

RESEÑAS

ALOUANI, Salah, *Tribus et marabouts. A'rāb et walāya dans l'intérieur de l'Ifrīqiya entre le VI^e/XII^e et le XII^e/XVIII^e siècles*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, série « Humaniora », n.º 358, 2010, 307 pp.

Après les ouvrages de Robert Brunschvig (*La Berbérie orientale sous les Ḥafsīdes*, Paris, 1940), de Muḥammad Ḥasan (*al-Madīna wa-l-bādiya fī Ifrīqiya fī l-'ahd al-ḥafṣī*, Tunis, 1999) et de Nelly Amri (*al-Walāya wa-l-muḡtama' : Musāhama fī-l-tārīḥ al-dīnī wa-l-iḡtimā'ī li-Ifrīqiyya fī-l-'ahd al-ḥafṣī*, Tunis, 2001), le travail de Salah Alouani vient utilement compléter notre connaissance de l'histoire sociale et religieuse de l'Ifrīqiya à la fin du Moyen Âge et au début des Temps modernes. À vrai dire, cet ouvrage, qui est à l'origine une thèse de doctorat soutenue en 2004 à l'Université de Toulouse-Le Mirail, entend faire une histoire globale de ce que l'auteur appelle « le Pays des nomades ». Se concentrant sur l'intérieur de l'Ifrīqiya et menant une recherche inter-périodes, il a abordé tous les aspects relatifs à la naissance et aux développements du mouvement mystique depuis les forts maritimes (*ribāt-s*) du Sahel et les zaouïas de Kairouan jusqu'à la diffusion massive du soufisme dans l'arrière-pays, avec notamment l'émergence des ordres confrériques locaux. À travers ces aspects, l'auteur a voulu répondre à la question centrale sur les processus de l'islamisation des tribus nomades et semi-nomades, dont la mobilité géographique et l'éloignement des centres urbains ne favorisaient pas un contact permanent avec les milieux religieux citadins.

Pour ce faire, il a mobilisé une documentation variée, axée sur les textes hagiographiques, notamment ceux de Kairouan et de Fériana pour une période tardive. Il a sollicité aussi des traditions locales consignées notamment par Laurent-Charles Féraud et publiées dans la *Revue Africaine* en 1874. Rappelant à plusieurs reprises les lacunes documentaires, notamment pour les deux premiers siècles de la période étudiée, l'auteur a exploité ce qu'il pouvait trouver dans les bibliothèques tunisiennes. Mais on aurait souhaité voir les documents d'archives pour traiter les rapports des chefs locaux de l'arrière-pays avec les pouvoirs turcs établis à Constantine et à Tunis. Ces correspondances des Ḥanānša sont conservées dans les bibliothèques nationales d'Alger et de Tunis.

Dans cette entreprise pour étudier l'histoire sociale et religieuse d'une région marginale du bas Moyen Âge maghrébin, Alouani a commencé son ouvrage par rappeler des thèses qui avaient été émises pendant la période coloniale ; qu'il a parfois reprises sans prendre en considération les résultats des recherches récentes. Cette tentative s'est parfois heurtée à des résultats très discutables. Ainsi, comment trouver aujourd'hui un rapport entre le donatisme du dernier siècle romain et la manifestation *ḥārīḡite* des Berbères à la suite d'une prédication orientale au II^e/VIII^e siècle ? Peut-on parler aujourd'hui d'une catastrophe hilalienne et d'une rupture survenue au milieu du V^e/XI^e ? Alors que l'ouvrage de l'auteur lui-même est centré sur l'idée d'une fusion, d'une acculturation et d'un brassage linguistique ! De même, la reprise des récits des auteurs arabes sans critique ont emmené l'auteur à parler de l'apostasie des Berbères d'après un passage douteux contenu dans l'œuvre d'Ibn Ḥaldūn. Et toujours dans la première partie comme dans le reste de l'ouvrage, le lecteur aurait du mal à saisir l'espace étudié, car cet intérieur de l'Ifrīqiya ḥafside s'étendait la plupart du temps au-delà du sud de Bougie, et l'utilisation de l'expression « pays des nomades » est peu claire. Car elle se heurte à une réalité socio-culturelle : ce « pays des nomades » était doté de plusieurs centres urbains et notamment d'habitats fortifiés, connus sous le vocable de *qaṣr*. Ibn al-Ḥāḡḡ al-Numayrī et Ibn Ḥaldūn en mentionnent plusieurs exemples dans le *Zāb*. Une partie donc de la population nomadisait alors que le reste était bel et bien sédentaire. L'espace étudié est donc l'intérieur de l'Ifrīqiya mais qui se réduit pour les XI^e/XVII^e et XII^e/XVIII^e siècles à la région frontalière algéro-tunisienne (Fériana-Tébessa-l'Aurès oriental).

Dans la deuxième partie intitulée « Esquisse d'une histoire religieuse du Pays nomade », l'auteur traite de l'histoire sociale et religieuse du « pays nomade » avant le VI^e/XII^e siècle pour montrer la continuité dans la représentation des faits religieux et sociaux, notamment l'esprit de clan (*'aṣabiyya*), la piété populaire, le christianisme numide et la manifestation *ḥārīḡite*. Puis, il y a un développement sur l'adoption du soufisme par les milieux sunnites à la suite de l'action d'al-Gazālī et la diffusion de ce courant de pensée dans les villes maritimes et les *ribāṭ*-s d'Ifrīqiya, montrant le tournant majeur qui a marqué le début de l'époque ḥafside, à savoir la diffusion de la sainteté à Kairouan et progressivement en milieu rural. La zaouïa est le symbole de ce glissement vers les confréries, avec notamment la naissance de la *Šābiyya*. C'est dans ce contexte que les communautés rurales aux origines hilalienne et sulaymite adoptèrent progressivement un nouveau mode de vie, le *taṣawwuf* et la *walāya*, après avoir renoncé au brigandage et déclaré leur repentance (*tawba*).

C'est à partir du troisième chapitre de la deuxième partie que l'auteur développe une histoire locale de la région s'étendant de l'ouest de Kairouan jusqu'à la partie orientale du massif de l'Aurès. Reprenant le terme utilisé par les auteurs de l'époque coloniale (et d'ailleurs, le livre est légèrement

influencé par l'historiographie de l'époque coloniale) pour désigner la sainteté maghrébine (le maraboutisme), il a mis en lumière la diffusion du soufisme en milieu rural depuis Kairouan, sous l'impulsion des disciples d'Abū Madyan Šu'ayb, l'une des grandes figures du soufisme de l'islam occidental, comme Abū Yūsuf al-Dahmānī à Kairouan auquel Ibn al-Dabbāg (m. 618/1221) avait consacré un ouvrage hagiographique intitulé *al-Asrār al-ḡaliyya fī l-manāqib al-dahmāniyya*. L'action spirituelle d'al-Dahmānī visait à ramener les *A'rāb* à la repentance. Durant les VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècles, le soufisme trouve un terrain favorable parmi les communautés rurales, nomades en particulier. C'est à cette période que se situent les mouvements mystiques de deux personnages issus des Hilāliens et des Sulaymites à savoir Qāsim b. Marā (près de Kairouan) et Sa'āda al-Rahmānī al-Riyāhī (Tolga). Avant et après cette période, l'histoire sociale et religieuse de la région sombre dans le silence et l'auteur est attentif pour souligner cette lacune documentaire.

En se fondant sur des traditions orales et quelques textes tardifs, Alouani a fait remonter le début du soufisme des Awlād 'Abīd et les Awlād Tlīl à cette période charnière de l'histoire de l'Ifrīqiya ḥafside, donnant des dates incertaines. Cette nouvelle carte sociale montre une décomposition ethnique survenue au fil des siècles depuis l'arrivée des Hilāliens puis des Sulaymites deux siècles plus tard. La large diffusion du soufisme en milieu rural débouche sur la fondation d'un État confrérique éphémère par 'Arafa al-Šabbī (m. 898/1492), un bédouin repent, à Kairouan. Écartant l'idée d'une confrérie dans la première période de la Šābiyya, l'auteur a préféré parler d'un réseau de sympathisants et d'adeptes à Kairouan et parmi les tribus nomadisant entre cette cité et le désert du Zāb. Vient ensuite la phase de l'ordre confrérique auquel adhèrent les tribus de la région située entre l'Aurès et Kairouan. Après avoir rappelé l'histoire politique de la Šābiyya, un développement important a été consacré à l'action d'Aḥmad Tlīlī (m. 1175/1762) grâce à l'autobiographie manuscrite de l'un de ses descendants de Fériana au XII^e/XVIII^e siècle. Les cas étudiés montrent que la *walāya* a trouvé un accueil favorable en milieu rural grâce à l'action des saints et surtout à la prolifération des zaouïas.

L'histoire politique des tribus soufies domine largement la troisième partie de l'ouvrage. L'intérieur de l'Ifrīqiya est considérablement réduit à la région frontalière algéro-tunisienne qui formait une unité historique. En revenant à l'arrivée des Hilāliens et en reprenant la thèse catastrophiste (représentée notamment par H.R. Idris), l'auteur a avancé des idées discutables par exemple sur la ressemblance des Hilāliens aux autochtones Hawwāra « à l'exception des différences linguistiques », pour tenter d'étudier les processus d'acculturation afin de montrer un brassage ethnique certain. Et pour le prouver, il a consacré plusieurs pages à la confédération des Ḥanānša qui occupa la scène politico-religieuse à partir du début du X^e/XVI^e siècle.

Une désintégration puis une recomposition ethnique seraient à l'origine de la formation de la confédération des Ḥanānša qui se caractérisait par un esprit d'indépendance et d'insoumission face aux pouvoirs turcs de Constantine et de Tunis. Tout en restant fidèle aux idées de la confrérie šābiyya, les Ḥanānša marquèrent toute l'histoire moderne de la région comprise entre Kairouan et l'Aurès oriental. Leur origine ethnique reste incertaine en l'absence d'indications précises. Toutefois, les Ḥanānša seraient un indice révélateur d'un brassage ethnico-culturel (les Hawwāra et les Banū Sulaym) qui donna un nouveau souffle aux traditions bédouines constituées autour des thèmes de l'indépendance et de l'insoumission.

