

**MIQUEL BARCELÓ Y OTROS,**  
*Historia de los pueblos de España, vol. 2, «Los antiguos territorios de la Corona de Aragón. Aragón, Baleares, Cataluña, País Valenciano».*  
Argos Vergara, Barcelona, 1984, 499 pp.

Por  
Míkel de EPALZA

Se trata de un volumen general, dirigido por Miquel Barceló, profesor de historia medieval en la Universidad Autónoma de Barcelona, que asume también los capítulos «Las Islas Orientales de al-Andalus: formación y destrucción de una sociedad musulmana (902-229)» (pp. 101-115) y «Visigodos y árabes en el proceso de formación de Cataluña» (pp. 215-225). En la parte islámica de los otros territorios de la Corona de Aragón, está Esteban Sarasa Sánchez «Aragón. Edad Media», en general, y Pierre Guichard «La región valenciana del siglo VIII al XIV», con particular incidencia en el período islámico y en sus relaciones con el período pre-islámico y con la conquista cristiana del siglo XIII. Para el período mudéjar y morisco, hay que señalar la particular importancia que dan al elemento musulmán los capítulos de Ricardo Soto i Company «Mallorca, 1229-1302: Del *Repartiment* a las *Ordinacions*» y el de Ricardo García Cárcel «Valencia en los siglos XV y XVI».

Esta somera presentación ya indica la importancia del libro que hay que recensionar, ya que reúne a algunos de los más importantes investigadores y renovadores de la historia árabe de Sharq Al-Andalus (Oriente de la Península Ibérica) y abarca, en principio, todo el período de esa historia, en sus múltiples aspectos.

De ahí la amplitud que hay que conceder a esta recensión y la importancia de la crítica que hay que hacer a algunos de sus aspectos. Esta crítica tiene en cuenta, evidentemente, el carácter de divulgación culta de la obra —no tiene notas ni sistema científico probatorio—, pero también los trabajos previos de sus autores, que muchas veces sí han sido científicos. La selecta bibliografía de cada capítulo no es más que parte de la abundante lista de trabajos consagrados desde hace tiempo a estos temas. Los autores han hecho bien en no repetir títulos ya superados. Pero, mirando hacia el futuro, se puede prejuzgar de algunas orientaciones que son muy

discutibles, deficientes o erróneas. A esto va a dedicarse lo esencial de esta recensión crítica.

Evidentemente, sólo se va a tratar del aspecto árabe-islámico y lo que con ello se relaciona. Tampoco se puede reprochar a cada capítulo algunas omisiones en temas secundarios: una síntesis supone una selección y se comprende muy bien que se dejen de lado algunos temas. Lo que no se justifica es que se dejen temas importantes.

Esta es la primera observación que se puede hacer al capítulo sobre ARAGÓN del profesor Sarasa. Es una síntesis equilibrada del período de poder político islámico (siglos VIII-XIII), tomada de autores que le han precedido (Bosch, Turk, Lacarra, Viguera...). La parte islámica, que no es especialidad del autor, carece absolutamente de originalidad y no pretende ser innovadora, como sucede con los capítulos de Barceló en Cataluña y Baleares, de Soto en Mallorca, y Guichard en Valencia. Lo mismo podría decirse del capítulo de Colás y Salas Arenas sobre el período de los moriscos. Como la síntesis es equilibrada, sólo se puede reprochar una omisión importante y algunas sugerencias para futuras investigaciones, en temas secundarios.

La omisión, en el período árabe, es la institucional y cultural. No hay nada sobre las instituciones islámicas más generales ni sobre los acontecimientos culturales más importantes del Valle del Ebro en época musulmana (la ciencia y la literatura sólo se mencionan en relación con las traducciones que se hicieron a lenguas europeas). Con sólo los hechos políticos no se pueden ya hacer los estudios medievalísticos sobre los períodos y sociedades musulmanas. Una inteligente frase del profesor Sarasa no compensa la ausencia total de estos temas institucionales y culturales: «En los siglos XI y XII el territorio aragonés fue un lugar de encuentro de culturas y de intercambio comercial en la frontera de dos sistemas económicos diferentes aunque complementarios: el cristiano-feudal, basado en la explotación de la tierra y de la ganadería, con escasez de amonedación en plata y predominio de una economía natural; y el musulmán, basado en el comercio, y la industria de semielaboración, con abundantes reservas de oro y predominio urbano, siendo la agricultura un apartado más del conjunto tributario-mercantil propio del mundo árabe» (p. 337). Aún así, la frase requiere matices.

