

RECENSIONES

BIBLID [0544-408X]. (2011) 60; 373-393

Actes du colloque international اللغته ' اللغات; Language, languages; la langue les langues. Casablanca, 11-12 juin 2010. Casablanca, Fondation Zakoura Education, 2010, 385 págs.

Los días 11 y 12 de junio de 2010 tuvo lugar un coloquio internacional en Casablanca organizado por la “Fundación Zakoura para la Educación”¹ en el que participaron lingüistas, sociólogos e historiadores de Marruecos, Francia, Grecia, España y Malasia, así como docentes, periodistas, escritores, psiquiatras, psicoanalistas, empresarios y profesionales de la comunicación en general, todos ellos marroquíes. El tema del congreso generó un debate intenso tanto en los días de su celebración como después en el seno de la sociedad marroquí, cuyas ideas han sido plasmadas en la prensa escrita. Ello es señal de que existe un cuestionamiento positivo por parte de distintos actores —enseñantes, políticos, periodistas, políticos, gobierno y movimiento social en general— en cuanto a la importancia que debe de concederse al plurilingüismo del país en una situación en la que la “lengua árabe” —se entiende el registro clásico— es la única oficial del país. La pregunta es: ¿qué lugar deben de ocupar las lenguas nacionales —árabe marroquí y amacige— y las lenguas extranjeras —francés, inglés, español, por ejemplo— en la escena social, política y educativa? o —como dice Noureddine Ayouch, presidente de la Fundación— “¿cómo actuar ante la diversidad lingüística que caracteriza a Marruecos?” (p. 12).

El coloquio se inauguró con una conferencia a cargo de Claude Hagège, profesor del *Collège de France*, sobre las lenguas latinas que se convirtieron en oficiales en los países europeos donde son habladas mayoritariamente, así como una breve presentación de la situación del árabe en Marruecos. Las ponencias ofrecidas posteriormente giraron en torno a tres ejes: lengua materna y diversidad lingüística; lengua, reforma lingüística y modernidad; y lengua hablada, lengua escrita: experiencias marroquíes.

Lengua materna y diversidad lingüística

La lengua materna se encuentra en la base de la “socialización primera” (p. 38), ya que a través de ella el niño aprende a identificar personas y cosas; e incluso desde el vientre de la madre, en donde se produce una “simbiosis psico-orgánica muy fuer-

1. <http://www.zakoura-education.org/> y <http://www.zakourafondation.org/>

te” (p. 36) entre el feto y ella (Driss Moussaoui, profesor de psiquiatría, Universidad Ibn Rochd, Casablanca). Por esta razón, la lengua materna contribuye a un mejor desarrollo de la educación en la etapa de escolarización; así lo recomendaban la Unesco en 1962 y la ONU en 1992, al igual que los expertos cuando dicen que su empleo en la escuela “asegura la continuidad del desarrollo afectivo, cognitivo y psicomotriz del niño” (p. 47). En este sentido, la enseñanza del amacige en Marruecos ha supuesto un esfuerzo de codificación, normalización, pedagógico y de formación de docentes e inspectores que se ha llevado y se está llevando a cabo desde el IRCAM (Instituto Real de la Cultura Amacige) (Ahmed Boukouss, rector del IRCAM). “¿Se tienen en cuenta las rupturas entre las lenguas de la casa y las lenguas de la escuela?” (p. 56) Para evitar esto, sería necesario tomar en consideración lo propiamente marroquí. La *Charte Nationale d’Éducation et de Formation* (2010) prevé, en la etapa de preescolar, el empleo de la lengua materna para preparar al alumno a la lectura y la escritura en árabe. Es imprescindible que se aborde la enseñanza de la lengua árabe sin dejar a un lado la diglosia que la caracteriza y favoreciendo los puentes comunes entre ambos registros y el acercamiento, de forma general, entre los dos, sin olvidar que “una lengua no puede aprenderse sino a través de su cultura” (p. 69), por lo que sería conveniente recoger el patrimonio oral, adivinanzas, cuentos, canciones infantiles, fábulas, proverbios, etc. (Zakia Iraqui Sinaceur, Universidad Mohammed V, Rabat). El caso de Senegal, un país en donde la lengua oficial es el francés —sólo comprendida por el 10% de la población—, es un ejemplo del esfuerzo de codificación y valorización de las casi treinta lenguas nacionales, entre ellas, el wolof, que es la mayoritaria con un 70% de hablantes, siendo “una suerte para las sociedades africanas el entrar, ellas también, en la cultura escrita antes que encerrarse en una contemplación narcisista del pasado para reivindicar el ser sociedades de tradición oral” (p. 87) (Arame Fal, Organización senegalesa de ayuda al desarrollo —OSAD—). Cabe destacar que el monolingüismo no es la tónica dominante en los países del mundo, aunque sí el unilingüismo, ya que el 80% privilegian una lengua única; en el caso del mundo árabe, sólo tres países tienen dos lenguas oficiales (Djibouti, Irak y Somalia) y uno tres (Comroes). El *British Council* anuncia el fin del monopolio del inglés para el 2050 y el nacimiento de un oligopolio en el que el inglés compartirá puesto con el chino, el hindú/urdú, el español y el árabe, pero esta situación traerá consigo un “lingüicidio” de las lenguas locales minoritarias. En este contexto actual y futuro, aparece una generación joven conocida como *MeWe Generation* cuya identidad es tanto individualista —local, particular— como colectiva —global, universal—. Algunos de sus canales son internet, chats o sms, en los que se emplean caracteres latinos (anglo-latino o franco-latino). En el caso de Argelia

—según l'*Ethnologue*²— se cuentan dieciocho lenguas; en este país, los centros urbanos son un reflejo de la “convergencia lingüística entre las diferentes formas de árabe y/o bereber” (p. 102). La política seguida por Francia entre 1830 y 1862 se caracterizó por el “desenraizamiento y la desculturación” (p. 105). Por otro lado, la política argelina desde la independencia ha seguido las ideas nacionalistas que nacieron en Europa a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Y así, la arabización se mira como una política de asimilación en la que “la homogenización lingüística” se consigue mediante “la muerte de todas las lenguas menos el árabe del Corán” (p. 111). En el caso del bereber en Argelia, habría que apuntar que al día de hoy todavía no es lengua oficial, aunque sí se recoge desde 2002 en la Constitución como lengua nacional; y además, se une a ello, el fracaso en su enseñanza, que acrecienta el sentimiento de marginación entre los bereberes (Mohamed Benrabah, Universidad de Stendhal - Grenoble III). Malasia se independizó de Gran Bretaña en 1957. Los primeros diez años coexistieron como lenguas oficiales el inglés y el malasio y con posterioridad ésta quedó como la única. Su elección se debió a que era la más hablada por los indígenas y además porque posee un gran bagaje cultural desde épocas pretéritas. La conversión de las escuelas inglesas en nacionales se pudo hacer porque la lengua inglesa no era la lengua materna de nadie. Las escuelas de Malasia tienen una doble función: “mantener la lengua materna de los malayos y apoyar la política en relación a las lenguas nacionales” (p. 134). Las otras lenguas nacionales —conocidas como POL (*Pupils' Own Language*)— son el chino, el tamil y otras lenguas indígenas, las cuales son tenidas en cuenta en el sistema educativo. Esta situación es un ejemplo de política de integración más que de asimilación (Asmah Haji Omar, Universidad de Malaya).