Dans cet ouvrage, l'histoire des Ḥanānša est fondée en grande partie sur les traditions orales consignées par Féraud, qui convergent sur l'aire d'influence de cette confédération qui s'étendait du nord au sud de la zone frontalière algéro-tunisienne. Malgré sa désagrégation à partir du XII^e/XVII^e siècle, les Aḥrār, leur famille dirigeante, parvint à maintenir sa domination à partir de leur centre d'action, la Qal'at Sinān, un refuge naturel imprenable. Les témoignages écrits et oraux montrent leurs rapports aux pouvoirs turcs aussi bien de Constantine que de Tunis. Leur hostilité avait été également dirigée contre les Français installés dans le bastion de La Calle, ville côtière proche de la frontière algéro-tunisienne.

Le travail de Salah Alouani marque sans doute un développement des recherches sur l'arrière-pays de l'Ifriqiya après une littoralisation notable à partir du milieu du V^e/XI^e siècle. Il s'inscrit dans le cadre des recherches inter-périodes qui permettent de suivre l'évolution de la représentation des faits sociaux et religieux. Mais il se heurte à des limites imposées par les sources disponibles. Car cette région était marquée par une culture orale après le contrôle imposé par les Hilāliens sur les centres urbains et les voies de communication. Nous pensons que l'exploitation des documents d'archives et des textes hagiographiques, notamment celui d'al-Tibassī, toujours à l'état manuscrit, et les textes ismā'īlites voire ibāḍites, pourraient contribuer à enrichir le travail sur le plan documentaire. Aussi, le recours à l'onomastique et à l'archéologie pourrait également concourir à améliorer notre connaissance des aspects étudiés, notamment le brassage linguistique et le peuplement rural.

Bien que l'ouvrage soit centré sur la zone frontalière algéro-tunisienne, les apports de *Tribus et marabouts* de Salah Alouani sont importants pour la connaissance de l'histoire de l'Ifriqiya à la fin du Moyen Âge et au début des temps modernes.

ALLAOUA AMARA

BARCELÓ, Carme, *Noms aràbics de lloc*, València, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana / Editorial Bromera, 2010, Sèrie Bàsica Essencial, 13, 162 pp.

Los estudios científicos sobre toponimia peninsular de época andalusí son relativamente escasos, debido en parte a las dificultades de esta ciencia filológica y en buena medida también al desprestigio en que los han colocado no pocos trabajos hechos sin ningún rigor por aficionados. Pero hay que reconocer, por otro lado, que quien deseara dedicarse a estudiar la etimología de los topónimos árabes de la Península Ibérica o de otra zona no contaba tampoco con ningún manual que le guiase en sus primeros pasos.

Afortunadamente este librito viene avalado por el prestigio que acompaña a su autora. Del afecto con que mira los topónimos da fe la afirmación que incluye en su presentación: «un nombre de lugar, dice, es un patrimonio cultural cuya riqueza pasa a menudo desapercibida». A esta manera de entender los topónimos como elementos lingüísticos dentro de nuestro patrimonio arqueológico se debe que les haya dedicado muchas horas de estudio, materializadas en varios excelentes y documentados trabajos, centrados especialmente en los nombre de lugar valencianos de etimología árabe, que la han convertido, sin duda, en una de las estudiosas más serias en este ámbito.

El objetivo del libro es suministrar información sobre el origen y significado de muchos nombres andalusíes que hoy denominan ciudades, pueblos, partidas rurales, pequeñas alquerías o aldeas y también rasgos geográficos referidos al relieve. La base de datos que ha utilizado como ejemplo de la teoría toponímica incluye, según el cómputo de la autora, más de 1500 nombres vivos de todo el territorio nacional, con excepción de las provincias de Asturias, Burgos, Pontevedra, Santander, Girona y el País Vasco. En muy buena parte son nombres valencianos, catalanes y mallorquines, pero es muy abundante también el número de los castellanos, portugueses y sicilianos.

Se trata de una obra fundamentalmente teórica, destinada a mostrar el comportamiento de adaptación al árabe de los topónimos anteriores, las nuevas denominaciones impuestas por los árabes y la posterior adaptación de toda esa toponimia árabe o arabizada a las lenguas romances. En todo ello intervienen una serie de factores de fonología, morfología y sintaxis de las lenguas implicadas, que permiten establecer ciertos patrones; pero intervienen también elementos extralingüísticos, culturales y asociaciones de ideas. Para mostrar todo esto, la autora se basa únicamente en topónimos de etimología segura; es decir, en topónimos para los que tiene testimonios documentales medievales, árabes y/o romances. La documentación que respalda las etimologías de muy buena parte de los topónimos aquí comentados (y de otros muchos más) se puede consultar, en otro libro publicado por la misma autora: *Toponimia aràbiga del País Valencià. Alqueries i castells* (Xàtiva, 1983) entre otros trabajos suyos o citados en la bibliografía de éste, y parece por ello acertado que no la haya repetido.

No hay que dejarse engañar por el tamaño del librito: no sobra una palabra. Inicia con una Presentación (pp. 7-10) breve pero contundente, en la que la autora explica qué debe saber y qué debe hacer quien quiera dedicarse a estudios de toponimia y también lo que no debe hacer y dónde están los fallos de algunas obras bien conocidas. Está estructurado en cuatro capítulos: 1. Toponimia en lengua árabe (pp. 11-26) proporciona un breve panorama sobre historia de la lengua árabe en nuestra península, los elementos básicos de morfología y sintaxis nominales árabes que se hallan presentes en los topónimos y que es necesario conocer para entender cómo funcionan, y la fonología y fonética del árabe hablado en al-Andalus, así como las diferentes adaptaciones de que ha sido objeto según el comportamiento de cada lengua románica. 2. Toponimia pretérita arabizada (pp. 27-44) está dedicado a mostrar cómo asimiló el árabe los topónimos hispanos preexistentes, latinos o latinizados. La llegada de los árabes paralizó la evolución de los nombres latinos (que se quedaron fijados en el estadio al que habían llegado en el siglo VIII) y en muchos casos produjo además una serie de cambios fonéticos y morfológicos que aquí se describen. Es de esperar que este capítulo ayude al lector a ver con claridad lo que les sucedió a los nombres de lugar de nuestra Península con la llegada de los árabes y a abandonar así definitivamente la senda de quienes recurren para explicar etimologías y evoluciones a la influencia de lenguas de ficción. 3. Motivos inspiradores de la toponimia árabe (pp. 45-88) invita a fijarnos en que los lugares reciben nombres que responden a «motivos básicos, lógicos, comunes, que se reiteran en cualquier lengua». Los ejemplos muestran que la toponimia árabe de España no difiere de la de otras zonas del mundo árabe o arabizadas en la edad media, como Sicilia o Portugal. Van agrupados aquí según se refieran a las condiciones del terreno (color, relieve, costa, cursos de agua, vegetación) o a construcciones y asentamientos humanos (núcleos habitados, instalaciones agropecuarias, sistemas de regadío y almacenamiento de agua, vías de comunicación, fortificaciones y sistemas defensivos, centros dedicados a la artesanía y el comercio, lugares de culto). 4. Antropónimos (pp. 89-112) explica cómo funcionaba el sistema de onomástica personal árabe medieval y muestra la huella que ha dejado en topónimos que reflejan el lugar de un asentamiento familiar o tribal, el nombre del propietario de una tierra, un poblado dedicado a determinada actividad. En este sentido, destacaré que la autora hace notar la existencia en la zona valenciana, que es la que mejor domina, de nombres de lugar que derivan de la onomástica de conocidas familias mudéjares y moriscas. Esto debería poner en guardia a quienes pudieran pensar que toda la antroponimia se refiere a los primeros momentos de la conquista árabe.

El trabajo se cierra con un apartado titulado «Relación de topónimos citados» (pp. 113-150) que los recoge en listados a modo de índices, remitiendo al párrafo en que se han comentado. En el primero —que es con mucho el más amplio— dedicado a España, diferente tipo de letra permite distinguir

las denominaciones que están en castellano de las que están en catalán-valenciano-balear; una sigla (acompañada de más precisiones cuando es necesario) nos indica la provincia en que se halla cada topónimo. El segundo recoge los más de 80 topónimos portugueses comentados, el tercero los casi 80 de Italia, principalmente de Sicilia; el último, 25 lugares de los países árabes.

Un glosario de los conceptos utilizados en el libro explica con sencillez los términos básicos de filología necesarios, que el lector procedente de otras ramas del saber podría haber olvidado o no conocer. La bibliografía se ha reducido al mínimo. No encontramos la bibliografía empleada por la autora para la confección de la obra (que hubiera supuesto sin duda un listado descomunal y desproporcionado), sino una breve bibliografía básica, en la que priman los libros sobre los artículos.

Cierra el libro un listado de abreviaturas, la explicación del sistema usado en la transliteración del alfabeto árabe, descripción de sus fonemas, y explicación del muy preciso sistema de símbolos que se ha empleado para distinguir de manera sintética los diversos materiales citados. Parece evidente que el glosario y este último apartado son lo primero con lo que hay que familiarizarse antes de comenzar la lectura y estudio de la obra. Y digo estudio porque la autora le ha conferido al trabajo un carácter pedagógico muy útil y normalmente ausente en este tipo de publicaciones; facilitará sin duda el aprendizaje de quienes se inicien en el tema, ya sean arabistas o romanistas, filólogos, historiadores o geógrafos.

Se trata de una obra de síntesis, basada en ejemplos seguros, en la que están ausentes las propuestas hipotéticas y la polémica. No se detiene a criticar las etimologías anteriores inaceptables; el lector que haya entendido cuál es la metodología a seguir y posea los conocimientos necesarios para ponerla en práctica, una vez asimiladas las directrices que desde este libro se le proponen, no necesitará más explicaciones para percatarse de por qué estaban equivocadas las hipótesis que no eran correctas.

Algunos lamentarán, quizás, que el texto de las explicaciones esté en catalán y hubieran preferido verlo en castellano o en inglés; pero los que estén verdaderamente interesados en el tema no tendrán ningún problema para entenderlo.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

DONNER, Fred M., *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London, 2010, 280 pp.

Este trabajo de Fred M. Donner propone una interpretación global de los orígenes del islam. Aunque no se trata estrictamente de un libro de in-

vestigación, es, sin embargo, un libro importante, exposición clara y comprometida del punto de vista de quien es uno de los principales especialistas en el estudio de los primeros tiempos del islam. Huelga abundar aquí en la complejidad del asunto y en los largos debates abiertos acerca de esta época, sobre el valor de las fuentes de que disponemos, la relación del islam con el cristianismo o el judaísmo, los procesos que dieron lugar, durante varios siglos, a la conformación del islam clásico, la naturaleza de las conquistas árabes o de la formación política omeya, etc. Como digo, la importancia de este libro radica en la forma clara en que Donner expone su interpretación de ese periodo fundacional del islam.