La equilibrada síntesis de Sarasa inspira puntos de interrogación para el investigador arabista, aun tratándose de temas principalmente cristianos.

La repoblación mozárabe de Alfonso I requiere probablemente más investigación: ¿ha dejado huellas documentales, antroponímicas o toponímicas, a nivel local, o es sólo deducción de las informaciones cronísticas sobre las consecuencias de las expediciones del rey por tierras musulmanas? Por otra parte ¿se distingue suficientemente a los mozárabes aragoneses de origen pre-islámico —y sus descendientes— de los cristianos que hubieran venido después, desde el norte o de otras regiones de Al-Andalus (los *neo-mozárabes*)?

Finalmente, algunas relaciones políticas musulmanas requieren mayor precisión: que el gobernador de Zaragoza «quiso independizarse de Córdoba», entrando en tratos con Carlomagno (p. 27); las nociones de «apoderarse» y de «debilitar» (p. 29); y sobre todo el considerar las «parias» como tributos (p. 34).

El capítulo sobre las BALEARES de Barceló es el que más objeciones reclama. A pesar de contar con un precedente importante (el libro de Rosselló Bordoy sobre el Islam en las Baleares) y de que es la zona más estudiada por él, en manera alguna lo supera ni acierta en muchas de las importantes novedades que aporta.

Clasificaremos esas objeciones en tres capítulos: 1.º a nivel lingüístico de arabismos; 2.º a nivel de las instituciones musulmanas; 3.º a nivel de fenómenos históricos.

A nivel lingüístico, y a pesar de ser uno arabista de profesión, no podemos estar de acuerdo con la profusión de transcripciones árabes en un libro de divulgación. La Meca es una ciudad suficientemente conocida como para que no se necesite transcribir del árabe *Makka*. Peor es cuando se transcribe mal: *ahdi-kumm*, en vez de *ahdi-kum* (p. 102). Mágrib (en vez del término castellanizado Mágreb) tiene que llevar acento ortográfico en la sílaba tónica, por ser llana terminada en consonante que no es n ó s: si no, se pronunciaría a la francesa, con acento tónico en la última sílaba.

Los términos *šīitas* y *fatimidias* tienen que ser sustituidos por *šīites* y *fatimies*, mucho más cercanos al árabe, de cuya lengua el castellano ha tomado la morfología de los adjetivos terminados en í.

Por otra parte, si se quiere poner los nombres árabes de las ciudades, hay que hacerlo ya en el árabe dialectal de Al-Andalus —muy estudiado recientemente— y no en el sistema de transcripción del árabe clásico, tradicional en los viejos arabistas. Ese sistema de transcripción en alfabeto árabe de nombres pre-árabes es muy conocido, especialmente por los textos de la literatura aljamiada. Por tanto Tortosa en árabe no es *Ṭurṭūša*, sino Tortosa sencillamente; Mallorca no es *Mayūrqa*, sino Maiorica; Menorca no es *Minūrqa*, sino Minorica; Ibiza no es *Yābisa*, sino Ebusa. Es decir, que fonéticamente está mucho más cerca de los términos latinos y luego catalanes. Además de que no se ve la necesidad de poner los nombres árabes a realidades geográficas perfectamente conocidas por sus nombres actuales. El no tener en cuenta el árabe dialectal andalusí le hace traducir *ar-riyāḍ* por «los vergeles», en árabe clásico, cuando en Al-Andalus significa «huerto» (p. 104).

El uso de los adjetivos de origen puede inducir a errores: llamar «yemení» a un gobernador de Mallorca del siglo X (p. 104), cuando sus antepasados de origen yemení vinieron a Al-Andalus dos siglos antes —después de una probablemente larga estancia en Siria— es estirar mucho los orígenes, para probar que implantó el sistema yemení de captación de aguas en la isla; llamar a los príncipes Banu Gániya «sahrawis» (p. 110) por el hecho de que los almorávides atravesaron el Sáhara, desde el Senegal, es irrelevante, frente a la realidad histórica de sus orígenes lingüístico-raciales (son beréberes), religiosos (son reformistas) o políticos (son gobernadores de los soberanos almorávides de Marrákeh).

Pero aquí ya estamos en la frontera entre lo lingüístico y las realidades sociales a las que esos términos árabes se refieren. Los términos árabes tienen un significado muy preciso, a los que por otra parte se puede acceder por excelentes estudios sin necesitar necesariamente de un conocimiento de la lengua árabe. Miquel Barceló tiene una tendencia constante a ignorar esos significados y a innovar sin ninguna justificación.

