Tabaqat),* en que se expuso las características de las rábitas norteafricana que se deducen de este tipo de fuentes árabes. La Dra. Dolors Bramon (de la Universidad de Barcelona) expuso seguidamente su ponencia sobre *«La Ràpita del Cascall al Delta de l'Ebre»,* analizando la diversa documentación escrita, árabe y posterior, e identificando la ubicación de La Rápita de Sant Carles. Un animado coloquio vino a cerrar la sesión matinal.

Por la tarde, Albert Curto i Homedes (arqueólogo, de Tortosa) dio lectura a su comunicación: *«Troballes arqueològiques àrabs al Baix Ebre i Montsià»* en que expuso los diversos hallazgos arqueológicos islámicos encontrados en el Baix Ebre. Seguidamente tuvo lugar la segunda tanda de comunicaciones, con la de Carmel Biarnès i Biarnès: *«Un possible "ribat" a la Vila d'Ascó»;* Guillem Morera: *«Abdallah Ibn Habib Al-Seklebi i els orígens de La Ràpita»;* Vicent García Edo: *La carta de Capitulación de la aljama del Castillo de Cervera del Maestrazgo. 1233»;* Joaquín Nieto Moreno y Manuel López Tello: *«Significado coránico de las palabras ribat y murabit: concordancia de este término con su empleo histórico»;* Vicent Ricart Parrot: *«La Ràpita al cor de La Noguera».* Tras las comunicaciones, los ponentes, congresistas y participantes viajaron en autocar en dirección a Amposta, para visitar el Museo Comarcal del Montsià.

El domingo 10 de septiembre, a las 9'00 horas, nuevamente todos partieron ha-

cia el Delta del Ebro, bajando por el río hasta su desembocadura. Después de ello, en el Salón de Actos del Ayuntamiento de Sant Carles de la Ràpita se celebró la Clausura Oficial del Congreso, presidiéndola el Ilmo. Sr. Joaquim Xicoy i Bassegoda (President del Parlament de Catalunya). La clausura del congreso fue seguida por una comida de despedida ofrecida por el Ayuntamiento de La Ràpita, como colofón a un importante Congreso, caracterizado por la excelente organización y por lo fructífero de sus aportaciones. Las Actas del Congreso se encuentran en prensa, habiendo prometido los organizadores que pronto dispondremos de estas interesantes innovaciones para la historia de Al-Andalus.

II COLOQUIO HISPANO-MARROQUÍ DE CIENCIAS HISTÓRICAS «HISTORIA, CIENCIA Y SOCIEDAD», GRANADA, 6-11 DE NOVIEMBRE DE 1989

Por
FRANCISCO FRANCO SÁNCHEZ

Entre los encuentros científicos internacionales recientes hay que destacar el celebrado entre los días 6 al 11 de noviembre de 1989 en Granada, el *II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas «Historia, Ciencia y Sociedad».* Organizado por el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe del Ministerio de Asuntos Exteriores, el Ministerio de Asuntos Culturales de Rabat y la Escuela de Estudios Árabes de Granada, tuvo sus sesiones científicas en la Casa del Chapiz del C.S.I.C., en Granada.

Se presentaron un apreciable número de ponencias, en árabe y español, tanto por parte de los investigadores marroquíes, como por los españoles, siendo destacable el alto nivel científico del Coloquio. El lunes 6 de noviembre por la mañana tuvo lugar en el Rectorado de la Universidad de Granada su inauguración, asistiendo a la misma Luis Yáñez (Secretario de Estado de Cooperación Internacional y para Iberoamérica y Presidente de la Comisión Nacional del V Centenario y de «Al-Andalus-92»), Luis Peset (del Instituto de Ciencias Históricas, representando al Presidente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Gerardo Entrena Cuesta (Gobernador Civil de Granada), Antonio Caro (Alcalde de Granada), Pascual Ribas (Rector de la Universidad de Granada); todos ellos hablaron en nombre de las entidades que representaban, haciendo ver lo positivo de estos intercambios culturales.

