

NUEVA REVISTA DE
FILOLOGÍA HISPÁNICA

Nueva Revista de Filología Hispánica

ISSN: 0185-0121

nrfh@colmex.mx

Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios
México

Chuaqui, Rubén

Reseña de "Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos" de Eva Lapiedra Gutiérrez

Nueva Revista de Filología Hispánica, vol. XLIX, núm. 1, enero-junio, 2001, pp. 127-134

Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60249106>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

RESEÑAS

EVA LAPIEDRA GUTIÉRREZ, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*. Prólogo-presentación de Mikel de Epalza. Generalitat Valenciana-Instituto de Cultura “Juan Gil Albert”, Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1997; 378 pp.

En sustancia, el trabajo consiste en seguir la pista, en un rico *corpus* constituido por crónicas y otros escritos afines, a dieciséis términos árabes “muy comunes” (p. 14) que se aplicaron a los cristianos de Iberia. Ellos son, seguidos de las equivalencias castellanas —no siempre afortunadas— tal como se presentan en el índice general: 1) “*‘adūw/‘adūw Allāh/enemigo/de Dios*”, 2) “*naṣrānī/cristiano*”, 3) “*rūmī/romano, bizantino, cristiano*”, 4) “*kāfir/infiel*”, 5) *mušrik/asociador/politeísta*, 6) “*ṭāḡiyya/tirano*”, 7) “*ilī/ incivilizado*”, 8) “*ifranṣī/franco, catalán*”, 9) “*aṣṣamī/bárbaro*”, 10) “*ahl al-ḍimma o ḍimmī/protegido*”, 11) “*mu‘āhid/el que está bajo pacto*”, 12) “*‘ābid al-aṣṣnām/al-ṣulbān/al-awṭān/adoradores de los ídolos-cruces-imágenes*”, 13) “*ahl al-kitāb/gente del libro*”, 14) “*masīhī/seguidor de Al-Masīḥ*”, 15) “*‘isawī/seguidor de Jesús*”, 16) “*muṭallīṭ/trinitario*”. En el capítulo cuarto y último, junto con gráficos relativos a cada uno de los términos, viene un intento de clasificación de éstos en cinco categorías: “términos de extrañamiento, religiosos, jurídicos, bélicos y geográficos” (según se anticipa en las pp. 21-22). En la p. 336 los bélicos aparecen como bélico-teológicos. Y se afirma allí: “Los términos jurídicos y bélico-teológicos constituyen, de hecho, subgrupos dentro de los términos religiosos, pero cada uno de ellos responde a diferentes actitudes de los cristianos [*sic*] hacia los musulmanes y por ello han sido considerados por separado”. Si bien hay una discusión de cada categoría, no se ofrece una justificación global.

A tales términos se los caracteriza como “las palabras por medio de las cuales los cronistas árabo-musulmanes andalusíes daban nombre a los cristianos” (p. 13). En verdad, no todas las palabras del repertorio “dan nombre” propiamente, no todas son nombres que conferían

los musulmanes a los cristianos. A veces son simples calificativos. En este aspecto se advierte cierta falta de rigor. Hay una diferencia importante, por ejemplo, entre decir: “Ahí vienen los salvajes”, donde la expresión *se refiere* (en el acto de habla) a miembros de cierto grupo religioso o étnico, calificándolos, y el que el término *salvaje* empiece a usarse para *designar*, sin necesaria dependencia del contexto, a determinado grupo social, por excelencia o con exclusividad. Cuando tal cosa sucede se ha producido un cambio conceptual, de significado, en que el vocablo suele heredar, al menos por un tiempo, las connotaciones originales. No negamos, entonces, que el empleo habitual de un vocablo con determinados referentes puede conducir al cambio de significado del vocablo, cosa que, desde luego, se ha producido una y otra vez en la historia de las lenguas. Pero para poder afirmarlo en un caso específico hay que atender al resultado de un proceso que no se produce de manera forzosa, y, en consecuencia, representa un error darlo por realizado sin aducir pruebas satisfactorias, y sobre todo si no se aduce ninguna prueba.