A nivel de instituciones musulmanas hay así muchos anacronismos y malinterpretaciones. El poder político cordobés no es «*sultán* (poder) de Córdoba» (p. 101). El poder es *sulṭa* (poder ejecutivo), *mulk* (dominio) y sobre todo *jilāfa* (califato de Córdoba), pero no «sultán» que en castellano no se refiere a un poder en abstracto sino a la persona que lo ejerce. Además, en el período cordobés este título no existe en Al-Andalus, donde el término háchib (*ḥâḡib*) —primer ministro o chambelán— equivale al oriental *sulṭân* para designar al jefe de la administración del soberano. Sólo en época post-almohade se generalizará el término de sultán para designar a los soberanos, en Granada y en el Mágreb.

Si el empleo de Barceló del término *dawla* para designar la institución política del «Estado» no es incorrecta, sobre todo en el árabe moderno (pero podría haberlo puesto en sencillo castellano, porque los Estados son algo diferentes) y ¿qué es esto de «autoridad *dawla*»? (p. 111), su utilización de la palabra *majzan* como «administra-

ción» estatal es perfectamente anacrónico: este término se utilizará en el Marruecos moderno, y en Al-Andalus sólo designa —hasta nuestros días— un «almacén» «magt-zem» (ver Dozy).

Hay también malas interpretaciones en castellano y catalán de otros cargos públicos. No hay «*wāli* califa», porque todo gobernador (*wāli*) es nombrado por el soberano cordobés. Los *cadies* son igualmente otra rama del poder central, la judicial, siempre presente junto a los gobernadores: su nombramiento no supone una situación excepcional (p. 103), sino la forma normal de gobierno musulmán. Los «colectivos religiosos» de ulemas (*ʿulamāʾ*) y alfaquíes (*fuqahāʾ*) (p. 109) son simplemente cuerpos de funcionarios religiosos (enseñantes, magistrados): es irrelevante decir que «Casi todos ellos ejercieron funciones sociales importantes de *jaʿīb*, *faqīh*, *imān* y *muftī*», porque eran los oficios normales de esos funcionarios, en el mundo islámico medieval.

Tampoco puede admitirse el resumen que hace Barceló del pensamiento de D. Urvoy: «Muʿāhid opta con claridad por la forma más evolucionada del derecho *mālikita*; es decir, la que se ha reelaborado a través del *šabʿismo* o de la ciencia de los *usūl* (fundamentos) tanto del derecho (*fiqh*) como de la religión (*dīn*)» (p. 108). El *šāfiʿismo* (y no *šāfiʿismo*) no forma parte del *mālikismo*, sino que es una escuela teológico-jurídica musulmana totalmente diferente. Quizás Barceló quería referirse al *ašʿarismo* o doctrina de Al-Ašʿarī, que sí influyó el *māliḥismo* de Al-Andalus. La palabra *dīn*, que significa generalmente «religión», en ese contexto tiene que traducirse como «teología» para que tenga sentido en castellano, como oposición a «derecho», también religioso en el Islam.

El profesor Barceló no tenía por qué utilizar todos esos términos árabes, si hubiera querido escribir en términos claros hispánicos. Pero si los utiliza, tiene que ser con su sentido exacto en árabe y no «pour épater le bourgeois».

En el campo de las estructuras económicas y dados los minuciosos estudios numismáticos anteriores de Barceló, habrá que atribuir a errata la frase «una indemnización de 5 *danānir darāhim* —una moneda de cuenta que se expresa metálicamente en piezas de *dirham*». Los dinares son piezas de oro y los dirhemes (*dirham*, plural *darāhim*) son piezas de plata.

Tampoco se puede aceptar la interpretación de Barceló sobre el tributo de los caballos mallorquines (p. 106): «No se tienen noticias de otras cargas tributarias». En realidad la fuente árabe nos habla de ese producto excepcional de Mallorca y de su tributación fiscal, porque era un hecho específico de la sociedad balear; no menciona las otras fuentes fiscales no porque no existieran sino porque precisamente eran muy conocidas y normales. Además, las incautaciones por Muʿāhid de Denia de la producción caballar mallorquina más que una actuación fiscal parece una «nacionalización» o estatización de un sector económico clave para la actuación militar futura del soberano denlense.