Lengua, reforma lingüística y modernidad

El hebreo moderno hablado en el Estado de Israel por siete millones de hablantes es el ejemplo de la resurrección de una lengua muerta que Eliezer Perlman (1858-1922) llevó a la práctica instalándose en Jerusalén con un grupo de seguidores y hablando únicamente ésta. Aunque poco a poco se fue imponiendo, pasó por dificultades como la rivalidad con los que defendían en el congreso de Czernowitz en 1908 el yiddish. Perlman, que tomó el nombre de Ben Yehuda, creó un comité de la lengua en 1890 que fue reemplazado por la Academia hebrea en 1953. Los nuevos términos que fueron enriqueciendo la lengua se eligieron teniendo en cuenta los siguientes criterios: “el término debe tener un sentido único, no poseer sinónimo ni homónimo, ser simple, eufónico, que se preste fácilmente a la derivación conforme a las reglas

2. www.ethnologue.com

de la lengua” [...] “se debe de buscar prioritariamente una raíz hebrea bíblica o posbíblica o bien adoptar un término prestado de otra lengua semítica, aramea o árabe” (pp. 149-150) (Mireille Hadas-Lebel, Universidad de Paris-Sorbonne). A principios del siglo XIX, se propuso como lengua de la administración y la enseñanza en Grecia la *katharevousa*, una forma purificada del griego hablado, opción que se impuso a la de los que querían resucitar el griego antiguo. A principios del siglo XX, destaca un nuevo registro, llamado *demotiki*, basado en la lengua hablada por gente instruida en los centros urbanos. Los dos registros enfrentaban dos posiciones políticas: el primero la monarquía y el segundo una burguesía que apostaba por la modernización de la sociedad. En 1964 se impuso el *demotiki* como lengua oficial para llevar a término reformas educativas, pero fue abolido durante la dictadura que duró desde 1967 a 1974, no volviendo a resurgir sino en 1976 cuando se vota una reforma de la lengua. En el caso griego, se muestra claramente cómo “la diglosia es una fase que precede históricamente a la creación de una lengua nacional estándar seguida de la alfabetización” (p. 158). La *katharevousa* perdió progresivamente su estatus de registro culto, mientras que la *demótica* estándar se fue imponiendo poco a poco. Y, por último, otra barrera que hubo que superar fue la de enriquecer la lengua *demótica*, no solamente con préstamos de otras lenguas, sino del griego antiguo, no teniendo en ello ningún complejo (Anna Frangoudaki, Universidad de Atenas). A principios del siglo XX, el turco es una lengua que se escribe en caracteres árabes con un vocabulario de origen árabe y persa que representaba más de dos tercios, siendo hoy en día alrededor del 10%. Mustafa Kemal es el protagonista de la proclamación de la República en 1923. Hasta entonces, el imperio otomano es un conjunto de pueblos, confesiones y lenguas en donde el sistema religioso de *millets* marca “el criterio de identificación y clasificación de los individuos” (p. 170). Apenas un 10% de la población está alfabetizada en 1928, lo cual favorece la reforma de la lengua a través de las escuelas nacionales y las “casas del pueblo” del partido único que se extienden por todo el país. En cuanto al léxico, se opta por sustituir muchas voces árabes y persas por otras del acerbo turco, usadas en algunas regiones o caídas en desuso, que en algunos casos supone un fracaso, lo cual hace que en 1950 se tomen en consideración voces de origen árabe y persa que estaban bien enraizadas (Emmanuel Szurek, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris). La lengua árabe no debe ser tratada como algo tabú, ya que, si no, no podrá renovarse. Por consiguiente, un paso importante a realizar, sería “la desvinculación racional” entre la lengua árabe y el Corán (p. 190). Entre los sentimientos que los jóvenes árabes poseen de árabe clásico se encuentran las dificultades que encuentran en las asignaturas de lengua, que en muchos casos se convierte en “una pesadilla” (p. 191) Por otro lado, es cierto que “na-

die se divierte hablando el árabe clásico con los miembros de su familia, en la oficina o en un café” (p. 194) (Chérif El Shoubashy, escritor). La enseñanza del árabe se ha centrado en las competencias gramaticales y poco en las comunicativas. Esta situación mejoraría si hubiera una apertura hacia el árabe marroquí, sin renegar del registro culto, “simplificando el léxico y las estructuras” (p. 203) (Abderrahmane Rami, director del Laboratorio Internacional de Investigación en Educación y Formación, Rabat). El árabe ha sido una lengua susceptible de cambios, como lo muestran los cuatro tipos de escritura adoptada entre el siglo I y VII d. C. cuando el califa omeya `Abd al-Malik Ibn Marwān proclama el árabe como única lengua oficial, estableciendo “una reforma completa de la escritura” (p. 210). Es interesante destacar que el texto coránico está marcado por su origen oral “como lo muestra la absoluta necesidad de un comentario (*tafsīr*) que le restituye una parte de su contexto original para ser bien comprendido” (p. 211). La *Nahḍa* supuso igualmente un esfuerzo de renovación de la lengua para adaptarla a los tiempos modernos. Y hoy, desde la sociedad —y no tanto desde las instituciones gubernamentales— el cambio continúa, esperando que este movimiento contribuya a “superar la presente ‘diglosia’ entre el árabe hablado y el escrito” (p. 216) (Djamel Eddine Kouloughli, director de investigación en el Centro Nacional de Investigación Científica, CNRS, París). Volviendo a Marruecos —y siguiendo la opinión de los no partidarios de elevar al árabe marroquí como lengua escrita—, la elección de una lengua oficial o de enseñanza es un asunto diferente al marcado por la convivencia del registro culto y el marroquí. El árabe marroquí tiene un vínculo sólido con el árabe clásico en cuanto a estructura, fonética o morfología. Comparar la situación europea en cuanto a las lenguas de origen latino con lo que pudiera ser un árabe marroquí, sirio o egipcio es un error lingüístico e histórico. El árabe marroquí cumple una función social y de comunicación y no hay necesidad de que sea escrito. Poniendo el ejemplo de *Nichane*, esta revista escribe en árabe clásico y sólo incluye algunas palabras y expresiones en árabe marroquí; la lectura de este último registro resulta dificultosa para el lector. “El problema está en el analfabetismo y en el no saber leer o escribir, y no en la lengua” (p. 224) (Mohammed Hafid, director de edición y de redacción de *al-hayat al-ḡadīda*, investigador en lingüística, Marruecos).