La propuesta inicial del libro es ésta: frente a una parte importante de la historiografía que ha considerado que el movimiento liderado por Muḥammad era más bien de corte social o político, o «nativista», en el sentido de «étnico» o incluso «nacionalista» (en este caso, árabe), Donner considera que se trató fundamentalmente de un movimiento religioso.

A partir de esta premisa, el libro parte de una cuestión crucial para el estudio, y que ha sido objeto de largas polémicas: el problema de las fuentes. En este debate, la postura de Donner es clara: es verdad que existe una dificultad de base a la hora de establecer el valor de la mayoría de los materiales de la tradición musulmana sobre este periodo. Hay, sin embargo, una fuente fundamental que puede ser explotada con provecho: el Corán, a cuya elaboración Donner concede una fecha muy temprana, no más tardía de las tres primeras o cuatro primeras décadas de la hégira. Y es justamente el Corán el texto más utilizado por Donner para intentar caracterizar este movimiento religioso surgido en torno a Muḥammad.

La palabra clave en la definición de ese movimiento es la de «creyentes», *mu'minūn*. Se trata de un término que, en este contexto, se diferencia del de «musulmanes», *muslimūn*, con el que la tradición islámica ha designado siempre a esta comunidad desde su inicio. Según Donner, el hecho de que en el Corán esta primitiva comunidad aparezca preferentemente (aunque no sólo) nombrada con el término *mu'minūn* tiene un sentido bien definido: en estos primeros momentos, el Islam no era todavía una religión diferenciada, separada del judaísmo y del cristianismo. Según Donner, Muḥammad y sus seguidores se pensaban fundamentalmente como «creyentes», mientras que el término *muslim* se reservaba, seguramente, a los creyentes que se sometían a la revelación y la ley del Corán, y no a los que lo hacían al Evangelio o a la Tora. Así, la originaria comunidad de «creyentes» incluía, también, a judíos y cristianos, y los *muslimūn* eran sólo una parte de la misma.

¿Qué definía a esta primitiva comunidad? Utilizando fundamentalmente el texto del Corán como fuente, Donner caracteriza así sus creencias fundamentales: reconocimiento de la unicidad de Dios; creencia en el Juicio Final; aceptación de las ideas de revelación y profecía, con una noción básica de «libro», sea como escrito real o como arquetipo celestial de la

palabra divina; creencia en la existencia de ángeles. Pero, más allá de compartir un cuerpo de creencias básicas, la comunidad se definía fundamentalmente por sus prácticas. Así, un «creyente» se caracterizaba por su actitud piadosa, reflejada en el ejercicio regular de la oración (Donner habla brevemente del ritual de la oración en estos primeros tiempos, y de cómo el precepto de las cinco oraciones diarias sólo se estableció un siglo después de Muḥammad), la práctica de la caridad (Donner discute el uso coránico de los términos *zakāt* y *ṣadaqa*, entendidos quizás como pago relacionado con la purificación de los pecados) y del ayuno en momentos determinados del calendario, la realización de la peregrinación (precepto establecido seguramente durante los últimos años de vida de Muḥammad), etc... Estos preceptos y otros que insisten en la rectitud moral subrayan cómo los creyentes se definían frente a un mundo que consideraban lleno de pecado e iniquidad, subrayando la propia piedad y rectitud de comportamiento.

Esta insistencia de los creyentes en el ejercicio de una vida piadosa permite pensar que, en un primer momento, no se veían a sí mismos como una religión diferenciada, sino como un grupo que podía acoger también a cristianos y judíos. Según Donner, varios pasajes del Corán indicarían que el término *mu'minūn* incluía originariamente a judíos y cristianos, que seguirían, respectivamente, las leyes de la Tora y del Evangelio, mientras que otros monoteístas más recientes, recién convertidos del paganismo, adoptarían la nueva ley, el Corán. Es lo que Donner llama «ecumenismo» de la comunidad de creyentes. Para demostrar la pertenencia de algunos judíos a la misma, Donner aduce la autoridad de la llamada *Constitución de Medina*, que, aunque preservada en versiones tardías, tiene según él un elevado valor documental. Para Donner, no se puede hablar de una actitud general antijudía de Muḥammad, sino de hostilidad hacia judíos concretos por razones concretas (como el rechazo a reconocer su condición profética).

Y es que, en efecto, Muḥammad se presentaba como un profeta (además de como un árbitro político). Existía una tradición de profetismo en la Arabia preislámica que hacía que tal pretensión no fuese inaudita. Aunque algunas ideas del nuevo profeta (como su rechazo sin matices del trinitarismo) podían haber causado cierto rechazo entre los cristianos, Donner cree que en la constitución inicial del movimiento prevaleció seguramente su condición apocalíptica y escatológica, la percepción de que el fin del mundo estaba cerca y de que Muḥammad era el profeta de ese momento final. El hecho de que los versículos coránicos más decididamente apocalípticos puedan ser datados en la época mequense, mientras que los de Medina son de tipo más normativo, de regularización de la vida comunitaria, no se explica para Donner sólo por la necesidad de ordenar políticamente a una *umma* cada vez más numerosa, sino por la conciencia de que el establecimiento de la comunidad en Medina era percibido como el comienzo, el preludio de la nueva era, en la que los creyentes heredarían la tierra de manos los pecadores. Esta idea de estar cumpliendo un plan divino le per-

mite a Donner esbozar una última característica de esta comunidad: la militancia, el activismo, el *yihād*. En el Corán, esta palabra definiría la dedicación voluntaria e individual a trabajar por la causa de Dios; un sentido, sin embargo, que, conforme se acercaba el final de la vida de Muḥammad, acabó identificándose cada vez más con la acción militar, la guerra para instaurar el reino de Dios en la tierra. Para Donner, el término *hiyra* debe ser entendido también en este sentido militante, y en algunos pasajes coránicos llega a significar «dejar el hogar para luchar».

Siguiendo las trazas de este impulso mesiánico, Donner pasa revista a las primeras conquistas de esta comunidad de creyentes, y a su rápida expansión territorial. También, a los problemas surgidos por la muerte de Muḥammad y la elección de sus sucesores. Estos, quizás con la excepción de Abū Bakr, habrían adoptado el título de *amīr al-mu'minīn* (y no *jalīfa*), que designaría al comandante militar de la comunidad de creyentes. Durante esta primera expansión, la nueva comunidad pudo intentar integrar a nuevas comunidades monoteístas, cristianos y judíos. De hecho, afirma Donner, los primeros testimonios de la *šahāda* en monedas, papiros e inscripciones incluyen sólo la primera parte de la misma, «No hay más Dios que Dios», y no la segunda, relativa a Muḥammad. La evidencia arqueológica no ha mostrado la existencia de grandes destrucciones en Oriente Medio, lo que permite a Donner pensar que, más que el enfrentamiento entre religiones distintas, se trataría de la expansión de un movimiento relativamente ecuménico, relativamente aceptable, en sus componentes mínimos, por amplias poblaciones de fe monoteísta. La expansión militar produjo también el establecimiento de nuevas instituciones: *amīr al-mu'minīn*, *dīwān al-rasā'il*, *dīwān al-jarāy*, *mišr*... Pero esta expansión, unida al problema de la sucesión de Muḥammad, provocó también fracturas internas en la comunidad, que llevaron a las primeras, dolorosas, guerras civiles. Donner analiza las causas de las mismas, y de manera muy especial las consecuencias de la segunda de ellas (60-73/680-692). Para Donner, la segunda *fitna* supone el inicio de una nueva era en la historia de la comunidad de los creyentes. Tras los conflictos civiles, de una inusitada crueldad, el impulso inicial, pietista y religioso, parece haber dejado paso a nuevos problemas (políticos, sociales, económicos) de gestión de una formación política de escala imperial, cuyos procesos ya no se limitaban a la península Arábiga, sino a todo el Oriente Medio. Los conflictos civiles habían provocado, además, la aparición de dos diferentes relatos legitimadores dentro de la comunidad (šī'í y sunní, para entendernos). En este nuevo marco, el califa omeya 'Abd al-Malik se presenta a Donner como la figura crucial para entender la «emergencia del islam» como una religión distinta, separada de la del resto de los «creyentes», definida por los rasgos con que, *a posteriori*, distinguimos al «islam clásico». 'Abd al-Malik es el responsable de toda una sutil, pero fundamental, redefinición del movimiento de los creyentes, según una ideología articulada en torno al Corán y a la figura del Profeta e

impulsada activa y decididamente desde el poder político omeya. El programa arquitectónico y decorativo de la Cúpula de la Roca en Jerusalén refleja, según Donner, el deseo del soberano omeya de volver a conectar con el inicial espíritu apocalíptico y escatológico del movimiento, en una ciudad, Jerusalén, donde tendría lugar el Juicio Final. El impulso de 'Abd al-Malik llevó a abandonar el ecumenismo inicial de la comunidad de los creyentes, trazando una frontera neta entre los seguidores de la ley coránica y los demás monoteístas. Así, se impone el uso del término *muslimūn* sobre el de *mu'minūn* o *muhāyirūn*. Esta necesidad de redefinición por parte de la comunidad musulmana coincide con un énfasis en la figura de Muḥammad y el uso cada vez mayor (en las monedas, por ejemplo) de la *ṣahāda* con la afirmación de que Muḥammad es el profeta de Dios; en el mismo sentido cabría interpretar el creciente interés por el *ḥadīth*, la realización de una nueva versión del Corán, con vocales y puntos diacríticos añadidos, o la adopción, por un breve periodo de tiempo, del título *jalīfat Allāh* por parte de 'Abd al-Malik. También, una mayor insistencia en la unicidad de Dios como factor fundamental de diferenciación teológica, frente a la creencia cristiana en la Trinidad, y una constitución más clara y precisa de las prácticas rituales. Toda esta redefinición del islam como una religión distinta y separada de los otros monoteísmos condujo asimismo a una elaboración de la historia de los orígenes, y a una narración de las conquistas como conquistas «musulmanas», y no como la expansión de una ecuménica comunidad de creyentes. Se trata del fortalecimiento de una identidad musulmana que emerge, también, como una identidad árabe; esta última sería, pues, no la causa inicial del movimiento surgido en torno a Muḥammad, sino su consecuencia. En fin, para Donner, este proceso de diferenciación del islam dentro de la primera comunidad de creyentes es esencial para la comprensión de su historia y de la conformación de sus características básicas, tal como las conocemos hoy.