Tampoco se puede aceptar la afirmación general, tomada de P. Guichard, de que la sociedad musulmana balear es «una sociedad sin señores», es decir «sin una militarización de las relaciones sociales» (p. 112). Creo, como lo diré más adelante, que la berberización, el poder tribal y los asentamientos tribales, según Barceló, no son más que manifestaciones de un fuerte poder militar, consecuencia del repliegue hacia las Baleares, desde la Península, a mediados del siglo XII, de los contingentes militares beréberes de la dinastía beréber de los almorávides.

A nivel de los principales fenómenos históricos de la historia de las Baleares en época musulmana, también hay reparos que hacer a algunas afirmaciones de Barceló.

No admite (p. 103) mi razonada tesis de que la expedición cordobesa de 902,

que unió más eficazmente las Baleares al poder central omeya, forme parte de una general política de Córdoba contra el peligro fatimí del Mágreb. Su argumentación es frívola: en 902 no había aún tal peligro fatimí y los emires de Córdoba tenían otras preocupaciones. Hay que recordar que el movimiento shií, del que forma parte el fatimí, es una constante preocupación de los Omeyas, ya en Oriente, y que sigue preocupando a todo el mundo musulmán durante los siglos VIII y IX. El movimiento fatimí en el Mágreb, iniciado entre los Kutama en 893, estaba en pleno auge en la primera década del siglo X y culminaría en 909 con la toma de Raqqada y la proclamación del califato. Precisamente el nuevo gobernador de las Baleares es enviado por Córdoba después de un viaje que había hecho a Oriente y donde se informaría de esa ebullición shií y de los peligros magrebíes. Hay que recordar también el ejemplo del poeta oriental Abu I-Yusr Ar-Riyadi que se presentó en Córdoba en la época del emir Muhámmad (852-886) y murió al servicio de los Fatimíes en 910: el emir sospechaba de él y le despachó rápidamente fuera de Al-Andalus, según el «*Ajbār maẓmūʿa*». Creo pues, como lo he razonado en mi colaboración en el Homenaje a Rosselló Bordoy, que el anti-fatimismo juega un papel importante en la historia balear del siglo X (en particular reforzando los lugares de asiento del poder en las tres islas).

Otro punto de desacuerdo está, igual que con Guichard, en la importancia y cronología del poblamiento beréber en las Baleares, como en toda la costa mediterránea de Al-Andalus. Ni hubo despoblamiento de la población indígena en esas costas (p. 103), ni puede fácilmente probarse un importante poblamiento beréber en las Islas antes de la época almorávide (siglo XII). Hay mucho anacronismo en la argumentación de Barceló sobre beréberes en el X (pp. 103-104). En cambio es asombroso que no mencione el carácter beréber de los almorávides (p. 110) ni de los Banu Gániya (p. 111) y que se extraña de que «también resulta difícil de explicar la, al parecer constante, oposición a los *amīres* almorávides por parte de sectores mallorquines de identificación imprecisa». La razón es probablemente muy sencilla: representaban un poder y una étnia beréber de origen magrebí, totalmente diferente y sin ninguna afinidad con los árabes y arabizados de las Baleares. Esta oposición sería aún más sensible cuando los almorávides, barridos en la Península por los almohades, repliegan todas sus fuerzas militares y administrativas, esencialmente bereberes magrebíes, en las Baleares. Los nombres tribales bereberes que se encuentran en la distribución administrativa de las Islas, en el siglo XIII, serían fruto de particiones del espacio insular entre las tropas almorávides recién instaladas (el espacio insular les resultaría pequeño, para tanta población foránea, y de ahí las expediciones militares de los Banu Gániya almorávides en el Mágreb).

Es por tanto en este último período almorávide de la historia mallorquina donde hay que situar con más probabilidad las estructuras tribales beréberes y cierto poblamiento de esa etnia magrebí. Para fecharlo antes de los almorávides, ni la toponimia ni la documentación del siglo XIII son válidas por sí solas. Y hay que tener en cuenta además que nombres bereberes de circunscripciones no quiere decir necesariamente un poblamiento beréber importante ni unas estructuras de poder tribales: pueden ser simplemente los nombres de los jefes militares que las gobernaban.