Parecería haber una incongruencia en lo relativo a los aportes que la investigación se ha propuesto realizar: tratamiento exhaustivo de los “epítetos que conforman la imagen del «Otro»”, enfoque semiótico, estudio cuantitativo. Sobre el segundo punto se sostiene que los términos no sólo se abordan “desde su sentido inmanente o semántico, sino en su sentido referencial «que expresa el movimiento en que el lenguaje se trasciende a sí mismo»” (la cita es de P. Ricoeur). En cambio, líneas abajo se afirma: “si bien se busca —y se anhela conseguir— contribuir con este trabajo al amplio y complejo campo de las relaciones islamo-cristianas, esta obra no pertenece a dicho campo, sino que se sitúa en el marco del estudio textual-terminológico, ámbito éste que constituye su razón de ser” (pp. 14-15). Sin embargo, la presunta incongruencia se despeja —o puede despejarse— si, de manera improbable, se entiende que el trabajo se conforma con el hallazgo de referentes, sin internarse en las relaciones entre ellos. Pero de hecho a lo largo del libro continuamente se está hablando de tales relaciones, y no digamos de las actitudes de los hablantes o escritores.

Volvamos a la “imagen del «Otro»” (p. 14). Al efecto, se ha tomado prestada (p. 13) una frase de R. C. Martin (“La identidad social y cultural se manifiestan en la concepción del otro”) y se la vincula con la “concepción hegeliana de la alteridad”, mediada por V. Gómez Pin (si bien no se señala de manera explícita a Hegel como fuente de la frase): “Sin lo Otro no cabría la diferencia y sin la diferencia no cabría la identidad y la determinación... *algo*, lejos de ser autónomo, implica en su esencia misma una relación a *otro*”¹. Pero es evidente

¹ Naturalmente, hay una constelación de ideas más o menos inspiradas en la vi-

que la imagen que los musulmanes poseían de los cristianos no se agota en un conjunto de términos, sean dieciséis o más o menos. Tampoco debe pasarse por alto que, no obstante su importancia numérica y dinámica, y su peso considerable (con altibajos) en la conciencia andalusí, los cristianos no eran los únicos otros, naturalmente. Por otra parte, en un pasaje de la p. 322, referido al Corán (en consecuencia, relativo ya a los primeros tiempos del islam), se reconoce la no unicidad de los otros: “judíos y cristianos son denominados *ahl al-kitāb*, porque han sido beneficiarios de dos de los mensajes o revelaciones de Dios a los hombres”. Desde luego, en el seno de la Iberia islámica siempre hubo comunidades judías.

Dentro del Estudio terminológico (cap. 3), a cada uno de los dieciséis términos corresponde un subcapítulo, que se divide en tres niveles, morfológico, semántico y pragmático. Como principio, la división no está mal. Sin embargo, el tratamiento no es del todo sistemático. No se utilizan los mismos criterios de apartado a apartado ni se proporciona justificación de tal diferencia de manera de proceder. Así, aun cuando en la mayoría de los apartados la sección de morfología no introduce cuestiones semánticas (cf., por citar sólo una, la sección morfológica que se dedica a *‘ilŷ*, pp. 189 ss.), allende las necesarias para aclarar la diversidad de prototipos en juego, en algunos sí se introducen (por ejemplo, acerca de *naṣṣānī*). Del mismo modo, se podría mencionar la forma un tanto errática en que se recurre a los diccionarios en las secciones semánticas; en algunas ellos se emplean con profusión (como, sin ir más lejos, en el apartado de *‘ilŷ*). En otras, las obras léxicas que se usan son escasas o inexistentes: tal es el caso de la sección semántica dedicada a *ifranŷī*, que en su totalidad se reduce a estas palabras: “Puede referirse a francos, catalanes y europeos” (p. 249), lo cual se establece sin apoyo (explícito, al menos) de diccionarios. También se dan casos en que se cita de algún diccionario pero no se menciona la fuente; por ejemplo, *‘adūw* (pp. 67-68).