Lengua hablada, lengua escrita: experiencias marroquíes

“La *darija* es, de hecho, la lengua nacional de los marroquíes [...] Y, a término, si algunos obstáculos políticos son levantados, su lengua oficial” (p. 233). El código de circulación es un claro ejemplo. Por algo ha sido traducido al árabe marroquí, ya que está en juego la vida de los conductores y peatones (Ahmed R. Benchemsi, director del grupo de prensa TelQuel). Los tribunales marroquíes son un claro ejemplo de

dificultades lingüísticas, que pueden inculpar aún más al acusado por no entender bien lo que se dice. Es el caso de la voz *iḥiṣāb* “violar” que fue entendida como “desflorar”, con el consiguiente agravante en la pena. Mientras que la lengua oficial en la que se escribe y habla es el árabe estándar, el acusado —que en muchos casos suele ser analfabeto en este registro— habla en árabe marroquí. Aunque también es cierto que hay magistrados que se dirigen, al hablar, en un árabe marroquí moderno y, pocos, en árabe marroquí para ser entendidos bien (Fatima Zahra Lamrani, Universidad Mohammed V, Rabat). Otra cuestión es el mundo empresarial y las necesidades comunicativas que la economía tiene para su desarrollo. Este hecho hace que se reivindique el “derecho a la injerencia en el sistema educativo” (Mohamed Horani, presidente de la Confederación General de Empresas de Marruecos y de HPS, Casablanca). La polémica que ha suscitado este coloquio se ha visto en las opiniones vertidas en la prensa los últimos meses. Algunas de ellas hacen bandera en torno al árabe clásico sin más miramientos y otras han hablado de complots contra la unidad árabe o de intereses económicos. Lejos de estos posicionamientos, lo que está en juego es la “comprensión de datos objetivos sobre la situación lingüística de nuestra comunidad, un paso previo a toda evaluación o plan de acción para actuar basándonos en los datos ofrecidos” (p. 261). Para ello es necesario comprender la historia de las lenguas en contacto y la relación entre lenguas y dialectos. En cuanto a la educación, habría que recordar que “en la mayoría de las naciones, el alumno escolarizado en su lengua materna consigue leer un texto, en consonancia con su nivel de madurez, y lo entiende al final de su primer año escolar, mientras que el niño arabófono no adquiere esta competencia sino al final de la ESO y en grados limitados, en el mejor de los casos” (pp. 267-268). Habría que favorecer cauces que vayan de un registro a otro y enseñar un árabe clásico, oral y escrito, que responda a las necesidades comunicativas, teniendo en cuenta que el árabe marroquí es el instrumento y el paso para acceder al registro culto. Una normalización de la escritura del árabe marroquí se impone para una lectura que sea ágil, liberada de signos diacríticos, y cercana a la grafía del árabe clásico. Sería recomendable recoger textos del patrimonio oral marroquí y ponerlos por escrito para que sirva de material en la escuela, así como llevar a cabo traducciones de obras literarias mundiales (Abderrahim Youssi, profesor e investigador, Universidad Mohammed V, Rabat). La constitución española, en su artículo 3, párrafo 2, dice que “las demás lenguas españolas serán también oficiales en las respectivas comunidades autónomas de acuerdo con sus estatutos”. Esta situación no es real en el caso de Ceuta y Melilla, aunque una reforma del estatuto de autonomía de estas dos ciudades está siendo debatido y se espera que se haga alguna mención a las lenguas que se hablan en ellas, el árabe marroquí y el rifeño res-

pectivamente. Y quizás, la realidad lingüística debiera de ser abordada también teniendo en cuenta las lenguas de los inmigrantes que viven en nuestro territorio, que en el caso de los marroquíes ronda los 750.000 según estimaciones oficiales. La situación en España a finales del siglo XV cuando Nebrija escribió su *Gramática* puede servir de elemento de reflexión para la que vive Marruecos actualmente, es decir, la existencia en aquella época de una lengua de cultura —el latín— frente al castellano como lengua hablada y la realidad actual del país vecino en el que la lengua oficial es el árabe clásico, pero la lengua materna es el árabe marroquí (Francisco Moscoso García, Universidad Autónoma, Madrid). En relación a la expresión de las emociones personales, se puso el acento sobre la lengua extranjera —lengua prestada, adoptada— que se convierte en “lengua de dominio”, como si “la materna, cargada de afección y emoción, no permitiera este acceso...” (p. 308). La traducción de una lengua a otra se convierte en un ejercicio inacabado de “reinterpretación” e “integración” (p. 312) (Jalil Bennani, psiquiatra-psicoanalista, Rabat). Y por último, el árabe marroquí aparece como expresión de creación, sobre todo a partir del 2000, en ámbitos como las telecomunicaciones, la música, internet, moda, grafismo o publicidad (Youssef El Jirari, director artístico *Shem's Publicité*, Casablanca).

Las actas se cierran con un apartado dedicado a una reseña curricular de los ponentes y otro en el que se recogen la síntesis y las recomendaciones del coloquio. En cuanto a la *síntesis*, cabe destacar las ideas siguientes: 1. Que el coloquio se enmarca dentro de los programas, que desde 1997, la Fundación Zakoura lleva a cabo para promover la educación de los niños, la lucha contra el analfabetismo y la formación profesional de adolescentes y adultos. 2. Que se pretende actuar para analizar y dar resultados ante la diversidad lingüística que caracteriza a Marruecos. En cuanto a las *recomendaciones* giran en torno a estos puntos: 1. El reconocimiento como lenguas nacionales del árabe marroquí y el amacige. 2. La estandarización de una lengua árabe moderna, mediante la creación de una academia y desde los departamentos universitarios. 3. El refuerzo de la enseñanza de las lenguas extranjeras y su diversificación. 4. Para ello, se trataría de codificar el árabe marroquí en caracteres árabes, sirviéndose de él en la enseñanza desde preescolar. 5. La búsqueda de puntos comunes entre el árabe clásico y el árabe marroquí. 6. La recogida del patrimonio oral. 7. La sensibilización de la población marroquí para que aprenda también el amacige. 8. La formación de los docentes e inspectores de la enseñanza. 9. La Promoción de la edición en este sentido. 10. La traducción de obras de la literatura universal. 10. La puesta en marcha de campañas de alfabetización, emisiones televisivas, la introducción en los servicios administrativos de las lenguas maternas.

A modo de conclusión, no podemos sino valorar el esfuerzo, el compromiso y la apuesta por el desarrollo educativo y social que la Fundación Zakoura está haciendo. La celebración de este coloquio y la publicación de las actas son la expresión de un debate que lleva años gestándose y que sale a la luz pública en estos momentos. Es sin duda un primer paso al que seguirán otros —esperemos que también de tipo institucional— y que contribuirán a dar respuesta a las deficiencias del sistema educativo para conseguir mejores índices de alfabetización y de desarrollo humano en general.

Francisco MOSCOSO GARCÍA

BARCELÓ, Carme. *Noms aràbics de lloc*. Col. Essencial 13. Alzira: Edicions Bromera-Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2010, 162 págs.

La autora dedica esta nueva obra a nombres árabes de lugar andalusíes. Dada su vocación docente, el contenido se presenta de forma didáctica para que, tal y como ella misma señala con una humildad a nuestro parecer excesiva, pueda ser de utilidad a quien se inicia en la toponimia árabe, esperando poder satisfacer la curiosidad de todo aquel que quiera conocer el significado del nombre de un pueblo o un lugar de su entorno. Sin embargo, ni la concisión del estudio ni la claridad divulgativa de su exposición deben llevar a pensar que es una obra menor destinada a no especialistas; al contrario, sintetiza resultados de años de investigación en la toponimia, especialmente de la zona valenciana y con una rigurosa metodología de trabajo, como puede verse en las publicaciones de la autora sobre el tema.