Tampoco puede uno estar de acuerdo con algunas afirmaciones, simplemente lanzadas al vuelo y contestatarias, sobre el período deniense de la historia musulmana de Mallorca (siglo XI). «La aventura de Muḡāhid en Cerdeña» está perfectamente documentada, por fuentes cristianas y musulmanas, aunque evidentemente es más difícil coordinar sus afirmaciones (lo que acaba de hacer M. J. Rubiera) que rechazarlo todo en bloque. Lo mismo puede decirse del origen cristiano de la mujer y del hijo y heredero de Muḡāhid: ahora puede afirmarse el origen cristiano de toda la familia y de muchos de los cargos más importantes del reino de taifas de Denia-Mallorca. Igual-

mente, el documento entre el soberano de Denia-Mallorca y el obispo de Barcelona, en 1058, aunque haya sido manipulado en el siglo XIII, tiene unas características de autenticidad (contenido, fecha, testigos) que no permiten hablar de una «falsificación apañada hacia el 1230» (p. 108). De incultura cristiana es la afirmación de que «Alí concede a Guislabert la potestad exclusiva para conceder los óleos sagrados y, consecuentemente, la ordenación de sacerdotes»: el óleo sagrado sólo puede servir para el bautismo (como lo hemos estudiado a propósito de este texto, con E. Llobregat) y no para la ordenación sacerdotal que requiere normalmente la imposición de manos del obispo. Las consecuencias socio-religiosas de esta diferencia, en el caso de Denia, son muy importantes. El mal uso de estos textos en el pasado, justamente denunciado por Barceló, no permite que se les rechace tan alegremente.

Finalmente, dos pequeñas observaciones de detalle. La «fuente del emir» (p. 109) no tiene por qué referirse al gobernador Isâm Al-Jaulani que era *wâif* (siglo X), habiendo emires mallorquines a fines del XI y durante el siglo XII. Por otra parte, la *Madīnat Maiorica* no tiene por qué considerarse formada por tres ciudades, aunque así lo indique el texto pisano: como toda ciudad musulmana tiene una Al mudaina o Ciudadela de la autoridad, una ciudad civil o Madina y un arrabal o Rábad.

Ningún reparo nos queda por hacer el capítulo de la Mallorca mudéjar de Ricardo Soto, al menos desde el punto de vista arábístico. Muy interesante es también el capítulo sobre las Baleares pre-islámicas, por Rosselló Bordoy, que hubiera seguramente acertado más en el capítulo sobre las Baleares musulmanas.

Al llegar a los capítulos consagrados a CATALUÑA, nos volvemos a encontrar con un artículo de Barceló y con unas referencias a las relaciones de la «Cataluña vieja» con los musulmanes en el capítulo de . Bonnassie «De fines del siglo VIII al final del XII, Crecimiento económico, feudalización, independencia política». El planteamiento de Bonnassie se puede justificar. Pero que el Director del volumen haya omitido un capítulo específico que abarque los más de cuatro siglos en los que la «Cataluña Nueva» estuvo enteramente bajo poder musulmán (Tarragona, Tortosa, Lleida y sus comarcas circunvecinas) no es nada justificable y supone un fallo grande en el conjunto del libro. Como el no haber corregido descuidos evidentes de sus colaboradores: «Islas Occidentales de Al-Andalus» para las Baleares (p. 89) o «Callosa de la Sierra» en vez de Callosa d'En Sarrià (p. 390).

Entrando en el contenido concreto del capítulo de Barceló, quisiera centrar mis reservas en dos puntos.

El primero, manifestar que sobran descalificaciones ideológicas de los investigadores que le han precedido, igual que hace P. Guichard en su capítulo (y ambos en muchas de sus publicaciones). La crítica ideológica, en búsqueda de «lo nuevo» y «lo contra», puede ser muy fecunda y hacer progresar la ciencia y la investigación. Esquematizar las posiciones para descalificar todo el contenido de la publicación ya parece menos positivo. No parece que Barceló haya podido evitar cierto extremismo en estos planteamientos (que si españolismo, que si continuismo, etc.)

Lo segundo, corregir la interpretación que da Barceló del término *Afranÿ* que los textos árabes aplican a los catalanes.