Por la tarde, en la Escuela de Estudios Árabes del C.S.I.C., situada en la Casa del Chapiz, tras la presentación y recepción oficial por Luis Molina (Director de la misma) se dio comienzo a las sesiones científicas, con la exposición de las siguientes ponencias: Joaquín VALLVÉ BERMEJO (Real Academia de la Historia de Madrid): *«Etnografía y toponimia»;* Mohammed BENABOUD (Univ. de Tetuán): *«Estructuras sociales en Al-Andalus y en el Mágreb: El tribalismo»;* Pedro CHALMETA GENDRÓN

(Univ. de Zaragoza): *«La conquista del 711-713 y la formación de Al-Andalus»;* Juan CASTILLA BRAZALES (C.S.I.C. de Granada): *«Crónicas magrebíes para la historia de Al-Andalus»,* y la de Mohammed HAJJI (Univ. de Rabat): *«La escuela malikí en Al-Andalus y en el Mágreb».*

En las sesiones matinales del martes 7 (jornada dedicada a la historia y sociedad en general) se expusieron las ponencias de: Jorge LIROLA DELGADO (Univ. de Granada): *«Reflexiones sobre el poderío naval en el Occidente musulmán (VIII-X). Fuentes para su estudio»;* Juan Antonio SOUTO LASALA (Univ. Complutense de Madrid): *«Fuentes magrebíes sobre la Marca Superior de Al-Andalus. El volumen II de Al-Bayân al-Mugrib de Ibn ʿIḏārī»;* M.ª Jesús VIGUERA MOLINS (Univ. Complutense de Madrid): *«Relaciones entre el Mágreb y Al-Andalus en el siglo XI»;* Victoria AGUILAR SEBASTIÁN (C.S.I.C. Madrid): *«Política de ʿAbd Al-Mu'min con las tribus árabes de Ifriqiya»;* Angel C. LÓPEZ y Antonio ORIHUELA (C.S.I.C. de Granada): *«Una nueva interpretación del texto de Aben Al-Jatib sobre la Alhambra en 1362»;* Francisco VIDAL CASTRO (Univ. de Granada): *«La interacción jurídica, social y económica entre Al-Andalus y el Mágreb a través del Miʿyār de Al-Wanšārīsī»;* Mohammed RAZZOUK (Univ. de Casablanca): *«La experiencia morisca en Marruecos en los siglos XVI y XVII».*

Por la tarde hablaron Elena DE FELIPE RODRÍGUEZ (C.S.I.C. de Madrid): *«Familias de ulemas de origen beréber en Al-Andalus»;* Rafael VALENCIA RODRÍGUEZ (Univ. de Sevilla): *«La emigración sevillana hacia el Mágreb alrededor de 1248»;* Ismat DANDASH (Univ. de Rabat): *«El papel político de la mujer almorávide»* y, por último, Francisco FRANCO SÁNCHEZ (Univ. de Alicante): *«Andalusíes y magrebíes en torno a los Sīd Bono/a de Guadalest y Granada»,* recogiendo e interpretando las noticias conocidas de esta familia de místicos originaria de Guadalest (Alicante), trasladada a Granada y luego convertidos al cristianismo tras la conquista.

El miércoles 8, las ponencias estuvieron centradas en la historia de la ciencia árabe, así, por la mañana, Mercè COMES (Univ. de Barcelona) inició las exposiciones con su disertación *«En torno a la influencia de Azarquiel en el Norte de África. El apogeo solar y la oblicuidad de la eclíptica en el zīŷ de Ibn Isḥāq»,* ponencia seguida por la de Miquel FORCADA (Univ. de Barcelona): *«Fuentes andalusíes del Calendario de Ibn al-Bannā' de Marrākuš»;* Ingrid BEJARANO (Univ. de Barcelona): *«Referencia histórica, geográfica y científica sobre el Mágreb en la obra cosmográfica del viajero andalusí Abū Ḥāmid al-Garnāṭī»;* Mohamed MANOUNI (Univ. de Rabat): *«Relaciones científicas entre el Mágreb y Al-Andalus en la Edad Media»;* Margarita CASTELLS (Univ. de Barcelona): *«Médicos andalusíes en Marruecos en los siglos XIII-XV»* y Braulio JUSTEL CALABOZO (Univ. de Cádiz): *«El facultativo Coll en la corte de Muley Solimán y su Diccionario elemental de fármacos»;* e Ildelfondo GARIJO GALÁN (Univ. de Córdoba): *«Acerca de algunos tratados sobre la tríaca en el Mágreb».* Por la tarde se dio la oportunidad de cursar una visita al barrio granadino del Albaicín. Guiados por los anfitriones granadinos, los asistentes al Coloquio pudieron ver los restos del Bañuelo, del Maristán y por la noche fueron conducidos al Palacio de Córdoba.