Éste es, expuesto de manera sucinta, el argumento central de este libro. Se trata de un discurso elaborado en un medio historiográficamente polémico y lleno de debates como es el de los estudios sobre orígenes del islam. Sin duda, no todo el mundo estará de acuerdo con la interpretación de Donner (se puede consultar fácilmente, por ejemplo, la dura reseña dedicada a este libro por Patricia Crone); pero los debates que esta obra pueda provocar son prueba, sin duda, de su valor.

FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO

KÄS, Fabian, *Die Mineralien in der arabischen Pharmakologie. Eine Konkordanz zur mineralischen Materia medica der klassischen arabischen Heilmittelkunde nebst überlieferungsgeschichtlichen Studien*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission Band 54, 2 vols., Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2010, XVI + 1167 pp.

Dentro del ámbito de la farmacognosia arabo-islámica, la mineralogía ha recibido, después del ensayo pionero de J. Clément-Mullet (*Journal Asiatique*, 1868) y de las diversas monografías que durante el primer tercio del siglo xx le dedicó J. Ruska, una atención relativamente escasa que no parece corresponderse ni con el interés del tema ni con las circunstancias que la sitúan en posición de ventaja respecto de su «hermana mayor» (por extensión, que no por edad) la farmacognosia botánica. Se trata, en efecto, de un corpus razonablemente abarcable por un solo individuo, siempre que en este se cumplan tres condiciones indispensables: una sólida formación filológica que le permita acceder a los textos originales redactados en las principales lenguas del ciclo cultural greco-árabe, una diligencia infatigable para despojarlos y sistematizar los resultados siguiendo criterios científicos y, *last but not least*, el apoyo de una institución que garantice la disponibilidad de los materiales. Con el sostén de la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich, Fabian Käs ha demostrado que estaba más que capacitado para la empresa: no sólo en lo que respecta al árabe y al griego (lengua esta cuyo conocimiento es, si no estrictamente imprescindible, sí cuando menos recomendable, ya que no hay análisis mínimamente profundo y diacrónico que pueda ignorar el componente greco-helenístico de la ciencia arabo-islámica), sino también al siríaco. El tratamiento de los materiales siríacos es sistemático y prácticamente exhaustivo: se han explorado todos los textos y fragmentos farmacognósticos (incluso cuando era necesario rescatarlos de obras ajenas a la disciplina como el *Mnāraṭ quḍṣē* de Barhebraeus), así como la lexicografía tanto nativa (Bar Bahlūl, Bar ‘Alī, Elías de Nisibe) como europea (Brockelmann, Payne-Smith). Por si hubiese algún escéptico sobre la pertinencia de los repertorios léxicos siríacos, he ahí el caso del *Lexicum syriacum* de Bar Bahlūl, fructíferamente explotado por P.E. Pormann, sobre la base del trabajo compilatorio de I. Löw, en su paradigmático estudio *The Oriental Tradition of Paul of Aegina's Pragmaiteia* (Leiden, Brill, 2004). Sumemos a esto un conocimiento, al menos a nivel gramatical y léxico, del persa y del sánscrito, suficiente para proponer etimologías e identificaciones de una veintena larga de farmacónimos adscritos por al-Bīrūnī a la lengua india, y se puede uno hacer una idea del bagaje intelectual con el que el autor se ha enfrentado al tema.

La intención expresa ha sido nada menos que ofrecer una concordancia exhaustiva de las referencias minerales (*lato sensu*, incluyendo sales, metales, tierras, perlas, etc.) a través del despojo de «todos los escritos farmacognósticos de los árabes», desde los orígenes hasta el comienzo de la

época moderna (p. X). Concordancia acompañada, en un nivel secundario, por el análisis de las relaciones textuales de interdependencia entre las fuentes investigadas: los *überlieferungsgeschichtlichen Studien*, de secundariedad meramente cuantitativa, ya que la metodividad y los resultados de las aportaciones respectivas son de primer orden. La serie preliminar de epígrafes monográficos dedicados a los autores más importantes del corpus (pp. 1-197) representa la premisa necesaria para comprender el complejo caudal de informaciones, explícitas e implícitas, contenidas en la concordancia, donde cada entrada está estructurada en (1) una compilación cronológica de citas, con inclusión de la fuente original greco-helenística en el caso de las traducciones (Dioscórides, Galeno, Pablo de Egina) y con referencias intertextuales, (2) un comentario de contenido diverso diacrónico-comparativo y (3) una propuesta de identificación y de etimología.

El corpus base (que arranca desde la *Vetus dioscoridiana* y alcanza hasta la *Tuhfa* marroquí y el *Kašf al-rumūz* de al-Īzā'irī en pleno siglo XVIII) se ha restringido, en principio, al género farmacognóstico, sin renunciar por ello a informaciones procedentes de lapidarios, compendios enciclopédicos o, excepcionalmente, textos médicos. La desatención, si bien no absoluta, a la alquimia —comprensible, pero no por eso menos de lamentar— se justifica aquí por su «modesta» influencia en la disciplina objeto de análisis (p. X).

La limitada incursión en la literatura no medico-farmacognóstica está representada fundamentalmente por el '*Āyā'ib* de al-Qazwīnī y el *Masālik al-absār* de al-'Umarī (de hecho, algunas entradas como *māhānī* y *māwaran* (p. 969) o *yaqzān* (p. 1120) se basan en un único lema del Pseudoaristóteles y en sus ecos tardíos en al-Qazwīnī y al-'Umarī y en la lexicografía orientalista), a pesar de reconocer explícitamente que no se produjo recepción por parte de la literatura médica de estos textos de género enciclopédico (p. 167). Permanecen, pues, sin incorporar a los estudios farmacognósticos, las innumerables referencias mineralógicas de la literatura geográfica arabo-islámica, cuya aportación no es, ciertamente, insignificante. Solo en el *Kitāb al-ya'rāfiyya* de al-Zuhri (s. XII) hallaríamos una identificación *al-mahā*, *wahuwa al-yāqūt al-abyad* (ed. Hadj-Sadok, 1968, p. 281₁₄₋₁₅), en la línea de la clasificación de al-Kindī (*yāqūt*) *naw' abyad* = *mahā'ī* recogida por el autor (p. 1109), así como una etimología que no lo relaciona con el agua como al-Bīrūnī (p. 1061), sino con la montaña índica de Mahā de la cual se extraía; o bien *ḥayār al-zayt* (ed. Hadj-Sadok, 1968, p. 276_{3,6}), para la cual al-Zuhri aduce las autoridades de Ibn al-Īazzār en su '*Āyā'ib al-buldān* y de Aristóteles en su *Kitāb al-aḥyār* (cf. p. 469 de la obra que reseñamos), por no citar más que dos pasajes. La otra excepción a los límites estipulados, representada por las citas extraídas de diversos lapidarios, no se ha hecho extensible a las traducciones latino-románicas remontables a materiales arabo-islámicos (cf., por ejemplo, el lapidario alfonsí ms. Escorial H. I. 15 atribuido a Abolays, para el cual disponemos de edición (S. Rodríguez 1985) y estudio de contenidos (M. Amasuno, 1987, 2007)).

Incluso dentro del corpus estricto, se podrían objetar carencias puntuales que, sin empañar en nada la excelencia de la obra, dejan abierta la vía a futuras rectificaciones y estudios complementarios. Es una lástima, por ejemplo, que el autor no dispusiese de la edición de I. Garijo del *Tafsīr* de Ibn ʿYulʿul (Córdoba, 1992), texto de valor no tan limitado como supone (p. 56, nota 2), precisamente porque contiene el comentario al libro quinto que falta a la edición de Dietrich. Aquí habría podido encontrar la prueba requerida (p. 977) a la afirmación de Schmucker de que la forma *murdārsanŷ* también circuló en lengua árabe, a la vez que Ibn ʿYulʿul parece ser el único que incluye en su lema una glosa *taʿwīluhu ḥayār al-ḍahab* (*Tafsīr*, 5: 37, p. 99); o el origen de la cita tácita de al-Gāfiqī cuando s.v. *ḥbrsq̄lʿnʿ* (*Mufradāt*, f. 441v 9, deturpación de *ḥrswqlʿ*) afirma que *taʿwīluhu girāʿ al-ḍahab* (p. 346), palabras literales de Ibn ʿYulʿul (*Tafsīr*, 5: 39, p. 100). Falta, así mismo, en la monumental concordancia, una entrada *kiyānuṣ* (*Tafsīr*, 5: 41, p. 100), al igual que su equivalente *lāzuward nuḥāsī*, entre las especies de lapislázuli (pp. 944-948) —denominación sin duda relacionada con la traducción dioscoridiana *κωνίτζω* = *lawn al-lāzuward* y, más directamente, con la identificación *κῶνοϋς* = *lāzuward* de al-Rāzī que señala la Kās (p. 948). En su consulta de la *ʿUmda* [pp. 62, 72-73, 125; aparentemente limitada a los índices y solamente en la reedición beirutí de al-Jaṭṭābī de 1995, no en la más completa de Bustamante, Corriente y Tilmatine (Madrid, CSIC, 2004)], escapó a su escrutinio la argumentada crítica a Ibn al-ʿYazzār s.v. *basad* (ed. Bustamante *et al.*, n.º 940, pp. 79-80), que habría podido añadir a la entrada *bussad / bussad* (pp. 314-319). En esta misma línea, y quizás porque *hispanica non leguntur* (especialmente cuando la publicación es de difusión limitada), el autor considera perdida la sección referente a los simples minerales del *Kitāb al-adwiya al-mufrada* de Ibn Wāfid y se ve obligado a reconstruir algunos lemas a partir de las citas de Ibn Biklāriṣ, al-Gāfiqī, al-Idrīsī y otros (pp. 94-96), desconocedor tanto de la traducción catalana medieval de la obra (*Libre de les medicines particulars*, ed. Faraudo, Barcelona, 1943: minerales en pp. 161-168) como de la identidad de este tratado y del *Liber Serapionis* (diversos mss. y ediciones entre 1473 y 1552: la sección de los minerales ocupa los ff. 150a-166c de la *editio princeps* de 1473 y las pp. 252-280 en la edición Argentorati de 1531). Esta identificación fue hecha pública por primera vez ya en 1997 por J.C. Villaverde (*Aljamía*, 9: 111-118) y sobre ella trabajan los editores de las traducciones latina y hebrea (cf. A. Klaus, *Traducciones y adaptaciones al hebreo de los tratados médico-farmacológicos del toledano Ibn Wafid*, Barcelona, 2007, y su tesis doctoral en curso). Metodológicamente algo menos justificable es la exclusión del corpus latino medieval —y no por desconocimiento del idioma, como demuestra la utilización de Plinio en su condición de transmisor de citas de lapidarios griegos perdidos como los de Xenócrates y Sotacos—. Incluso prescindiendo de textos apócrifos o sospechosos de pseudoepigrafía como el Pseudomesué, se habrían podido inves-

tigar algunas traducciones genuinas del árabe, como era el caso del *Liber Serapionis* mismo, pertinente al presente estudio al margen de su identificación o no con la obra de Ibn Wāfid.