*Afranÿ* o *ifranÿ*, en primer lugar, ha de leerse según la transcripción del árabe dialectal hispánico, como el término visigótico germánico *Franz* —como el *Igranata* por Granada que escribe Al-Idrisi, o Ifraga por Fraga, en todas las fuentes árabes— (con vocal epentética para pronunciar las dos consonantes iniciales y equivalencia ÿ árabe por z germánica). Designa a un colectivo de personas, según la costumbre árabe, y no un territorio. Por eso no pueden aceptarse las interpretaciones fluidas de

Barceló sobre este término, tan exacto en árabe: «la zona más oriental que los árabes conocerán con el nombre de *Afraný* y cuyo comienzo hay que señalar no más al sur de Barcelona» (p. 222) o «...término amplio que designa ambiguamente unas también imprecisas formas sociales...» (p. 223). Un mínimo de conocimiento de los textos históricos árabes hacen horripilante que se emplee este término para designar exclusivamente un territorio («tanto el Alto Aragón como *Afraný*», como equivalente a Cataluña), cuando los textos árabes hablan de «la tierra de los *Afraný*». Así se explica que se arme una confusión al interpretar el texto de Ibn Jurdadbeh (p. 224) sobre la lengua andalusí y la ifranzí.

El capítulo de Pierre Guichard «La región valenciana del siglo VIII al XIV» (pp. 397-417) es una excelente síntesis de historia árabe valenciana, mejorando a sus predecesores (Sanchís Guarner) y a sus precedentes trabajos de conjunto, sobre todo en dos puntos: abarca más temas que los preferidos en sus investigaciones y sobre todo se muestra más moderado o simplemente silencioso en temas que creemos fueron en su día hipótesis aventuradas que el mismo Guichard se ha visto obligado a rectificar.

Junto, pues, con la afirmación de que nos encontramos con la mejor síntesis que se ha hecho hasta ahora de la historia árabe valenciana, inteligente y equilibrada, se pueden hacer a este capítulo unas observaciones y rectificaciones.

Aunque diga (p. 388) que no va a detenerse en los aspectos políticos, no deja de resumir bien lo esencial. Pero el no tratar de lo político, ni de lo religioso tan importante en el Islam (su contestación al profesor Benaboud en la *Revue d'Histoire Maghrébinne*), ni del urbanismo, para consagrarse al mundo rural, hace singularmente parcial su visión de la sociedad andalusí de la región valenciana. Al insistir —en temas económicos— en lo fiscal, singularmente para hacer notar nuestras ignorancias, no concede suficiente importancia —a mi parecer— al comercio y al intercambio ciudad-campo esencial en la sociedad musulmana y especialmente en la valenciana, sobre todo a partir del siglo X.

Ya hemos manifestado en otros trabajos, publicados o por publicar, ciertas reticencias a admitir un importante poblamiento beréber en la costa valenciana antes del período almorávide-almohade (siglos XII-XIII). La argumentación a partir de la toponimia —muchas etimologías beréberes no están lingüística ni etnológicamente justificadas— no permite remontar muchas veces más allá de la conquista cristiana y el período inmediatamente anterior, al figurar esos topónimos únicamente en documentación cristiana del XIII.

Tampoco estamos de acuerdo con su dicotomía de la propiedad rural en alquerías o comunidades rurales colectivas y rahales o propiedades de individuos terratenientes (p. 405). Alquerías significa únicamente «un pueblo», un conjunto de casas habitadas, y rahales (como lo ha probado M. J. Rubiera) son terrenos para ganados con su majada o ható. Los términos árabes no tienen nada que ver con la forma de posesión de la tierra.

En cuanto a los castillos rurales como «emanación» de esas comunidades, ni corresponden a las características generales de la sociedad musulmana, ni creo puede probarse por la documentación de época cristiana que P. Guichard ha manejado en anteriores trabajos. La anterior teoría de que el albacar de esos castillos era lugar de refugio de la comunidad de las alquerías no figura ya en este capítulo-resumen, salvo en una breve alusión (p. 392).

La sugerente hipótesis de un doble poblamiento por una doble toponimia, una pre-islámica de los castillos y otra árabe de los poblamientos en llanos (p. 396) tiene una base muy endeble, pero merece ser estudiada más detenidamente.

Finalmente, espero precisar en próximas publicaciones por qué no estoy de acuerdo con la interpretación de Guichard sobre el príncipe omeya del siglo VIII Abdállah Al-Balansi (p. 389), ni creo que hubo muchas revueltas o un estado continuo de insubmisión en la región en época emiral (p. 388), sino más bien un control casi generalizado de la costa por parte de Córdoba, y por qué creo que los *sayyid* almohades son sobre todo cargos militares, cuya vinculación con la familia reinante es por alianzas matrimoniales y no por dignidad de nacimiento (p. 404).

Es evidente que todos estos problemas sólo pueden servir para investigar más y más en la historia aún sólo parcialmente conocida de la región de Sharq Al-Andalus.