En la presentación la autora expone de forma concisa una serie de consideraciones, puntualizaciones y observaciones que se deberán tener en cuenta antes de adentrarse en la lectura. Junto a las motivaciones y el espíritu con que ha sido hecha, menciona los materiales utilizados y describe el método de trabajo. La autora deja claro que los topónimos deben estudiarse del mismo modo que otros elementos de una lengua y deben aplicarse técnicas y métodos de disciplinas como la Historia y la Filología. Subraya la importancia de conocer las leyes que desde un punto de vista cronológico rigen los cambios de una lengua para esclarecer el origen de un nombre y evitar caer, como sucede a veces, en interpretaciones alejadas de la realidad y cercanas al folklore. Hace hincapié en la escasez de obras de conjunto dedicadas a la toponimia árabe y señala algunas de las carencias y limitaciones de otros importantes trabajos como la *Contribución* de Asín Palacios y el *Onomasticon Cataloniae* de Joan Coromines, este último centrado en el ámbito lingüístico catalán. Además, basándose en su experiencia y consciente de que el estudio de la toponimia no es tarea fácil, recomienda a quien se interese en esta materia que adquiera una formación sólida en

árabe andalusí, latín y romance y cierta preparación en otras, como historia sociopolítica y económica. Además de conocer el medio físico donde esté el topónimo y su pronunciación, debe disponer de documentos donde pueda verse el nombre en sus formas árabe, romance o latina, todo ello para llevar a cabo con rigor su labor científica. Pero sin duda lo más destacable de este apartado es la definición del objetivo principal del estudio: demostrar a través de la toponimia que al-Andalus, en contra de la opinión de ciertos sectores “ultraconservadores”, fue parte integrada e integrante del mundo árabe e islámico medieval y que, con el paso del tiempo, sus habitantes se arabizaron, lo que conllevó a su vez y por razones obvias la arabización del entorno en el que vivían. Recurre por eso a topónimos peninsulares “vivos” y a otros que aún existían hasta no hace mucho, tanto en España como en Portugal; cita a veces ejemplos paralelos de la zona mediterránea occidental, sobre todo de Sicilia, Túnez, Argelia y Marruecos.

El primer capítulo ofrece consideraciones sobre el tema, las fuentes escritas disponibles y un breve resumen histórico-lingüístico de la lengua árabe. El objetivo es mostrar los rasgos más destacables y los principios generales que caracterizan el dialecto andalusí reflejado en la toponimia (fonología, morfología y sintaxis nominal, adaptación romance). La autora los define sin perder de vista la evolución histórica de al-Andalus; es decir, cómo se adaptaron al árabe topónimos peninsulares anteriores al s. VIII y cómo siglos más tarde, con la conquista cristiana, esos mismos nombres mutaron otra vez para acomodarse a la fonética, la prosodia, la morfosintaxis y la grafía latina de lenguas románicas.

El capítulo dos describe aspectos fonéticos y morfosintácticos que caracterizan la arabización de nombres de lugar que los árabes hallaron en la Península. Esta —en palabras de la autora— “toponimia pretérita” tiene orígenes diversos una procede de lenguas prelatinas mal conocidas, otra es latina e incluso germánica. Esos topónimos “pretéritos” muestran de forma indirecta en qué punto se hallaba la evolución del latín usado por los indígenas peninsulares en los ss. VIII-IX, época en la quedó fijada por los árabes. Su estudio requiere acudir a fuentes árabes y clásicas (griegas o latinas) para tener una visión cabal de la situación lingüística entre la invasión árabe y el final del s. IX, cuando se consolidó el estado omeya. En relación con esto, la autora rechaza el uso abusivo que ciertos investigadores han hecho y hacen del adjetivo *mozárabe* para “referirse a todo aquello que es propio de los cristianos andalusíes supuestamente fieles a su habla románica, tesis [...] que debe rechazarse en sus planteamientos más extremos”.

El capítulo III analiza los topónimos agrupados en tres campos semánticos: entorno, hábitat y actividades humanas. Aborda los referentes del relieve, la costa, los

ríos, vegetales, animales, distintos tipos de asentamientos humanos, espacios comunales, edificaciones varias, núcleos agrarios, la ciudad, lugares poblados y despoblados, instalaciones agropecuarias, tipos de terreno, recursos hídricos y su aprovechamiento, variados sistemas de defensa, red viaria y su entorno, centros de producción, comercio, artesanía y vida religiosa. No incluye la autora los nombres de étimo árabe impuestos tras la conquista cristiana: alberca, aldea, alquería, etc.

El capítulo final trata de antroponimia, es decir, de la onomástica personal árabe y, en su caso, de la adaptación morfológica andalusí de topónimos antiguos. A pesar de los abundantes ejemplos que han pervivido la autora considera, no sin razón, que su estudio resulta más complejo y debe ser abordado con suma cautela, entre otras razones porque esos nombres no guardan relación con un entorno físico que ofrezca datos fiables sobre el posible étimo, porque la onomástica árabe nada tiene que ver con la romance y, además, ese tipo de nombre puede ser adaptación de otro con etimología en lenguas ya existentes antes del s. VIII. Nos ocupamos ahora de los tres subapartados en que se divide el último capítulo para facilitar la exposición de su contenido.

Comienza con una introducción a la onomástica árabe medieval, dirigida en especial al lector no arabista: partes constitutivas del nombre, la función que cada una cumplía y la información que los investigadores pueden extraer del conjunto. Cada uno de los elementos del nombre de una persona musulmana o arabizada se ilustra con ejemplos toponímicos.

El segundo apartado presenta la antroponimia ordenada por nombres propios coránicos y bíblicos, derivados de formas verbales, sustantivos, adjetivos, derivados de participios activos y pasivos de verbos, afectivos, diminutivos e hipocorísticos con los sufijos árabes {-ūs, -ūỵ, -ūš}, {-ūn} y el latino {-ellum}. La autora recoge aquí topónimos con otro origen onomástico (indígena, bereber, románico-cristiano), nombres compuestos, de referencia genealógica, apodos, profesiones y patronímicos.

El último aborda los toponímicos originados en el nombre de un grupo árabe o bereber organizado en tribus. Para la autora resulta evidente que buena parte de la población aborigen se convirtió al islam y se arabizó en un proceso que duró varios siglos. Además, dicho proceso continuó con la llegada de nuevos contingentes humanos (en especial, las dos invasiones norteafricanas de los ss. XII y XIII). Sin embargo, según la autora, la hipótesis de una “fuerte” presencia beréber basada en supuestos topónimos de este origen no se sostiene porque quienes los propugnan no tienen en cuenta la historia de los dialectos árabes y romances. Además, considera que esos nombres tribales bereberes se impusieron en un medio arabizado para marcar la diferencia étnica.

La obra acaba con un índice de los más de 1.500 topónimos estudiados, ordenados por países (España, Portugal, Sicilia-Italia, Túnez, Argelia y Marruecos), un glosario de términos lingüísticos, la bibliografía de referencia, un listado de abreviaturas y un detalle sobre el sistema de transliteración de letras árabes y los símbolos usados.