Estas omisiones se ven, no obstante, inmensamente superadas por el impresionante caudal de textos despojados y, muy especialmente, por los cuantiosos materiales inéditos extraídos de los manuscritos mismos: colación sistemática de las traducciones-versiones del Dioscórides *Vetus*, Ištifan-Ḥunayn, al-Nātilī, al-Malaṭī y Mihrān, vaciado de las traducciones ḥunaynianas de los *Mufrada* y *Mayāmir* de Galeno y del *Epítome* adscrito a Maimónides del *Simplicium medicamentum* galénico (mss. Esc. 802 y BNF 2857) que suple parcialmente lagunas de la traducción árabe conservada, despojo del *Mufradāt* de al-Gāfiqī sobre tres manuscritos (McGill, Rabat y uno recién descubierto en Túnez) subrayando la necesidad de tener en cuenta el *Muntajab* de Barhebraeus para la crítica textual de esta obra (p. 164). De hecho, las monografías preliminares dedican una atención preferente a la presentación de los contenidos e indexación detallada de las fuentes explícitas de diversos manuscritos inéditos: el *Jawāṣṣ* de al-Rāzī en el *unicum* cairota (pp. 35-36), el *Muršid* de al-Tamīmī en el ms. BNF 2870,1 (pp. 50-56) y el *Taljīs* de Ibn Ŷanāḥ (pp. 61-73), entre otros. Hasta entre las notas a pie de página se puede encontrar la recensión completa de las citas presentes en el *Musta'inī* (p. 98, nota 2) y en el *Mugnī* (notas sucesivas de las pp. 155-158).

Valga aquí una llamada de atención sobre dos puntos que, atañendo especialmente al ámbito andalusí, ilustran la proyección de esta obra también como germen y estímulo para futuras profundizaciones particulares. Por un lado, la postulación, siguiendo una idea ya avanzada por Meyerhof en su comentario al *'Uqqār* maimonidiano, de la existencia de dos escuelas: una oriental y una occidental, diferenciadas por tratamiento de las fuentes (pp. 2-3). Mientras que la escuela oriental se habría centrado en presentar al lector textos claramente estructurados y de fácil manejo práctico, sin excederse en el recurso a la *auctoritas* (tendencia que tiene el *Manšūrī* de al-Rāzī como máximo exponente y de la cual participan también al-Maŷūsī e Ibn Sīnā), en Occidente, en cambio, esta metodología habría resultado «profundamente sospechosa» y los teóricos locales habrían poco menos que ignorado las obras llegadas de Oriente, cuando no las criticaron con aspreza. Sin entrar a valorar aquí la veracidad universal de este aserto, uno no puede más que compartir la afirmación de que los inicios de la farmacognosia occidental están indisolublemente ligados al nombre de Iṣḥāq b. 'Imrān y a la tradición qayrawānī. Por otra parte, del estudio de Kās salen revitalizados dos andalusíes prácticamente marginados hasta el momento: uno, Ibn Samaŷūn, a quien se le reconoce su «epochale Rolle» en la historia de la farmacognosia andalusí como introductor de un sistema original de presentación lemmática que heredarán autores como Ibn Ŷanāḥ, Ibn Wāfid, al-Gāfiqī, al-Idrīsī e Ibn al-Bayṭār (pp. 58-61); el otro, Ibn Ŷanāḥ, inventor del género de la «*einzelwerkunabhängigen Synonymenerklärung*» (p. 71),

por la recuperación de cuyo *Taljīs* hemos de estar profundamente agradecidos al autor, ya que hasta ahora se había venido dando por perdido a pesar de compartir manuscrito (Aya Sofía 3603) con los *Aqrābādīn* de al-Kindī que Levey editó en 1966. Consciente de la importancia del hallazgo, Kās ofrece un exhaustivo índice de citas explícitas tanto de autores como de obras (pp. 63-67) e, incidentalmente, desplegando su característica transversalidad y meticulosidad en el recurso a la bibliografía, especula con la hipótesis de que el médico cristiano Ibn Ishāq, fuente común de Ibn Ŷanāḥ y de Ibn Samaŷūn y bien documentado por los repertorios coetáneos, hubiese sido autor de un compendio que incluiría sinónimos latinos y románicos, tal como testimonian los fragmentos que se le atribuyen.

En lo referente a la presentación tipográfica —aspecto no pocas veces descuidado y a menudo considerado una mera cuestión de estética—, destaca que sea precisamente el árabe (y, como consecuencia, el neopersa) la única lengua que no se presenta (es de suponer que por algún tipo de restricción impuesta por el procesador de textos elegido) en escritura propia, excepción hecha de los epígrafes lemáticos. Fuera de esto, se ha de enfatizar el extraordinario resultado de la labor editorial, nada fácil en un texto plurialfabético tan largo y denso. Los errores tipográficos son casi inexistentes: alguna que otra *h* y *ḥ* tráfuga que cambia de fuente o, algo más visible, cierto descontrol de la interlineación provocado por la *ṣādē* siríaca, que en un primer momento forzaba un interlineado excesivo (p. 215, nota 1) y después obliga a presentar la palabra en superíndice (entre otras pp. 731, 734, 750 o, en nota, p. 637 n. 1, 947 n. 1).

En resumidas cuentas, cualquier consideración crítica negativa es poco más que pedantería y palidece ante el volumen cuantitativa y cualitativamente imponente de materiales reunidos en este auténtico monumento a la erudición filológica, referencia inexcusable para todo investigador no solamente en el terreno de la farmacognosia, sino también de la historia de la medicina arabo-islámica en general.

THEO LOINAZ

LOWRY, Joseph E. y STEWART, Devin J. (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography, 1350-1850*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2009, 431 pp.

ALLEN, Roger (ed.), *Essays in Arabic Literary Biography, 1850-1950*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2010, 395 pp.

Transcurrido un siglo desde las primeras tentativas de codificación de la Historia de la Literatura árabe —con algunas excepciones puntuales y parciales en el siglo XIX—, las de Ŷurŷī Zaydān, *Ta'rīj ādāb al-luġa al-*

'arabiyya (1911-1914), Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur* (1898-1902), Clément Huart, *Littérature arabe* (1902), y Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (1907), los avances en este campo han sido enormes, sobre todo en árabe y en inglés, y al mismo tiempo algunos de sus presupuestos han quedado anquilosados. En 1969, en un artículo titulado «Arabism and Arabic Literature. Self-View of a Profession», Jaroslav Stetkevych, uno de los principales promotores de los estudios académicos sobre la literatura árabe en el siglo XX, se preguntaba qué podían hacer los arabistas —además de traducir, que era lo que fundamentalmente habían venido haciendo— y con qué metodología para divulgar, más allá del limitado círculo de los especialistas, la literatura árabe. Ya entonces Stetkevych percibía cierto inmovilismo en el campo relativamente nuevo de los estudios sobre la literatura árabe que, además, se saldaba con frecuencia reprochándose a la propia literatura árabe «for not having experienced a true evolution». Quien mejor ha formulado las razones de este desajuste, secuela de no abordar la literatura árabe desde presupuestos literarios, fue James T. Monroe, en su espléndido libro *The art of Badi' al-Zaman al-Hamadhani as Picaresque Narrative*: «the fault lies not with the literature, but with the tools that have been used to study it».

Desde diversos presupuestos teóricos, de la crítica feminista a la deconstrucción, en los últimos años han proliferado propuestas que cuestionan los cánones vigentes, sacudiendo no sólo los cánones nacionales sino el campo entero de los estudios literarios, haciendo que la cuestión del canon emerja como una de las más debatidas y cruciales. La escena cultural árabe y los medios especializados en literatura árabe se han hecho también eco de estos debates, y obras como las que aquí reseñamos se encuentran en estrecha relación con los procesos de revisión que están teniendo lugar. Porque *Essays in Arabic Literary Biography* es más que un vasto proyecto de documentación biográfica de destacadas y modélicas figuras de la literatura árabe, contiene también una de las revisiones mejor argumentadas del canon, cuestionando algunos de los paradigmas sobre los que se ha venido elaborando la historia de la literatura árabe, rescatando autores y recalibrando períodos y géneros.

En general, la historia de la literatura árabe se ha hecho coincidir con la historia política, sobre todo con las grandes dinastías. Esta periodización, que divide las épocas literarias en preislámica, islámica, omeya, abbasí, *inḥitāt* y *nahḍa*, se remonta a esos primeros intentos de codificación de Zaydān y los orientalistas europeos en los que éste se inspiró. Sin embargo, este modo tradicional y todavía vigente de periodizar la literatura árabe es escasamente funcional, no tiene consistencia interna y plantea desenfoques artificiales por cuanto deja de lado las continuidades de toda tradición literaria. Puede que la periodización de la literatura árabe haya sido, de hecho, una de las convenciones más estáticas de este campo de estudio.

Las obras que aquí reseñamos son los volúmenes II y III de un proyecto más amplio titulado genéricamente *Essays in Arabic Literary Biography*, cuyo editor general es Roger Allen. El volumen I, que cubre el período 950-1350, editado por Terri de Young, tenía también previsto publicarse en 2010, pero se ha retrasado y no ha visto todavía la luz. Es más, como señala Allen en la introducción al tercer y último volumen, existe en realidad otro primer volumen que, aunque originalmente relacionado, quedó desgañado de este proyecto editorial y fue publicado en 2005 con el título de *Dictionary of Literary Biography: Arabic Literary Culture 500-950*, editado por Michael Cooperson and Shawkat M. Toorawa.