En el nivel morfológico, casi siempre la guía (explícita) es el *Traité de philologie arabe* de Fleisch, y así se indica (p. 20). En ocasiones, además de Fleisch se señalan Wright o de Sacy o algún otro. A veces no se menciona a ningún tratadista (por ejemplo, en el brevísimo pasaje sobre la morfología de *tāgiya*, p. 176).

sión de Hegel y más o menos fieles a su estimulante (y rotunda) intuición. En particular, y entre muchas posturas, ha solido tener cierta boga, además de ésta que enuncia Martin —la de que la identidad se manifiesta en la idea que se posee del otro—, la de que la identidad se forma (sólo) a través de la conciencia que se tiene del otro. (Cf., acerca de un ámbito cultural diverso, el excelente estudio de EDITH HALL, *Inventing the Barbarian. Greek self-definition through tragedy*, Oxford, 1989, que convendría complementar con H. C. BALDRY, *The unity of mankind in Greek thought*, Cambridge University Press, 1965.)

Pero mis reparos se refieren sobre todo a interpretaciones discutibles, sea del significado de los términos, sea, dentro del nivel pragmático, de la parte llamada *Contexto ideológico de la palabra*, sea del sentido de un buen número de pasajes de los textos y de lo que puede colegirse a partir de ellos respecto de las realidades a las que remiten.

Hay identificaciones inaceptables o valores semánticos que es menester matizar. Por ejemplo, identificar *'aṣamī* con *bárbaro*. Pero *'aṣamī* parece corresponder mejor a *extranjero*. Aunque se puede tener una actitud despectiva frente a los extranjeros o a determinados extranjeros, la palabra *extranjero* en sí no vuelve forzosa tal actitud de parte de quien la aplica. Otra cosa es que con el tiempo pueda llegar a incorporar un contenido despreciativo, en forma análoga a lo que sucedió precisamente con la palabra griega βάρβαρος. Con todo, así como hay textos de diversas épocas en que el contexto de *'aṣamī* deja adivinar tintes peyorativos, también abundan los textos y usos de las mismas épocas en que el contexto que acompaña a *'aṣamī* carece de tales tintes, y ello se puede advertir en algunas de las crónicas que constituyen el *corpus* de la presente obra. En consecuencia, si uno hiciera equivaler *'aṣamī* y *bárbaro*, no debería perder de vista las connotaciones actuales que posee el segundo término; para evitar malentendidos se requeriría advertir a los lectores que a éste se le está dando un valor especializado y no el que tiene en la actualidad en el uso corriente. Es obvio, sin embargo, que la intención de la obra era incorporar a *'aṣamī* las notas despectivas de la palabra *bárbaro* en su empleo cotidiano.

También se advierten sesgos evitables. Más de una vez, la autora se apoya en asiduos devaluadores del islam, como Bernard Lewis y Daniel Pipes, quienes —como era de esperar— no son del todo cuidadosos en el manejo de los datos, lo que resta solidez a la investigación, pese a la erudición del primero y el entusiasmo del segundo. Así, se reproduce (p. 31) un pasaje de Pipes: “La mentalidad islámica se caracteriza por las dicotomías; las cosas, o están de acuerdo con el Islam o se oponen a él”. Y más adelante: “Como se ha visto en la introducción, la mentalidad islámica se caracteriza por las dicotomías y casi toda la terminología referida a los cristianos responde a dicha mentalidad” (p. 71, n. 10). ¿Hay una (única) mentalidad islámica? ¿Hay muchas mentalidades islámicas? ¿Qué tanto más se caracteriza(n) por las dicotomías que la(s) “mentalidad(es) cristianas”? ¿Hasta qué punto es legítimo contrastar conforme a tal criterio la(s) mentalidad(es) hindú(es) o budista(s), etc., una(s) con otra(s) y con aquéllas?