Huelga decir que este estudio cumple sobradamente con los objetivos propuestos y resulta de indudable utilidad para quien se interese por la Toponimia, prescindiendo de si conoce la lengua árabe o no. Además de satisfacer en muchos casos la curiosidad de cualquier lector, es también una útil síntesis de consulta a la que puede acudir el especialista. Este estudio, desde nuestro punto de vista, está destinado a convertirse en una ineludible obra de referencia sobre la toponimia de al-Andalus en su conjunto. Por ello y dado que está redactado en catalán, recomendamos la publicación de una versión castellana que creemos necesaria.

Vicente Carlos NAVARRO OLTRA

BOLOIX GALLARDO, Bárbara. *Prodigios del maestro sufí Abū Marwān al-Yuhānisī de Almería. Estudio crítico y traducción de la Tuḥfat al-muḡtarib de Aḥmad al-Qaštālī*. Prólogo de Luce López Baralt. Colección Alquitara. Madrid: Mandala, 2010, 437 págs.

El género de la literatura mística islámica o literatura sufí ha despertado un gran interés en las últimas décadas por parte de lectores y editores. Son numerosas y variadas las colecciones que han surgido sobre este tema, que interesa tanto a especialistas como simpatizantes y curiosos en la materia. Muestra de ello es esta colección: *Alquitara*, de la editorial Mandala, que cuenta ya con un buen número de títulos publicados sobre sufismo.

Un ejemplo de trabajo bien hecho, con rigor científico, es la presente obra, fruto del esfuerzo y el trabajo de la Dra. Bárbara Boloix, que nos ofrece un interesantísimo estudio y traducción de la obra de Aḥmad al-Qaštālī *Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib* (Regalo del que se exilia en el país del Magreb).

La traducción va precedida de un prólogo de la conocida especialista en literatura aljamiado-morisca y mística musulmana Luce López Baralt, así como de un extenso y completo *Estudio introductorio* de la autora del libro y traductora, Bárbara Boloix, que acompaña su traducción de unos cuidados índices onomásticos y toponímicos, así como de un aparato crítico de 704 notas, al final del libro, rematado por las fuentes y bibliografía utilizadas.

La traducción de la obra viene estructurada en 111 apartados, precedidos de un breve preámbulo del autor y seguidos de un también breve epílogo del mismo. Como ya se indica en el subtítulo, se trata de una traducción de la obra *Tuḥfat al-muḡtarib*

bi-bilād al-Magrib de Aḥmad al-Qaštālī, que, como dice la autora del libro en su estudio introductorio: “se trata de un curioso y original tratado de carácter hagiográfico-místico, redactado por el andalusí Aḥmad al-Qaštālī, quien decidió dejar constancia escrita de la vida del que fue su maestro espiritual, el *šayj* o santo sufi Abū Marwān al-Yuhānisī, y recopilar los carismas o prodigios que este último obró a lo largo de su vida”.

Como se indica igualmente en la introducción, el manuscrito árabe fue descubierto (en la Biblioteca Nacional de París) y editado por Fernando de la Granja en 1974, publicado por el Instituto Egipcio de Estudios Árabes e Islámicos. Se señala también cómo dicho manuscrito había sido mal catalogado anteriormente por el profesor G. Vadja —siguiendo la información de C. Brockelmann— como una obra de carácter histórico, transcribiendo erróneamente al autor, al-Qaštālī, por al-Fištālī. Fernando de la Granja identificó al autor y el contenido y se propuso dar a conocer esta obra a través de su edición crítica. Bárbara Boloix ha puesto el broche final a la difusión de la misma ofreciéndonos esta cuidada traducción anotada, así como su extenso y oportuno *Estudio introductorio*.

Como indica la autora, la copia del manuscrito puede ser del siglo XV, mientras que su autor, Aḥmad al-Qaštālī, probablemente oriundo de Castril (Qaštāla) —según se desprende de su *nisba*, aunque afincado en Guadix—, murió en 1272. Pertenece por tanto al siglo XIII, periodo de formación y consolidación del estado nazari, en el cual es especialista la Dra. Boloix.

El contenido de la obra, como ya hemos indicado, se refiere a los prodigios o milagros del maestro sufi Abū Marwān al-Yuhānisī (m. 1268) de Ohanes (Almería), del cual al-Qaštālī fue un fiel seguidor. En su *Estudio introductorio* (cap. primero) Bárbara Boloix, tras hacer una presentación del manuscrito y de la *Tuhfa*, así como de su descubrimiento y edición por Fernando de la Granja, dedica un apartado al autor, Ahmad al-Qaštālī, para pasar a continuación al estudio de la obra en sí como “un eslabón en la tradición hagiográfica musulmana”. Le sigue el estudio de la figura del *šayj* al-Yuhānisī, protagonista de la obra, en un extenso apartado sobre su vida, viajes por Oriente y Occidente, formación intelectual, itinerario espiritual, prodigios y enseñanzas, todo ello extraído de las fuentes árabes y de la propia obra de al-Qaštālī. Concluye dicho estudio introductorio con un apartado sobre los criterios de traducción (cap. segundo), donde la autora da cuenta de las dificultades con que se ha enfrentado, además de los criterios utilizados en su labor interpretativa.

Sigue el texto de la traducción (cap. tercero) y parte central del libro, donde, tras el preámbulo del propio autor, se suceden los 111 apartados o epígrafes, generalmente de corta extensión, donde al-Qaštālī va desgranando en forma narrativa las anécdotes

tas y prodigios de su maestro, acompañados de frecuentes diálogos entre personajes de su tiempo y el citado maestro, en forma de preguntas y respuestas.

Así pues, estamos ante una obra amena, de fácil lectura y de gran interés para el conocimiento de los movimientos sufíes que proliferaron en los comienzos del sultanato nazarí, íntimamente conectados con el Norte de África, que al mismo tiempo nos da noticias interesantes y enriquecedoras sobre la historia y la vida cotidiana de la Granada nazarí en este primer siglo de formación y consolidación del reino.

Celia del MORAL

BRUINESSEN, Martin Van y ALLIEVI, Stefano (Eds.). *Producing Islamic Knowledge: Transmission and dissemination in Western Europe*. Londres y Nueva York: Routledge, 2011, 196 págs.

Los editores de este libro anuncian en el prefacio que la idea original que lo impulsó había sido concebida hacía ya años, y se remontaba a un seminario organizado en 2003. Estamos, por tanto, ante una obra colectiva en la que el tiempo transcurrido desde su concepción inicial a la maduración ha podido añadir reposo y reflexión a un campo de estudios que en esos años ha ido ganando profundidad académica, de forma paralela al eco social que tiene la nueva visibilidad de los musulmanes en Europa. En ese prefacio, van Bruinessen y Allievi plantean la necesidad de abordar de forma empírica si realmente está emergiendo un “islam europeo”, (un término de uso común pero con significados muy dispares) y lo hace a través de observación de cómo se está produciendo un conocimiento islámico en diferentes contextos europeos y para un público musulmán europeo. Por tanto, esta obra colectiva tiene el objetivo de analizar el desarrollo de instituciones, la autoridad religiosa, el liderazgo musulmán, las mezquitas, asociaciones, la modernización de organizaciones transnacionales de corte tradicional en países musulmanes, la formación de imanes o la difusión del conocimiento islámico a través de los modernos medios de comunicación.

Martin van Bruinessen ofrece en su capítulo “Producing Islamic knowledge in Western Europe: discipline, authority, and personal quest” una reflexión de conjunto sobre las categorías de disciplina, autoridad y búsqueda personal a partir de la observación del contexto holandés y particularmente de las experiencias de los jóvenes, de su acceso a nuevas formas de adquisición de conocimiento a través de los media.