Aunque *Essays in Arabic Literary Biography* no suponga un cambio drástico en la ordenación cronológica de la literatura árabe, sí supone —sobre todo los excelentes ensayos introductorios a ambos volúmenes— otro importante paso para la justa valoración de ciertas épocas y una apuesta clara por la ordenación de las obras y los autores con criterios estéticos en períodos literarios más que histórico-políticos.

El planteamiento general de las alrededor de cuarenta entradas que contiene cada volumen es similar. Previo al desarrollo de la biografía del autor se ofrece una completa bibliografía cronológica de sus obras, así como de las traducciones si las hubiera. Se trata por lo general de amenas biografías que, siguiendo el hilo de su producción intelectual, contextualizan la vida de los autores con el telón de fondo de los cambios históricos y políticos que les tocó vivir. Al final de la entrada se recoge una bibliografía de lo más destacado publicado sobre el autor, en función de la cual se ha elaborado el relato biográfico. El volumen II cubre el período de 1350-1850 y está dedicado a 38 figuras literarias que van de ʿĪmān al-Dīn al-Nubāta, nacido en 1287, a Ḥasan al-ʿAṭṭār, nacido en 1766, incluyendo autores de la talla de Ibn Baṭṭūṭa, al-Suyūṭī, al-Maqqarī, Ibn Kaṭīr, al-Nafzāwī, ʿĪrmānūs Farḥāt, al-Ṣafādī y menos conocidos como Marī ibn Yūsuf, al-Naḡāwī, al-Muḥibbī, Bahāʾ al-Dīn al-ʿĀmilī. Cabe señalar la inclusión de una única autora, ʿĀʾiṣa al-Bāʿūniyya.

Por lo que respecta a divergencias respecto a otras iniciativas recientes en el campo de la Historia de la Literatura árabe, cabe destacar la inclusión en el volumen II, digamos de manera natural, de autores andalusíes como Ibn Zamrak o Ibn al-Jaṭīb, lo que contribuye a acotar la excepcionalidad andalusí, cuya disociación del canon general de la literatura árabe, como ocurrió con el volumen de *The Cambridge History of Arabic Literature* dedicado a *The literature of al-Andalus* (2006), tan nefastos resultados dio por sus desproporciones, mitificaciones y distorsiones.

Con demasiada frecuencia se ha dicho que el declive político derivado de varios siglos de dominio de gran parte de los territorios árabes por otros pueblos, se vio acompañado también de un declive lingüístico, cultural y literario. La inercia académica ha hecho que creamos que se trata de un período caracterizado por la falta de creatividad y de logros literarios de

unos autores que se limitaron a reproducir temas convencionales con estilo ornado. Y todo ello pese a la existencia de figuras monumentales como la de Ibn Jaldūn. Este extendido cliché ha traído funestas secuelas para cinco siglos de literatura árabe que, además de abandonada e incomprendida, se ha visto a menudo menospreciada. Como señalan los editores, muchas de las obras de este período se encuentran incluso sin editar.

Essays in Arabic Literary Biography consagra definitivamente el replanteamiento del paradigma de decadencia cultural y literaria árabe o *inḥiṭāt*, que había ya quedado institucionalizado de alguna manera desde el volumen de *The Cambridge History of Arabic Literature, Arabic Literature in the Post-Classical Period* (2006), editado también por Roger Allen, y los estudios de Thomas Bauer sobre la literatura árabe en el período mameluco. A juicio de los editores, que hacen una interesante arqueología del término *inḥiṭāt*, este paradigma podría además haber servido tanto a los intereses y aspiraciones del orientalismo civilizador europeo como de los incipientes nacionalismos árabes.

Los editores del volumen II de *Essays in Arabic Literary Biography* consideran que diversos factores han contribuido al malentendido sobre la literatura de esta época. En primer lugar, se trata de un período marcado por profundos cambios en la composición étnica de las elites dirigentes de los imperios islámicos, así como por el florecimiento de la literatura en otras lenguas islámicas; una época en la que abundaron personajes de cultura enciclopédica, aumentó la alfabetización, proliferaron las instituciones religiosas y las letras dejaron de ser producto casi exclusivo de la corte. En general, se trata de una producción marcada por los comentarios, las obras didácticas, las biografías y las antologías. Pero, sobre todo, hay que destacar el acierto de plantear lo que sin duda es un elemento esencial de este malentendido: la proliferación en este período de formas literarias populares y dialectales, tanto en poesía como en prosa, que no siempre han contado con la aquiescencia de las elites letradas. Fue, en efecto, durante estos siglos cuando surgieron o se diseminaron obras que nunca han tenido fácil acomodo en el canon, como *Las mil y una noches*, las sagas de la *sīra* popular o tratados de erotología como *El jardín perfumado* de al-Nafzāwī. No obstante, sorprende la inclusión de una entrada —lo que en ningún momento se justifica— que escapa al patrón autorial y biográfico. Me refiero a la entrada sobre los «Banū Hilāl». Sin menospreciar el interés e importancia de la saga de los Banū Hilāl, ¿por qué elegir ésta y no otras sagas de la *sīra* popular, como la de Baybars o la de ‘Antar, u otras manifestaciones de la literatura popular?

El tercer y último volumen —el editor general justifica la no publicación de otro a partir de 1950 por falta de perspectiva histórica— se inaugura con el libanés Nāṣif al-Yāzīyī y el egipcio Rifā‘a Rāfī‘ al-Ṭaḥṭāwī, nacidos respectivamente en 1800 y 1801, y se cierra con la narradora palestina Samīra ‘Azzām, nacida en 1927. Incluye figuras incontestables de la *nahḍa* como

Aḥmad Fāris al-Šidyāq, ʿYurʿī Zaydān, Mārūn al-Naqqāš o Maḥmūd Sāmī al-Bārūdī; del *mahyar*, como Ilyās Farḥāt, ʿYubrān Jalīl ʿYubrān o Miḡāʿīl Nuʿayma; y de los de los albores de la literatura árabe moderna y sus nuevos géneros y movimientos, como los poetas neoclásicos Muḥammad Maḥdī al-ʿYawāhirī, Aḥmad Šawqī y Ḥāfiẓ Ibrāhīm, los poetas románticos Zakī Abū Šādī o ʿAbd al-Raḥmān Sukrī, los cuentistas Maḥmūd Taymūr, Maḥmūd Ṭāhir Lāšīn y ʿYahyā Ḥaqqī, los dramaturgos Yaʿqūb Šannūʿ y Tawfiq al-Ḥakīm o los novelistas Muḥammad Ḥusayn Haykal y Ṭāhā Ḥusayn, así como figuras puente entre épocas y géneros como la de Muḥammad al-Muwayliḥī.

Por esas mismas inercias académicas, se ha venido considerando que, tras varios siglos de dominio otomano, dio comienzo el movimiento ilustrado de la *nahḍa*, término con el que se suele aludir a las transformaciones que tuvieron lugar en el ámbito cultural y literario en tiempos y espacios múltiples a partir del siglo XIX. Al calor de los nacionalismos emergentes, durante la *nahḍa* proliferaron la prensa, la educación, la traducción, la edición de los clásicos o la renovación de la lengua árabe, entre otras muchas manifestaciones. *Essays in Arabic Literary Biography* ha de entenderse también en relación con el cuestionamiento de esa otra inercia que estipula el comienzo de la «modernidad» árabe a raíz de la llegada de las tropas de Napoleón en 1798, hoy ampliamente cuestionada por lo que supone de absoluta falta de agencia por parte de las sociedades árabes.

Otra de las líneas de rectificación del canon vigente tiene que ver con la palmaria ausencia de escritoras en el canon tradicional. Numerosas autoras, como ʿĀʿiša al-Taymūriyya o Zaynab Fawwāz, están siendo justamente rehabilitadas por distintas iniciativas críticas, la más destacada de las cuales ha sido la enciclopedia *Dākira li-l-mustaḡbal. Mawsūʿat al-kātiba al-ʿarabiyya* (2005) o en su versión inglesa *Arab women writers* (2008), óptica que incorpora también el volumen III de *Essays in Arabic Literary Biography*.

Sin duda una de las figuras más atractivas y conocidas de la *nahḍa* es la del infatigable reformista y educador al-Ṭaḥṭāwī, fundador de la primera Escuela de Traducción en 1837, que ha pasado a la historia asociado a su relato del viaje a Europa como imam de una delegación de estudiantes egipcios, *Tajliṣ al-ibrīz fī taljīṣ bārīs* (1834). En este tercer volumen descolaba asimismo la figura de Ṭāhā Ḥusayn, «perhaps the most significant cultural figure in the Arab world during the 20th century». Cultivó casi todos los géneros literarios, colaboró asiduamente con la prensa, viajó a Francia para completar sus estudios, fue profesor y rector, participó en la vida política y llegó a ser ministro de Educación, promoviendo importantes reformas educativas. Autor de obras clave para el desarrollo de la novela y la autobiografía, como su reputado y popular *al-Ayyām* (1929), abrió también nuevos horizontes a los estudios sobre la literatura árabe clásica con obras como la polémica *Fī al-šiʿr al-yāhili* (1926), de la que se tuvo que retractar

por el alcance de sus asunciones sobre la autenticidad de la poesía preislámica, o *Ma'a al-Mutanabbī* (1937).

No es casual que el editor general de *Essays in Arabic Literary Biography* sea Roger Allen. Desde su ya imprescindible *The Arabic Literary Heritage* (1998), Allen ha contribuido decisivamente al replanteamiento de los postulados sobre los que se venía haciendo la historia de la literatura árabe. Motivo por el que el *Journal of Arabic Literature* (41, 2010) acaba de dedicarle un número homenaje bajo el título *From Orientalists to Arabists: The Shift in Arabic Literary Studies*. Y es que todo el proyecto de *Essays in Arabic Literary Biography* trasluce el sello de Allen, que se ha caracterizado, además de por promover el estudio de la literatura árabe desde presupuestos literarios, por proponer un nuevo paradigma, no de forzadas y falsas rupturas, sino de «changing continuity».