En cuanto a Lewis, véase la afirmación de que “El no creyente insumiso es, por definición, un enemigo” (p. 71, y p. 135 de la ed. española de Lewis, *El lenguaje político del islam*). No sale sobrando decir que en el mejor de los casos se trata de un aserto antihistórico. Por

más que haya habido —y sigue habiendo— musulmanes que consideran que quienes no lo son deben someterse a la comunidad musulmana, abundan los creyentes que no piensan de esta forma, y es sumamente dudoso que entre los criterios que permiten distinguir a un musulmán de un no musulmán está el considerar enemigos a quienes no se someten a la comunidad de los musulmanes.

También en otros pasajes se habla del “pensamiento árabo-musulmán” como si invariablemente contuviera un ingrediente hostil a las comunidades ajenas; por ejemplo, a propósito de *rūm*, donde se invocan las apreciaciones de Yāhiz y Šā‘id al-Andalusī (a través de B. Lewis) sobre la cultura e incultura de los demás pueblos (pp. 116-117). Es cierto que los pasajes que se citan son de autores antiguos (y que en sentido lato son aplicables a los períodos estudiados en el trabajo), pero (como sucede en tantos otros estudios) queda flotando la idea de que el islam y el pensamiento de quienes lo practican no ha cambiado para nada a través de los siglos y es por naturaleza inmutable.

De modo análogo, y partiendo de un hecho cierto, que establece diferencias entre los orígenes del cristianismo y el islam, se concluye, a la ligera —y siguiendo a numerosos otros, debe admitirse—, que el islam poseería una vocación guerrera de la que el cristianismo se vería libre.

Arbitrariamente, se equiparan los términos ‘*adūw* ‘enemigo’ y ‘*adūw Allāh* ‘enemigo de Dios’. El significado de ‘*adūw* es simplemente ‘enemigo’, y no ‘cristiano’, por más que el referente lo constituyan a menudo cristianos. El significado de ‘*adūw Allāh* es ‘enemigo de Dios’, como puede presumir de inmediato cualquier lector medianamente informado. Repárese en que, aun cuando se sobreentienda en numerosos contextos que se trata de cristianos, en ellos tampoco es ése el significado de ‘*adūw*, ni siquiera cuando el contexto connote o parezca connotar que esos que son nuestros enemigos contra los cuales combatimos son por eso mismo enemigos de Dios, en cuya causa bregamos. Al respecto, no está de más tener en cuenta que la autora observa que en dos de las obras del *corpus*, *al-Mann bi-l-imāma y al-Mu‘yib fī taljīs ajbār al-Magrib*, “los enemigos son de las dos religiones, musulmanes y cristianos” (p. 79). Ya antes (pp. 74-75) se ha dicho que en el t. 2 de *al-Muqtabas* “el término tiene varios referentes, pues, además de los cristianos, hay más enemigos del Estado islámico como los muladíes rebeldes y otros musulmanes opuestos a la política del gobierno cordobés”. Resulta enigmático que no se haya hecho un uso más amplio de la idea —esbozada más de una vez en el libro— de que los cronistas oficiales tendían a presentar a sus patrones como campeones de la fe, viniera o no a cuento, lo cual vale en primer lugar para el califato en pugna con los estados cristianos. No está de más recalcar que tal comportamiento ha sido habitual también en

los estados europeos, conforme lo atestiguan crónicas e historias, no sólo oficiales, sino aun oficiosas y particulares.

Entre las observaciones sugestivas del trabajo, quisiera destacar dos a propósito de *'adūw*, que se presentan como relacionadas: "Parece... que la agresividad hacia el Otro, el cristiano, es proporcional al grado de ideologización del poder político musulmán, hecho que se da muy especialmente en el califato omeya" (p. 81). Y la segunda: "curiosamente, cuanto más real se hace el poder del enemigo cristiano menos se percibe como tal en crónicas posteriores" (*loc. cit.*). En nota se fundamenta: "En períodos de desintegración de la comunidad, en tiempos de *fitna*, ya no se lleva a cabo la guerra santa [por ausencia de un gobierno fuerte] y por ello el cristiano ya no es percibido, antes que nada, como enemigo".