Stefano Allievi, por su parte, en “Muslim voices, European ears: exploring the gap between the production of Islamic knowledge and its perception” sitúa su reflexión en los análisis académicos entorno al islam en/de Europa o europeo, los debates en torno al concepto de integración y cómo las percepciones y discursos públicos “no-

musulmanes” sobre los musulmanes también tienen una influencia sobre estos últimos.

Los capítulos de M. Amer Morgahi, sobre el movimiento de origen pakistaní Minhaj-ul-Quran en los Países Bajos, Valerie Amiraux sobre la Mezquita de la Calle Tanger en París y de Jonathan Birt y Philip Lewis sobre reforma a partir de la observación del movimiento Deobandí en Gran Bretaña enmarcan sus observaciones sobre participación política, adaptación y reforma de movimientos transnacionales históricos de sociedades musulmanas en los contextos nacionales europeos, para mostrar cómo la autoridad religiosa y distintas tradiciones musulmanas mantienen lazos transnacionales a la vez que se desenvuelven e interactúan con las dinámicas específicas de cada uno de esos contextos nacionales.

El capítulo de Alexandre Caeiro sobre El Consejo Europeo de Fatwas e Investigaciones trasciende el marco nacional para abordar un proyecto transeuropeo reformista de institucionalizar la autoridad religiosa capaz de producir un discurso sobre el islam para los musulmanes europeos. Caeiro no habla de fragmentación de la autoridad, sino de “fluidez”, a través de la cual el trabajo de los ulemas, concluye, “contribuye a la individualización de los musulmanes”.

Por su parte, Ermete Mariani, ofrece una aproximación a la transmisión del islam por Internet a través del análisis de las páginas web y estrategias de comunicación de dos predicadores con trayectorias e ideologías muy dispares: el egipcio Amr Khaled, y el sirio Omar Bakri, líder del grupo de inspiración salafí al-Muhaýirün, pero que tienen en común la búsqueda de un público musulmán desde su base en Londres. La disparidad ideológica entre Khaled, el predicador moderado, y Bakri, icono del radicalismo en los medios británicos, permite sin embargo mostrar cómo las estrategias de comunicación trasciende lo puramente ideológico y utilizan modos similares para diseminar su discurso.

Finalmente, el capítulo de Mark Sedgwick ofrece un análisis de un movimiento intelectual que él denomina simplemente “tradicionalismo”, vinculado al filósofo francés René Guénon (m. 1951) y que el autor define como “no una forma de islam, sino más bien un movimiento filosófico y religioso occidental que se expresa en términos islámicos”. Es decir, un movimiento que en su origen es puramente europeo, pero que también tiene lazos con el mundo musulmán. A través de la biografía de Guénon, particularmente de sus influencias intelectuales europeas, de su fe musulmana vinculada al sufismo, pero también de varios otros intelectuales europeos y sus públicos no sólo en Europa, sino en un contexto global, Sedgwick concluye que el estudio de la influencia e itinerarios de intelectuales como Guénon en entornos geográficos muy distintos no es enteramente nuevo, que esos movimientos intelectuales

eran, antes de Internet, trans-regionales, aunque, añade, “la diferencia hoy, quizás, es que las divisiones lingüísticas y otras divisiones entre los mundos intelectuales de Siria y Alemania, o Irán e Italia, están desapareciendo”.

En su conjunto, que esta obra no tenga como objetivo central los temas que marcan la visibilidad del islam en Europa, esto es, la radicalización y las políticas de seguridad, no significa que las eluda, muy al contrario, las percepciones sociales sobre el islam y los musulmanes están muy presentes en todos los capítulos. Sin embargo, al observar el islam de Europa desde la perspectiva de la producción y transmisión de conocimiento islámico en contextos locales y nacionales europeos, y en la dimensión transnacional y de comunicación a través de internet, ofrecen una perspectiva enriquecedora y equilibrada, alejada de lugares comunes, y en definitiva, arroja luz sobre un tema que, siendo de absoluta vigencia tanto para las políticas públicas como para los debates intelectuales, sigue siendo a menudo objeto de sesgo ideológico y desinformación.

Elena ARIGITA

CATLOS, Brian A. *Vencedores y vencidos. Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300*. Trad. Juan Pérez Moreno. Valencia: Universidad de Valencia, 2010, 494 págs.

Este libro presenta una amplitud de casi quinientas páginas. En el breve resumen en la contraportada, el libro promete un enfoque innovador lejos de las fáciles clasificaciones topicalizadas entre musulmanes y cristianos, víctimas y verdugos, para abordar lo que considera una compleja trama de relaciones culturales, económicas y políticas. Resalta que el autor parece acercarse con la actitud escéptica, propia del investigador crítico. Pues especifica que abordará aspectos de la “llamada Reconquista”.

Tras agradecimientos, notas sobre fuentes y nombres, y antes de una lista de abreviaturas y la introducción del autor, inserta un breve glosario que consta, sobre todo, de términos tomados de la lengua árabe y otras palabras tomadas del latín. A pesar de no ajustar la transliteración a las normas de la Sociedad Española de Estudios Árabes, el autor, es decir, el traductor se apoya en el sistema de transliteración inglés el libro, en general, y los términos árabes en particular, son inteligibles.

El estudio de Brian A. Catlos está dividido en tres partes mayores, unas conclusiones, tres apéndices, una bibliografía y un índice onomástico. Además, hace gala de una serie de gráficos, mapas y tablas.

En la introducción a la obra, Brian A. Catlos justifica el estudio en conjunto de la región del Ebro pues dice que constituye una unidad socio-geográfica que se ca-

racteriza por una coherencia histórica debido ante todo al medio natural forjado por el propio Ebro y su cuenca. En época romana se conocía el corazón de la provincia como Tarraco, bajo la administración musulmana pasó a ser conocida como *Thagr al-Aqṣà*, es decir, Marca Superior, y tras la conquista cristiana se incorporó el territorio a la Corona de Aragón.

El autor se propone analizar los efectos de la conquista cristiana en la población musulmana, la transformación de la sociedad islámica a una sociedad mudéjar y las consecuencias directas o indirectas de dicha evolución. Para explorar el grado de integración, o de marginación, de los mudéjares aragoneses señala la importancia de indagar en las estrategias que se utilizaron tanto a modo individual como en grupos para sobrevivir y prosperar como minoría.

A continuación repasa someramente los trabajos que hasta la aparición del libro que se reseña se realizaron sobre el objeto de estudio en cuestión.

Brian A. Catlos se propone transmitir una imagen más completa de la vida mudéjar en la Península Ibérica de los siglos XII y XIII, más allá de los tópicos conocidos, y aspira contribuir a una metodología que amplíe el contexto de los estudios mudéjares, en general. De modo que pretende aportar a los estudios mudéjares también conocimiento en el ámbito de lo conceptual. En la primera parte del libro, “Dominación musulmana del Ebro y su desaparición (700-1200)”, su método es predominantemente descriptivo; la segunda parte, “Musulmanes bajo la autoridad cristiana”, se basa en un estudio archivístico exhaustivo, centrado en la época de finales del siglo XIII; y, finalmente, la tercera parte, “Individuo y comunidad en el Ebro cristiano”, se caracteriza por un enfoque que llama “microhistórico” o prosopográfico de individuos musulmanes y cristianos del siglo XIII, de forma que ayude a ilustrar las relaciones socio-económicas en la Corona de Aragón y las interdependencias entre los diferentes miembros de la sociedad.