El jueves 9 de noviembre estuvo dedicado preferentemente al derecho musulmán, iniciando las sesiones la exposición de José M.ª FORNEAS (Univ. de Grana-

da): *«El Kitāb al-Muwatta' de Mālik B. Anas en Al-Andalus. Datos para el estudio de su transmisión y difusión»* y siguiendo las de Ahmed TORRISI (Univ. de Rabat): *«Ibn Al-Jatib: una manifestación poética andalusí/magrebí excepcional;* M.ª ARCAS CAMPOY (Univ. de La Laguna): *«Evolución y valoración actual de la literatura jurídica»;* M.ª José CERVERA (Univ. de Zaragoza): *«El Muhtasar de Al-Ṭulaytulī (siglo X). Primer compendio jurídico andalusí conservado»;* Alfonso CARMONA GONZÁLEZ (Univ. de Murcia): *«El Maḏhab jurídico-religioso del Occidente musulmán visto por geógrafos y viajeros orientales»;* finalizando la sesión matinal Mohammed KETTANI (Univ. de Tetuán): *«La escuela malikí en el Mágreb y Al-Andalus».*

En la asamblea vespertina intervinieron Pedro CANO ÁVILA (Univ. de Sevilla): *«El notario musulmán andalusí»;* Hassan WARAGLI (Univ. de Tetuán): *«La escuela malikí en Al-Andalus y el Mágreb»;* Rafael PINILLA (Univ. de Córdoba): *«Unas fatwas atribuidas a Ibn Luyūn».* Tras la sesiones científicas, se hizo una visita nocturna a la Alhambra.

El viernes 10 de noviembre por la mañana Mohamed BENCHERIFA (Real Academia de Marruecos, Rabat) abrió las sesiones con su disertación sobre *«Una personalidad de finales de la época granadina: Al-Mintawrî»,* continuando Celia del MORAL (Univ. de Granada): *Poetas granadinos del Norte de África»;* Marcelino VILLEGAS (Univ. de Alicante) sobre *«España y el Mágreb en la obra de Sarmiento»,* en que analizaba la visión y el pensamiento de este escritor sudamericano tras sus viajes por España y el Mágreb a fines del pasado siglo; Aziza BENNANI (Univ. de Mohammedía): *«Relaciones hispano-marroquíes en el siglo XIX»;* Ahmed Chauki BINBIN (Univ. de Rabat): *«Las relaciones hispano-marroquíes después de la apropiación de la Biblioteca Zaydaní, actualmente en El Escorial»;* Hossain BUZINEB (Univ. de Rabat): *«La cesión de la Alcazaba de Salé-Siglo XVIII».*

Por la tarde se expusieron las ponencias de Mohamed ZNIEBER (Univ. de Rabat): *«Influencia de la cultura andalusí en el desarrollo científico de ambos países»;* Rafael MUÑOZ JIMÉNEZ (Univ. de La Laguna): *«Una metáfora reveladora para entender a Ibn Jaldūn»,* y cerrando este Coloquio la de Abdallah LAROUI (Real Academia de Marruecos, Rabat): *«Pensamiento histórico e historicismo».*

Todas las sesiones científicas tuvieron al final de las mismas animados debates, que contribuyeron a hacer más interesantes las aportaciones reseñadas. La clausura tuvo lugar en la misma Casa de Chapiz; intervinieron sucesivamente Luis Molina (representando a la Escuela de Estudios Árabes de Granada), Abdelhakim Bsiri (del Ministerio de Asuntos Culturales de Rabat), José Pérez Lázaro (del Instituto para la Cooperación con el Mundo Árabe de Madrid) y Almudena Tarrasa (Sub-directora de esta última institución). Seguidamente se leyó un comunicado conjunto en que se exhortaba a la cooperación cultural, científica e investigadora entre España y Marruecos y se proponían unos cauces para la misma. Finalmente, hemos de resaltar la excelente labor de los organizadores del Coloquio y la buena acogida de las instituciones granadinas, especialmente de la Casa del Chapiz. Esperemos que la pronta publicación de las Actas del Congreso sea el colofón a una reunión científica tan positiva.