La explicación sobre *naṣrānī* (plural *naṣārā*) es errónea o, en el mejor de los casos, incompleta. La conexión de dicha palabra con el nazareno por excelencia, Cristo, no aparece asumida. Sí queda enunciada por E. L. G. como una de las hipótesis que baraja al-Ṭabarī y como la sustentada modernamente por J. M. Fiey. *Nāṣirī* quiere decir 'de Nazaret'; *naṣrānī* se refiere por lo general a los seguidores del Nazareno, es decir los cristianos. Podría decirse que *naṣrānī* llegó a ser una *nisba* (adj. de relación) de segundo grado, desde el punto de vista semántico, pero no ha de olvidarse que originalmente *naṣrānī* y *nāṣirī* son sinónimos, ni que *Naṣrān(a)* es otro de los nombres de Nazaret (cf. E. W. Lane, *An Arabic-English lexicon*), aunque bastante menos usado que *al-Nāṣira*. En su parte lingüística, el conocido diccionario *al-Munḥid*, del jesuita Luwīs Ma'lūf y continuadores, da por separado *nāṣirī* y *naṣrānī* como *nisbas* de *al-Nāṣira* (es decir 'nazareno'), observando sobre *naṣrānī* que es una forma anómala (*'alā gayr al-qiyās*), y luego agrega como segunda acepción: 'quien sigue la religión del Mesías' [literalmente, "[de nuestro]/del Señor, el Mesías [=el Ungido]"]. En la sección de letras y ciencias, *s.v.* "al-Nāṣira", observa que Jesús fue llamado nazareno (*nāṣirī*) y sus seguidores, *naṣārā*. En siríaco, las voces usuales que significan respectivamente 'nazareno' y 'cristianismo' pertenecen a la misma raíz (cf. Louis Costaz, *Dictionnaire syriaque-français/Syriac-English dictionary, sub radice NSR*).

Dicho sea al pasar, a la autora no le parece adecuado traducir *naṣrāniyya* por 'cristiandad'. En ello podría tener razón, pero es dudoso que la tenga en la justificación que esgrime: "'Cristiandad' es un concepto propio del Cristianismo que no tiene, o no comparte, el Islam". A todas luces, se trata de una afirmación gratuita.

Habría resultado instructivo establecer un parangón entre *rūmī* y *moro*, cotejando brevemente las respectivas historias. Ambos términos no poseen originariamente un contenido religioso, pero con el tiempo llegan a teñirse de él. El tránsito se produce cuando estas palabras trascienden lo étnico y, con un estatuto de subnorma, empiezan a aplicarse,

respectivamente, a todo tipo de musulmanes, sean o no magrebíes, y a todo tipo de cristianos, tengan o no alguna vinculación con el Imperio Romano y sus herederos. Hablamos de épocas, no tan lejanas, en que lo normal era que el conjunto de cada etnia tuviera una única religión, aunque a menudo varias etnias compartían una misma fe.