En la primera parte, “La dominación musulmana del Ebro y su desaparición, 700-1200”, Brian A. Catlos esboza los diferentes aspectos de la vida musulmana en la región del Ebro hasta su desaparición. En unas cien páginas relata la historia del Islam en ésta región y su desaparición tras la conquista cristiana (700-1200). El autor observa que en el siglo XI la región del Ebro estaba profundamente arabizada e islamizada. El Islam, según el autor, había penetrado tanto en los centros urbanos como en la sociedad rural, en las estructuras familiares de clase media y alta, como en la estructura agraria caracterizada por una horticultura de regadío intensivo y por una administración territorial basada en *ḥiṣn* y *qarya*. Junto a la población musulmana coexistían comunidades cristianas y judías indígenas y una minoría de etnia bereber. Brian A. Catlos se adentra, en este primer capítulo titulado “Thaghr y taifa”, en la

religión, la lengua y en las costumbres de la región del Ebro bajo dominación musulmana y detecta una amplia interacción entre la comunidad musulmana y la cristiana, sobre todo en el periodo más antiguo de al-Andalus. De modo que, compartían iglesias y cementerios, y los musulmanes, en ocasiones, celebraban fiestas cristianas populares. En el apartado titulado “Confusión religiosa y cultural”, se habla de sincrismo y de “...distorsión de las fronteras culturales...”, aunque también se señala que, por ejemplo, “...las conocidas referencias a los andalusies como grandes bebedores de vino no deberían interpretarse como una señal de una debilidad particular del Islam en al-Andalus o en la Marca Superior” (p. 57). Para fundamentar su argumentación, el autor compara las mencionadas costumbres sincréticas en la región del Ebro con las costumbres de los bosnios aturquesados que leían los evangelios y el corán, o que bebían vino incluso durante el ramadán y que vivían en la región de los Balcanes bajo dominación otomana.

En el segundo capítulo, “Cristianos y musulmanes: contacto y conquista”, explora brevemente la conquista y la transición de una región islámica hacia un territorio bajo autoridad cristiana. Brian A. Catlos distingue tres etapas bien diferenciadas que se extienden a lo largo de los siglos XII y XIII. En un primer momento señala una fase de ocupación y consolidación de la administración cristiana que tarda hasta la década de 1180. Entre la década de 1150 y la de 1230 se distingue una fase de colonización. La frontera con los territorios bajo dominación musulmana se aleja de la región del Ebro y se constata una consolidación y una expansión demográfica. Además, se elaboran los fueros locales y se observa “la feudalización de la tenencia de tierras” (p. 146). La tercera y última etapa se caracteriza por un periodo de afianzamiento y de prosperidad relativa. La población cristiana se convierte en mayoría numérica y “...emergió una nueva sociedad multiétnica, compuesta por cristianos —incluyendo mozárabes, cristianos católicos y «extranjeros»—, musulmanes —bereberes incluidos— y judíos —arabizados o latinizados—; la sociedad islámica del valle del Ebro se transformó a lo largo del proceso” (p. 146). Y destaca que cristianos y musulmanes convivían y se relacionaban en calidad de vecinos, socios, terratenientes, arrendatarios, esclavos, amos, súbditos y ciudadanos. Tanto musulmanes como cristianos llegaron a participar en casi completa ausencia de violencia sectaria durante la época de colonización de los siglos XII y XIII en el ente socio-político que se configuró como Corona de Aragón.

La segunda parte del libro, “Musulmanes bajo la autoridad cristiana”, analiza a lo largo de seis capítulos y unas doscientas nueve páginas la situación de los musulmanes tras la conquista cristiana. Ante todo, el autor señala que la conquista cristiana impulsó un cambio que, aunque no fuera tan drástico como sostienen algunos histo-

riadores, sí supuso un cambio significativo de la región del Ebro ahora aragonés y catalán con respecto a la región islámica fronteriza del siglo XI. De modo que propone un estudio administrativo, económico, étnico y social de la sociedad mudéjar para analizar tanto las transformaciones internas de la experiencia musulmana en la Corona de Aragón, como los medios de exclusión y de integración en la sociedad aragonesa y también su interacción con las comunidades de cristianos y judíos, todo ello teniendo en consideración la interdependencia de planos y experiencias. Así estructura esta segunda parte en los siguientes capítulos: “La administración económica y judicial de la sociedad mudéjar”, “Los musulmanes en la economía del Ebro cristiano”, “Etnia mudéjar y sociedad cristiana”, “Los musulmanes y la sociedad cristiana” y “El mudejarismo como sistema social”.

La dominación cristiana impulsó la transformación de las instituciones musulmanas y de los propios cargos y de las funciones jurídico-administrativas. De modo que la mezquita aljama se incorporó a la administración de la Corona de Aragón con la función de intermediación entre mudéjares y el poder real, a pesar de que no representaba más que a una única parte de la compleja red administrativa y de que no amparaba ni representaba a todos y cada uno de los mudéjares del reino. Los reajustes que sufrieron las instituciones islámicas fueron considerables. A alfaquies y alamines, por ejemplo, se les otorgó capacidad religiosa y judicial, y la Corona de Aragón los convirtió en funcionarios oficiales en detrimento del poder que antaño tenía la comunidad musulmana de reconocer a figuras destacadas y piadosas de la sociedad. Pero por otra parte, el apoyo del poder real a instituciones como la aljama, o figuras jurídico-administrativas de origen islámico, aseguró la pervivencia de la ley islámica en la región del Ebro, aunque subvertida debido a las transformaciones propias de una sociedad andalusí a una comunidad mudéjar. En cuanto a la participación de los musulmanes en la economía y en el comercio de la Corona de Aragón, se observa una importante integración y una amplia implicación en las diferentes actividades económicas y comerciales. De ninguna manera se confirma la imagen estereotipada del mudéjar oprimido o aislado en comunidades preferentemente rurales.

La sociedad mudéjar conservó cierto dinamismo de modo que supo preservar la lengua árabe al igual que logró adaptarse tanto al latín como al romance. La clase alta mantuvo relaciones con otras comunidades islámicas de la Península y el culto musulmán local mantuvo su vigencia durante el siglo XIII tanto en Aragón como en Cataluña, a pesar del creciente atractivo económico y social que ejercía la conversión al cristianismo. En palabras de Brian A. Catlos: “El «conjunto» comprendido por la lengua, la religión y la variedad social cumplió la misión de reforzar la etnia mudéjar, dotándola de la fuerza y de la flexibilidad interna necesaria para sobrevivir en una

situación colonial y permitiéndole (...) enfrentarse e integrarse en su equivalente cristiano tanto en el ámbito sistémico como en el individual” (p. 294).