Con escasas excepciones, de Siria, Iraq, Palestina y Túnez, en el tercer volumen hay un claro y justificado predominio de autores egipcios y libaneses. No obstante, es quizá en este punto donde la propuesta sea más cuestionable, pues yerra en la voluntad de que los autores fueran representativos de todos los géneros y todas las geografías. Tanto por las fechas de nacimiento como por su importancia objetiva, podrían haber cabido, por ejemplo, autores marroquíes como 'Abd al-Ma'īd b. Y'allūn o 'Abd al-Karīm Gallāb. Puede que uno de los motivos para la no publicación de otro volumen a partir de 1950, además de la falta de perspectiva histórica que aduce Allen, tenga que ver con esta dificultad. Para poder llevar a cabo un nuevo volumen, habría sido necesario un cambio de perspectiva, pues seguir abordando la literatura árabe como una unidad de sentido a partir de 1950, en una época en la que se impone la lógica de las naciones, no habría conducido más que a burdas generalizaciones y nuevos desenfoces. Pese a las evidentes interconexiones entre las distintas literaturas árabes, lo que habría que abordar son las biografías de los autores en el marco de los procesos de formación de los cánones nacionales árabes.

GONZALO FERNÁNDEZ PARRILLA

MARTÍNEZ DE CASTILLA, Nuria (ed.), *Documentos y manuscritos árabes del occidente musulmán medieval*, Madrid, CSIC, 2010, 431 pp. + VIII láminas.

Es conocida la dificultad con que se encuentran los historiadores de las sociedades islámicas premodernas, y más en concreto al-Andalus, ante la marcada ausencia de documentos de archivo. Dicha ausencia era prácticamente total para el primer período, hasta el punto de que la mayoría de los que se conocían hasta hace poco se hallaban insertos en crónicas u otro tipo

de fuentes. Esta carencia historiográfica es menor conforme avanzamos en el tiempo, de forma que ya se puede hablar de documentos de cancillería almorávides y almohades o de un corpus documental árabe granadino. Por eso es motivo de satisfacción la publicación de una obra sobre documentos y manuscritos árabes del occidente musulmán medieval, pues, como se advierte en el prólogo, «la identificación cada vez mayor de fuentes no narrativas, y entre ellas los documentos, enriquece las perspectivas futuras y marca una nueva etapa en la investigación».

El caso es que en los últimos años se observa un incremento notable de la bibliografía sobre todo tipo de documentos árabes, ya sean los escritos oficiales de cancillerías, o documentos de carácter privado como escrituras de compraventa, actas matrimoniales y otros instrumentos jurídicos. Y son varias las publicaciones que se han dedicado al tema, como el volumen editado por M^a Jesús Viguera y Concepción Castillo, *Los manuscritos árabes en España y Marruecos: homenaje de Granada y Fez a Ibn Jaldun*, que recoge las contribuciones al congreso de igual nombre celebrado en Granada en 2005. Otra obra notable es *Les relations diplomatiques entre le monde musulman et l'Occident latin (XII^e-XVI^e Siècle)*, volumen monográfico de la revista *Oriente Moderno* (LXXXVIII-2, 2008), editado por Denise Aigle y Pascal Buresi, que anticipa algunas contribuciones del volumen que ahora nos ocupa, realizadas por varios de los autores que participan también en éste. En cierto modo se podría decir que la obra editada por Nuria Martínez de Castilla es continuación y complemento de las anteriores y se inscribe en esta corriente de revalorización de las fuentes documentales.

En *Documentos y manuscritos árabes* se ha optado por agrupar los trabajos en tres capítulos atendiendo a un criterio temático (Cancillerías, Documentos y Manuscritos). Lo cierto es que se podría haber empleado cualquier otro método de clasificación, no porque haya alguno que pueda ser considerado mejor que el elegido, sino, al contrario, porque ninguno, incluido éste, conseguiría dotar a los capítulos obtenidos de su aplicación de una homogeneidad consistente. En modo alguno esta observación debe ser considerada una crítica; la línea de trabajo sobre manuscritos y documentos andalusíes (en la obra que nos ocupa se amplía al conjunto del occidente musulmán medieval) es relativamente reciente y se encuentra aún en una fase de formación, por lo que sería injusto exigirle la capacidad de elaborar volúmenes colectivos centrados en un tema concreto y especializado. En esta etapa de desarrollo de este campo, una recopilación de artículos de tan variada temática como la que aquí se comenta es no sólo comprensible, sino tal vez hasta necesaria e incluso inevitable, porque ese perfil poco definido permite que la panoplia de autores sea mucho más amplia, de forma que especialistas en otros campos puedan contribuir con sus aportaciones.

Como acabo de comentar, la obra que nos ocupa cubre una extensa gama de temas: disciplinas íntimamente ligadas a los estudios sobre manuscritos,

como la codicología o la paleografía, estudios catalográficos, análisis de ejemplos teóricos y prácticos de retórica epistolar o *ars dictaminis*, debates sobre terminología, etc.

Todos esos aspectos se dan cita, como si fuera un ejemplo a pequeña escala de lo que es el conjunto de la obra, en el trabajo de Esther Cruces. Aunque su objetivo concreto es el estudio de los documentos árabes de Málaga, las páginas introductorias a dicho estudio se convierten en un ambicioso proyecto de carácter casi enciclopédico en el que se toca, obviamente de forma concisa, la archivística, la codicología, la paleografía, la conservación, la historia del libro, la terminología, el soporte material y un toque de historia de la etapa final del reino nazarí.

La necesidad de utilizar un lenguaje preciso lleva a François Deroche a volver sobre el controvertido asunto de qué es un manuscrito andalusí. Este tema ya ha sido abordado por él y por otros investigadores en el volumen *El manuscrito andalusí. Hacia una denominación de origen* (Ed. Teresa Espejo y Juan Pablo Arias, Granada, 2008) y es precisamente el trabajo de Adriaan Keller en dicho volumen el que sirve de punto de partida a Deroche. El autor desecha criterios geográficos para diferenciar entre andalusí y magrebí ibérico y tras repasar argumentos paleográficos y codicológicos, concluye poniendo de relieve las dificultades existentes para establecer una definición ajustada.

Entre los diversos tipos posibles de documentos, gozan de particular importancia los producidos en las diferentes cancellerías a los que en esta obra se les dedica el primer apartado. Soravia estudia la institución de la *kitāba* en al-Andalus y el especial desarrollo de las obras de *adab al-kātib* en la época de taifas a través de las figuras de varios *kātibes*. Estrechamente conectado con el trabajo de Soravia se encuentra el de Benoît Grévin, en el que su autor se plantea si los conocimientos que se poseen sobre las técnicas empleadas en el *ars dictaminis* pueden servir para comprender la cultura y la práctica del *inšā'* en las cancellerías árabes.

Se recogen en esta parte trabajos sobre diferentes épocas. El primero cronológicamente sería el de María Jesús Viguera, dedicado a documentos contenidos en crónicas árabes, en el que la autora reflexiona sobre las características de estos documentos y los problemas que plantean, no siendo el menor de ellos el de la manipulación de esos documentos por parte del cronista. Aboga Viguera por la elaboración de un Corpus documental, que reúna y analice críticamente todos los documentos contenidos en crónicas, labor que redundaría en un mejor uso historiográfico de tales documentos. En el mismo sentido, puede verse la propuesta formulada por Maribel Fierro, "Documentos legales en fuentes andalusíes", *Al-Qanṭara* XXII (2001), pp. 205-209.

Dos potencias marítimas mediterráneas, Génova y Pisa, constituyen el objeto de los siguientes trabajos, realizados por Frédéric Bauden y Pascal Buresi respectivamente, que nos muestran cómo ambas establecieron relaciones diplomáticas con los estados musulmanes de occidente a fin de poder

desarrollar su actividad marítima y comercial en el Mediterráneo, sin las trabas que podían ponerle los soberanos almorávides y almohades dominantes en la península ibérica y el norte de África.

El siguiente trabajo de Serge Gubert se centra en la época meriní. El autor aborda con amplitud el problema al que se enfrenta la nueva dinastía que ha de dotarse de legitimidad y elaborar un nuevo discurso político religioso, analizando los diversos soportes en los que éste se manifiesta.

El reino nazarí de Granada también tiene representación y muy importante en esta obra con varios trabajos dedicados a diferentes tipos de documentos. El primero de ellos, debido a Camilo Álvarez de Morales, lleva por título “La geografía documental arábigo granadina” y, como explica el autor, trata de establecer dicha geografía en un doble sentido: el espacio geográfico al que hacen referencia los documentos, por un lado, y los archivos o lugares donde se encuentran, por otro.

Dentro de los documentos anteriormente citados, Emilio Molina López y Carmen Jiménez Mata analizan los relativos al patrimonio de los monarcas nazaríes. También de época nazarí son los documentos árabes de Málaga.

Maria Filomena Lopes de Barros presenta un trabajo sobre “Assinaturas árabes em documentos medievais portugueses”, que hay que poner en relación con un apartado del de Esther Cruces sobre firmas moriscas en árabe en documentos castellanos

El resto de los trabajos nos traslada a épocas más recientes. Así, Samia Chemli nos presenta un documento tunecino elaborado por un descendiente del fundador de la *ṭarīqa tiyāniyya* en 1344/1916, autorizando a las mujeres a entrar en dicha *ṭarīqa* sufi.

El artículo de Juan Ignacio Pérez Alcalde se centra en un fondo de mss. árabes aparecidos en la Biblioteca Nacional de España en 1977 y que al parecer fue ingresado en la misma en 1889. Destaca entre ellos un acta matrimonial escrita sobre pergamino que fue utilizada en la encuadernación de un volumen.

Como vemos, el ámbito cronológico que cubre la obra es muy amplio. De igual modo se puede decir que los temas abarcados, incluyendo los documentos oficiales producidos por las cancillerías, son extraordinariamente complejos. Quizá los documentos más heterogéneos en cuanto al contenido sean los arábigo granadinos. Álvarez de Morales los agrupa en cuatro grandes apartados temáticos, según el tipo de información que brindan: de tipo histórico-político, de tema jurídico, de índole socioeconómica, y sobre onomástica y toponimia.

La obra analiza otros documentos de tema diverso como la *fatwā* perteneciente a *al-Durar al-Maknūna fī Nawāzil Māzūna*, estudiada por Éli-se Voguet. Otro tipo de documento muy distinto a los anteriores lo constituyen las licencias de transmisión o *iḡāzat al-samāʿ* que un maestro concede a los discípulos que acuden a escuchar sus lecciones, objeto del

artículo de Hayat Qara. El trabajo de Isabel M. R. Mendes Drumond Braga constituye un acercamiento al nacimiento en los siglos XVIII y XIX del arabismo portugués a través de la figura de Frei João de Sousa o Yuhannā al-Dimasqī.