PUBLICACIONES DE LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes

Revista de Investigación. Universidad de Alicante

Secciones: Temas árabes diversos
Literatura árabe
Islamología
Mudéjares y moriscos
Toponimia árabe
Arqueología, arte y urbanismo árabes
Varia
Textos traducidos y reeditados
Bibliografía
Noticias

Vol. 1, 1984, 253 pp.
Vol. 2, 1985, 310 pp. (agotado).
Vol. 3, 1986, 296 pp. (agotado).
Vol. 4, 1987, 391 pp.
Vol. 5, 1988, 306 pp.
Vol. 6, 1989, 261 pp.
Vol. 7, 1990, 331 pp.

PUBLICACIONES DE LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Col.lecció Xarc Al-Andalus

Universitat d'Alacant

Vol. 1: María Jesús RUBIERA I MATA:
Introducció a la literatura hispano-àrab
Alacant, Universitat d'Alacant, 1989, 117 pp.

Vol. 2: Marcelino VILLEGAS:
La obra de Naguib Mahfuz. Ensayo de síntesis
Alicante, Universidad de Alicante (en prensa).

Vol. 3: Álvaro GALMÉS DE FUENTES:
Toponimia alicantina (Oronimia)
Alicante, Universidad de Alicante (en prensa).

Vol. 4: Francisco FRANCO SÁNCHEZ y Marisol CABELLO:
Muhammad As-Safra. El médico y su época
Alicante, Asociación Muhammad Ach-Chafra y Universidad de Alicante (en prensa).

Col.lecció «Anexos bibliogràfics»

Pere BALAÑA I ABADIA:
Els Musulmans a Catalunya (713-1153). Una aproximació bibliográfica,
separata del vol. 3, 1977, 47 pp.

Francisco FRANCO SÁNCHEZ:
Bibliografía sobre temas árabes de las Baleares,
separata del vol. 3, 1977, 44 pp.

LIBROS PUBLICADOS POR LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE DESDE 1980

Míkel de EPALZA (con María Jesús PATERNINA y Antonio COUTO):
Moros y moriscos en el Levante Peninsular (Sharq Al-Andalus). Introducción bibliográfica
Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos, 1983, 291 pp.

Juan Luis ROMÁN DEL CERRO - Míkel de EPALZA:
Toponimia mayor y menor de la provincia de Alicante. Listado por municipios
Alicante, Caja de Ahorros Provincial, 1983, 289 pp.

María Jesús RUBIERA:
La Taifa de Denia
Alicante, Ayuntamiento de Denia e Instituto «Juan Gil-Albert», 1985 (1.ª ed.), 1988 (2.ª ed. aumentada), 172 pp.

María Jesús RUBIERA:
Villena en las calzadas romana y árabe
Alicante, Ayuntamiento de Villena y Universidad de Alicante, 1985, 61 pp.

María Jesús RUBIERA - Míkel de EPALZA:
Els noms àrabs de Benidorm i la seua comarca
Alacant, Ajuntament de Benidorm i Universitat d'Alacant, 1985, 65 pp.

María Jesús RUBIERA - Míkel de EPALZA:
Los nombres árabes de Benidorm y su comarca
Alacant, Ajuntament de Benidorm y Universitat d'Alacant, 1985, 65 pp.

LIBROS PUBLICADOS POR LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE DESDE 1980

Varios

Las lenguas prevalencianas
Alicante, Universidad de Alicante, 1986, 1990 (2.ª ed.), 119 pp.

María Jesús RUBIERA - Míkel de EPALZA:
Xàtiva musulmana (segles VIII-XIII)
Xàtiva, Ajuntament de Xàtiva, 1987, 202 pp.

Míkel de EPALZA y otros:
Agua y poblamiento musulmán / Aigua i poblament musulmà (Simposium de Benissa, abril 1987)
Benissa, Ajuntament de Benissa, 1988, 150 pp.

Míkel de EPALZA - Edelmiro GALDÓN:
750 anys. Civilització trencada: l'Islam valencià
València, Generalitat Valenciana, 1989, 83 pp.

Míkel de EPALZA y otros:
Baños árabes en el País Valenciano
València, Generalitat Valenciana, 1989, 156 pp.

Míkel de EPALZA - María Jesús RUBIERA - Llúcia MARTÍN PASCUAL
Luis Fernando BERNABÉ PONS y otros:
Ibn-Al-Abbar. Escriptor i polític àrab valencià. (Congrés Internacional «Ibn-Al-Abbar i el seu temps», Onda, febrer, 1989)
València, Generalitat Valenciana (en premsa).

LIBROS PUBLICADOS POR LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE DESDE 1980

María Jesús RUBIERA MATA:
La arquitectura en la literatura árabe
Madrid, Editora Nacional, 1981 (1.ª ed.), Hiperion, 1988 (2.ª ed. aumentada).