A los musulmanes de la Corona de Aragón se les consideraba miembros responsables de la sociedad, a pesar de no participar con plenos derechos en ella, pues la identidad religiosa de la sociedad del siglo XII y XIII constituía un pilar fundamental de la idiosincrasia del momento y se erigía como límite de la interacción individual diaria, aunque no fuera en todo momento infranqueable. No obstante, en tanto que pueblo sometido, los mudéjares eran susceptibles de sufrir la violencia ejercida tanto por las propias instituciones como por la comunidad mayoritaria, pero “...la marginación real de los mudéjares no comenzó en serio hasta el siglo XIV” (p. 358). En resumen, Brian A. Catlos señala que la sociedad andalusí de la región del Ebro supo preservar su esencia e identidad, se adaptó a la transformación de la sociedad tras la conquista cristiana y logró integrarse, aunque no sin cambios importantes en sus estructuras internas y externas. Sobrevivieron tanto costumbres como idioma y religión.

En la tercera parte, que titula “Individuo y comunidad en el Ebro cristiano”, expone a lo largo de sesenta y seis páginas seis casos que considera paradigmáticos para fundamentar, indagar y analizar la interacción y la participación de seis personajes dentro de las estructuras religiosas, políticas, jurídicas, económicas y sociales en la región del Ebro bajo la Corona de Aragón. El autor del estudio subraya que la religión constituía una de las múltiples coordenadas que proporcionaban identidad al individuo del momento. Pues dependiendo de intereses, oportunidades y circunstancias el individuo poseía una serie de respuestas posibles para afrontar los desafíos que le acechaban. Los individuos participaban simultáneamente en una serie de comunidades familiares, religiosas, comerciales, locales, municipales y otras comunidades posibles, más allá de su propia región.

El autor concluye que la conquista y la ocupación cristiana de la región del Ebro desencadenaron una importante transformación de la sociedad a todos los niveles hasta que en el siglo XVII, finalmente, se expulsaron a los moriscos. El afianzamiento del poder real y el crecimiento demográfico de los cristianos hasta el siglo XIII empujaron a los musulmanes aragoneses a integrarse y participar como súbditos en las nuevas estructuras jurídico-administrativas, pero también lingüísticas, económicas y culturales. Parece que la comunidad cristiana y la comunidad musulmana se vieron abogadas a encontrar pactos y acuerdos, lo que, en opinión del autor, contribuyó a forjar el carácter particular del mudejarismo aragonés y catalán. En el siglo XII los cristianos aún no disponían de una demografía suficientemente pujante ni contaban con una organización que les hubiera permitido imponer sus estructuras político-administrativas y económicas a los vencidos. La sociedad mudéjar, a su vez, logró man-

tener sus estructuras mientras la administración cristiana practicaba una baja coacción, y cuando incremento su poder de coacción supo desarrollar nuevos modelos de organización social como minoría. Mientras que la situación socio-económica de los mudéjares empujó a los vencedores a buscar formulas de compromiso.

El libro de Brian A. Catlos cierra con tres apéndices, una bibliografía y un índice onomástico. La bibliografía consta de un interesante elenco de fuentes documentales tomadas de diferentes archivos españoles y fuentes primarias editadas, entre las que figuran numerosas fuentes árabes, la mayoría en traducciones al castellano, al francés o al inglés. Entre los estudios de referencia destacan, junto a obras en castellano y francés, sobre todo bibliografía en inglés.

Carlos SERRANO

ORTEGA RODRIGO, Rafael. *El movimiento islamista sudanés: discursos, estrategias y transformaciones*. Alcalá la Real: Alcalá, 2010, 342 págs.

El libro que nos ocupa es una obra de referencia por varios motivos: en primer lugar, por la escasa literatura sobre la historia contemporánea de Sudán que hay en español, y en segundo, por la interesante aportación que supone al conocimiento del islamismo, del que hay bibliografía abundante sobre otros países árabes pero es más escasa en el caso de Sudán —por no decir prácticamente inexistente para el lector no arabófono—, a pesar de la gran influencia intelectual del ideólogo del islamismo sudanés Ḥasan al-Turābī para el islamismo y en general el pensamiento árabe contemporáneo. Esa escasez de literatura en lenguas occidentales es especialmente significativa si se tiene en cuenta que la experiencia islamista sudanesa es singular, pues Sudán fue el primer país árabe en el que un régimen islamista llegó al poder, mediante un golpe de Estado en 1989.

Sin duda, la ausencia significativa de estudios en lenguas occidentales se debe al más dificultoso acceso a fuentes originales en esas lenguas. El Dr. Ortega Rodrigo ha utilizado para su estudio, además de la bibliografía disponible en lenguas occidentales, la bibliografía académica de investigadores sudaneses, la producción intelectual de los pensadores sudaneses contemporáneos, especialmente las obras de Ḥasan al-Turābī, a quien tuvo la oportunidad de entrevistar en diferentes visitas a Jartum a mediados de los 90, cuando era el hombre fuerte del régimen islamista sudanés, y las de su adversario político Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, otro referente intelectual del pensamiento árabe-islámico contemporáneo. Además, el autor ha seguido información proporcionada por los medios de comunicación, tanto árabes como occidentales, porque según él mismo señala en la introducción, considera que “son una fuente im-

portante para seguir el desarrollo del movimiento islamista sudanés, y también para observar cómo el análisis, la información y la desinformación se dan la mano”.

Esta monografía de Rafael Ortega Rodrigo, con esa documentación, y su seguimiento de la actualidad sudanesa durante dos décadas proporciona una visión de conjunto sobre el Sudán contemporáneo que se inserta coherentemente en la historia de los países vecinos, del islamismo y de la geopolítica poscolonial. Al observar toda la historia del movimiento sudanés en relación con su entorno, el autor, en la línea de otros investigadores del fenómeno islamista en otros países, muestra y demuestra su enorme complejidad, que se inserta plenamente en la modernidad poscolonial y desvela las tácticas y estrategias de adaptación a un entorno político siempre inestable y complejo.

La aproximación del Dr. Ortega Rodrigo al objeto de su estudio se enmarca en tres ejes fundamentales: la historia poscolonial de Sudán, la historia intelectual y la evolución del islamismo transnacional y el contexto geopolítico regional del cuerno de África y su entorno árabe. En esa contextualización, el autor identifica distintos periodos del movimiento islamista sudanés: el de formación desde mediados de la década de los cuarenta hasta mediados de los sesenta, la etapa del régimen de Numeiry (1969-1985), la experiencia del Frente Islámico Nacional, primero en la oposición y luego en el poder y, a partir de ahí, la crisis del proyecto islamista de Turābī. Esta crisis del proyecto se ve en el análisis de la teoría del discurso islamista sudanés y en el estudio de su materialización, de manera que se observan las grandes contradicciones entre el modelo ideológico propuesto y las prácticas políticas y sociales del movimiento tras su llegada al poder.

En definitiva es una obra clave para la historia del Sudán contemporáneo, en la que el autor ha tenido el acierto de incluir mapas de las diferentes fronteras administrativas desde el periodo colonial hasta la actualidad y una cronología básica que sirve de guía para situar los principales momentos de la historia sudanesa. La bibliografía es también un compendio muy útil para conocer las fuentes principales de la historia intelectual del islamismo en general, y de la historia de Sudán en particular.

Por último, señalar que el autor obtuvo con este libro el IV premio Rosa María Calaf de Investigación Social en 2010.

Caridad RUIZ-ALMODÓVAR