A cada paso aparecen descuidos o expresiones no suficientemente explícitas. Me limitaré a señalar algunos ejemplos de unos y otras, como p. 26: “La semiótica o semiología, entendida como el lenguaje de los signos, lingüísticos o no lingüísticos, ha alcanzado un desarrollo muy amplio desde comienzos de este siglo”. No nos detengamos en la confusión —usual, ha de reconocerse— entre el lenguaje y su estudio. Luego: “C. S. Peirce, Ch. W. Morris y R. Carnap, acuñaron y divulgaron a finales de la década de 1930 la división de la semiótica en tres ramas”. Obsérvese que Peirce murió en 1914. —Pp. 26 ss.: debe decir *Albaladejo*, no *Albadalejo*. —P. 27: “la sintaxis es equivalente al ámbito co-textual”. Sin embargo, líneas abajo se distingue entre “la dimensión del cotexto (ámbito intensional) y el contexto (ámbito extensional)”. A menos que se distinga entre co-texto y cotexto (lo cual no parece haber sucedido, y sería un tanto excesivo), al inscribir el cotexto en el ámbito intensional se trasciende el plano de la sintaxis y se ingresa al de la semántica. —P. 36: “la gran mayoría de los términos registrados para denominar a los cristianos pertenece al ámbito de la religión”. Uno diría que ello no tiene nada de particular, dado que los cristianos constituyen una comunidad religiosa. —P. 114: de *rūmī* se dice que “ha experimentado un cambio semántico diacrónico”. Sería interesante ver si, como parece, se trata de un simple lapsus o si, por el contrario, la autora está postulando la existencia de cambios semánticos sincrónicos. Tal podría ser, estirando los conceptos quizá indebidamente, el caso de vocablos primarios que en una misma etapa de la lengua subsisten con sus derivados (ver *infra* sobre \sqrt{kfr} y \sqrt{mn}). —P. 122: “variación semántica de significado”. Alguien alegará que toda variación semántica es de significado. ¿Tal vez aquí la expresión se justifica para diferenciar entre variación de significado y variación de referente? —P. 123: la *nisba* contenida en el nombre del embajador de Bizancio, la que E. García Gómez conjetura como *Mulqā*, es aproximada por E. L. G. a *melquita* (n. 131), pero eso es insostenible, porque se trata de raíces distintas. *Melquita* viene de *melkī* (forma popular de *malakī*; véase R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, s.v.), palabra cuyo tercer radical es /k/, no /q/, y ello en consonancia con la idea de realeza, de (cristianos originalmente) partidarios de las posiciones teológicas del soberano, *malik*, de Constantinopla. —Pp. 143-144: de la raíz KFR se dice que “tiene el sentido contrario a la raíz 'AMN”, pero de una y otra raíz se dan varios sentidos que permiten ir derivando los sentidos principales de *kāfir* y *mu'min*, respectivamente ‘infiel, incrédulo’ y ‘creyente, fiel’. Al margen

de que la vocal /a/ no forma parte de la raíz 'MN, debe decirse que la relación entre las dos raíces en su conjunto no es de contrariedad, y especialmente si nos atenemos al sentido primario de cada una, que subsiste con sus derivados. Justamente, se ha dicho: "En su primera acepción, la raíz KFR tiene el significado de 'cubrir, recubrir algo'", en tanto que de 'MN se ha dado como número 1: 'gozar de la seguridad, estar seguro y no tener nada que temer'.

El volumen se completa con un índice onomástico y un índice toponímico.

RUBÉN CHUAQUI
El Colegio de México

MATTHIAS PERL, y ARMIN SCHWEGLER (eds.), *América negra. Panorámica actual de los estudios lingüísticos sobre variedades hispanas, portuguesas y criollas*. Con la colaboración editorial de Gerardo Lorenzino. Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt/M. - Madrid, 1998; xii + 379 pp. (*Lengua y sociedad en el mundo hispánico*, 1).

El punto de partida de los editores de este volumen, dedicado a Germán de Granda, es el rechazo a la tradición eurocéntrica de los dialectólogos. El hilo argumentativo subraya la influencia de las lenguas africanas en ciertas variedades regionales y locales del español y el portugués americano, así que el libro contiene dos tipos de trabajos: los que describen criollos evidentes, como el papiamentu o el palenquero, o dudosos, como el habla bozal, y los dedicados a describir ciertos dialectos o, por mejor decir, ciertos niveles de habla populares de Brasil y del español caribeño. La mayor parte de los colaboradores parece aceptar implícita o explícitamente la idea de que estas hablas populares están seriamente influidas por capas antiguas de variedades afroamericanas. Una hipótesis asociada establece la relativa homogeneidad de estas variedades, radicadas en territorios muy amplios y cuyos residuos actuales más obvios serían las islas lingüísticas criollas. Dentro de este marco muy general los diferentes artículos adoptan posturas diversas y no siempre acordes entre sí. No todos los argumentos expuestos son convincentes para el lector.

Tal ambigüedad se encuentra presente desde la "Introducción" de Matthias Perl (pp. 1-24). Desde luego, la información reunida sobre las regiones con población negra, los comentarios sobre la consideración del sustrato africano por parte de los estudios dialectológicos y por la criollística, la historia externa del español popular caribeño y del portugués popular del Brasil (por cierto, la gráfica 1 de la p. 14 se repite en la p. 226 dentro del artículo de Schwegler), o