María Jesús RUBIERA MATA:
Al-Mu'tamid Ibn 'Abbad. Poesías. Antología bilingüe
Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1982 (1.ª ed.), 1987 (2.ª ed.), 129 pp.

María Jesús RUBIERA MATA:
Bibliografía de la literatura hispano-árabe
Alicante, Universidad de Alicante, 1988, 75 pp.

María Jesús RUBIERA MATA:
Antología de poetisas hispano-árabes
Madrid, Castalia (en prensa).

LIBROS PUBLICADOS POR LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE DESDE 1980

Míkel de EPALZA:
Mu'âhada as-silm al-ûlà al-isbâniyya al-lîbiyya, al-ma'qûda 1784 m. (1198 h.)
Trípoli, Markaz yihâd al-lîbiyyîn, 1980, 110 pp.

Yahya BOUAZIZ - Míkel de EPALZA:
Murâsalât al-amîr 'Abd-al-Qâdir ma'a Isbâniyâ wa-hukkâmi-hâ al-'askariyyîn bi-Malîliya
Constantina, Dâr-al-ba'th, 1982 (1.ª ed.), Argel, Dîwân al-matbû'ât al-yâmi'iyya, s.a. (2.ª ed.), 112-129 pp.

Slimane-Mustafa ZBISS - Abdel-Hakim EL GAFSI - Mohidin BOUGHANMI - Míkel de EPALZA y otros:
Etudes sur les Morisques Andalous
Túnez, Institut National d'Archéologie et d'Art, 1983, 281-110 pp.

Míkel de EPALZA - Suzanne GUELLOUZ:
Le Cid, personnage historique et littéraire. Anthologie de textes arabes, espagnols, français et latins avec traduction
París, G.P. Mainsonneuve et Larose, 1983, 261 pp.

Míkel de EPALZA:
Jésus otage. Juifs, Chrétiens et Musulmans en Espagne. VIe.-XVIIe. s.)
París, Editions du Cerf, 1987, 238 pp.

Míkel de EPALZA - Juan Bautista VILAR:
Planos y mapas hispánicos de Argelia. Siglos XVI-XVIII / Plans et cartes hispaniques de l'Algérie. XVIème-XVIIIème siècle
Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988, 399 pp.

LIBROS PUBLICADOS POR LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE DESDE 1980

Marcelino VILLEGAS:
Abdelhamid Benhaduga. El viento del sur
Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981, 216 pp.

Marcelino VILLEGAS:
Naguib Mahfuz. Principio y fin
Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1988, 324 pp.

Marcelino VILLEGAS:
Naguib Mahfuz. La Ausencia
Barcelona, Península, 1989, 170 pp.

Marcelino VILLEGAS:
Naguib Mahfuz. El Espejismo
Barcelona, Plaza y Janés, 1989, 308 pp.

María Jesús VIGUERA - Marcelino VILLEGAS:
Naguib Mahfuz. Dialogadas. 1967-1971
Madrid, Alianza, 1989, 245 pp.

Marcelino VILLEGAS; María Jesús VIGUERA:
Cuentos ciertos e inciertos
Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1974; 1989, 2.ª ed., 275 pp.

LIBROS PUBLICADOS POR LOS ARABISTAS DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE DESDE 1980

Marcelino VILLEGAS:
Seudo Abul-Cásim Maslama ben Áhmad el madrileño. Picatrix
Madrid, Editora Nacional, 1982, 435 pp.

Míkel de EPALZA:
Anselm Turmeda
Palma de Mallorca, Ajuntament, 1983, 109 pp.

Míkel de EPALZA:
Anselm Turmeda. La Disputa de l'ase. Pròleg
Mallorca, Consell Insular Balear i Editorial Moll, 1987, 208 pp.

Míkel de EPALZA:
Anselm Turmeda. Llibre de Bons Amonestaments i altres obres. Introduccions
Mallorca, Consell Insular i Balear i Editorial Moll, 1987, 110 pp.

Luis Fernando BERNABÉ PONS:
El Cántico islámico del morisco hispano-tunecino Taybili
Zaragoza, Institución «Fernando El Católico», 1988, 125 pp.

شرق الأندلس

دراسات عربية

عـدد ٧ ، سنـة 1990
قسم الدراسات العربية ، جامعة لقنت (اسبانيـا)