Según el contexto en que se producen, estos documentos están en lengua árabe o latina. Particular interés muestran aquéllos que utilizan ambas lenguas o que se producen en situaciones de bilingüismo. En el primer caso se encuentran los documentos diplomáticos estudiados por Bauden y Buresi. Entre los documentos granadinos, presentan interés los romanceados que se producen cuando los castellanos se instalan en la zona y se hace necesaria la identificación de propiedades. Maria Filomena Lopes de Barros nos presenta una situación parecida a la granadina, una comunidad bilingüe, aunque no a todos los niveles, en la que el árabe va retrocediendo poco a poco en favor de la lengua portuguesa.

En resumen, nos encontramos ante un conjunto de trabajos de indudable calidad, que muestran la importancia de este tipo de material como fuente de información. Algunos ya han sido explotados como tales y de otros se espera un estudio más a fondo que permita profundizar en la realidad socioeconómica del momento. Esperamos que el desarrollo del proyecto sobre documentos granadinos permita contemplar las épocas nazarí y mudéjar desde nuevas perspectivas, así como la incorporación a este elenco documental de nuevos descubrimientos.

MARÍA LUISA ÁVILA

PAPOUTSAKIS, Nefeli, *Desert Travel as a Form of Boasting. A Study of Dū l-Rumma's Poetry*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, VIII + 169 pp.

No hay demasiados estudios sobre la poesía de Dū l-Rumma en lenguas europeas, por eso hay que celebrar la aparición de esta obra de N. Papoutsakis, que pone al alcance del lector, en traducción, una impresionante cantidad de versos, de difíciles versos, hay que añadir, de un poeta que en más de una ocasión se dejó ganar por lo que en su día Blachère calificaba de «inspiración lexicográfica».

La tesis principal de la obra de N. Papoutsakis aparece claramente expuesta en el título: la descripción de los viajes por el desierto es una forma de *fajr*, una forma de autoelogio. Y a lo largo del libro irá acumulando materiales para mostrar que, efectivamente, el viaje por el desierto es un elemento fundamental de este tema, sobre todo en la poesía de Dū l-Rumma, objeto primordial de su estudio.

Tras una introducción, que expone la tesis y la organización del libro, el estudio se abre con un primer capítulo dedicado a analizar los datos que

se conocen de la vida del poeta (1.1.) y una interesante relación del contenido de su *dīwān*, que clasifica en poesía amorosa (1.2.1.), poemas de autoelogio (*fajr*) (1.2.2.) tanto personal como tribal, panegíricos (1.2.3.) y sátiras (1.2.4.). Un breve quinto apartado (1.2.5. «Riddle-poems») está dedicado a describir un poema (el n.º 49), en el que los versos 28-72 forman una larga secuencia de adivinanzas y enigmas, relacionadas con frecuencia con motivos propios del autoelogio: viajes, hospitalidad, valor guerrero, etc.

El capítulo 2 (“Travel *Fajr*”) está específicamente dedicado al tema de la obra. En una primera parte (2.1.) analiza el motivo del viaje como tema del autoelogio, comparando las secuencias de *fajr* y de viaje dentro de la casida (2.1.1.), sus dimensiones éticas (2.1.2.), los distintos contextos en que aparece dentro del poema (2.1.3.), destacando algún motivo concreto, como el temor que experimenta el poeta a la hora de afrontar el viaje y los peligros que encierra (2.1.4.), o su presencia en la poesía de los poetas *ša’ālīk* y en las elegías (2.1.5.), apartado que no se entiende muy bien, salvo como una especie de homenaje a Alan Jones y su *Early Arabic Poetry. Volume I: Marāthī and Šu’lūk Poems* (Reading, 1992). Los apartados siguientes del capítulo se dedican a la relación del tema del viaje con el preludio amoroso de la casida (2.2.) y con el panegírico (2.3.), para llegar, finalmente, a Dū l-Rumma y su utilización del viaje en sus poemas (2.4.), subrayando que en la mayoría de sus casidas el autoelogio gira en torno al tema del viaje por el desierto.

En los tres capítulos siguientes se estudian los motivos concretos de que se compone el tema del viaje, al menos en Dū l-Rumma, aunque con referencia a veces (4.1.) a las elaboraciones de poetas anteriores: el desierto (Cap. 3), con su desolación y vastedad, sus animales y abrevaderos, la noche o el calor abrasador; los compañeros (Cap. 4), y sus lugares de acampada, o el cansancio que los induce al sueño; y los camellos (Cap. 5), el capítulo más largo de la obra, dedicado a versos que los describen, tanto en solitario como en grupo, tanto hembras como machos, así como los temas tópicos de su resistencia, vivacidad, demacración o agotamiento.

En las breves conclusiones, N. Papoutsakis repite su tesis, enuncia los temas tocados en los capítulos precedentes, y sugiere la necesidad de estudiar con más detalle los distintos motivos analizados en su libro.

La obra se cierra con una adecuada bibliografía, y un par de índices: de los poemas de Dū l-Rumma y de poetas antiguos.

Es tan evidente que el viaje por el desierto es uno de los temas del autoelogio que casi parece innecesario argumentar a favor de considerarlo así, por más que N. Papoutsakis insista en que los que se han ocupado de la casida, sobre todo preislámica, no comprenden bien su importancia. Quizá por eso la fuerza de su argumentación está en la acumulación de ejemplos y de citas, que muestran el tema tal como aparece en una muy importante cantidad de poemas. Son numerosísimos los versos traducidos, pasajes en-

teros de casidas, con frecuencia seguidos de un comentario lexicográfico bastante exhaustivo. Y esto es un valor nada desdeñable. La tesis de Papatoukakis (pues eso fue en un principio) debería ser tenida en cuenta por cualquiera que desee traducir los poemas de Dū l-Rumma, versos nada fáciles y llenos de un vocabulario muy especializado referente a los camellos y otros animales y plantas del desierto.

Se echa algo de menos, sin embargo, un análisis de las razones de que ese tema tenga tanta importancia en esta época concreta, el por qué de la nostalgia del desierto, o de un mundo, si no en vías de desaparición, cada vez más alejado de las necesidades del momento; esa añoranza que se observa tan frecuentemente en la poesía del periodo omeya y que lleva a sus poetas a querer parecer más beduinos que los poetas beduinos preislámicos, como se observa, por ejemplo, en su métrica.

TERESA GARULO

PITSCHKE, Christoph, *Skrupulöse Frömmigkeit im frühen Islam. Das «Buch der Gewissensfrömmigkeit» (Kitāb al-Wara') von Aḥmad b. Ḥanbal. Annotierte Übersetzung und thematische Analyse*, Arabische Studien 5, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2010, xii + 290 pp.

Este libro recoge una versión revisada de la tesis doctoral del autor, que fue leída en 2006 bajo la dirección de Tilman Seidensticker, editor, junto con Hartmut Bobzin, de la serie en la que ahora se publica. En él se nos ofrece una traducción anotada y un análisis temático del *Kitāb al-wara'*, una compilación de un total de 639 tradiciones, relativas en su mayoría a los Compañeros del Profeta y a sus Seguidores, acerca del escrúpulo religioso¹. La compilación es obra de Aḥmad b. Ḥanbal (m. Bagdad, 241/855), tradicionalista y jurista «fundador» de la escuela jurídico-teológica que lleva su nombre, famoso también por su papel en la *miḥna* o persecución ordenada en tiempos del califa al-Ma'mūn contra los que se negaban a reconocer la doctrina de la creación del Corán y de la que Ibn Ḥanbal salió convertido en un símbolo de resistencia (véase pp. 8-10)².

El trabajo se presenta en tres partes: A) Introducción, B) Parte principal y C) Apéndices. En la Introducción (pp. 3-9) el autor define el concepto de *wara'* como «abstenerse de hacer algo porque la religión lo prohíbe explícitamente, o por escrúpulo religioso», principio que, a pesar de las dificul-

¹ Christoph Pitschke traduce *wara'* como «religiosidad escrupulosa» (*Skrupulöse Frömmigkeit*) y como «religiosidad de conciencia» (*Gewissensfrömmigkeit*).

² Aunque algunos investigadores (siguiendo a autores contemporáneos o algo posteriores a Ibn Ḥanbal) piensan que fue liberado de la cárcel porque terminó accediendo a las pretensiones del califa (véase p. 9 y notas).

tades de su cumplimiento, constituye uno de los más altos ideales al que aspiran los musulmanes. Por practicidad, utilizamos la equivalencia castellana «escrúpulo religioso»³, a sabiendas de que no define el término completamente como tampoco lo hace el equivalente alemán propuesto por Pitschke, según él mismo reconoce. La definición del término *wara'* se debe principalmente a al-Gazālī (p. 2). Éste introdujo una gradación dentro del mismo en cuyo escalón inferior se sitúan quienes son capaces de cumplir con las prohibiciones religiosas explícitas. Les preceden los que evitan las conductas dudosas y por encima se encuentran los que evitan lo que está permitido porque podría llevarles a incurrir en lo prohibido. En la escala más alta están los que sólo hacen uso de las cosas que refuerzan la entrega a Dios. La idea de renuncia implícita en estos aspectos evidencia la cercanía entre *wara'* y *zuhd*. De hecho, el *Kitāb al-wara'* proporciona una imagen bastante precisa de la posición de Ibn Ḥanbal con respecto al ascetismo: para él, una vida en las condiciones más sencillas posibles constituye la mejor premisa para conseguir la salvación eterna. Sólo se puede poseer lo que es indispensable para mantener a alguien con vida y para protegerse del frío y del calor. Todo lo demás podría constituir un lastre el día del Juicio Final. Como tradicionalista, Ibn Ḥanbal cree estar siguiendo en este sentido la línea de Muḥammad y de Jesús (v. gr. pp. 140-141). Sin embargo, no se incluye a sí mismo en el grupo de los ascetas o *zuhhād* ni comparte posiciones tan significativas de estos últimos como las del rechazo del trabajo para ganarse la vida (pp. 47-48), o del matrimonio (pp. 3, 64, 185-187). Su propia experiencia como comerciante podría explicar, asimismo, una cierta permisividad con respecto a pequeños fallos en el peso y medida de las mercancías, tan difíciles de evitar en la práctica (p. 7). Pitschke observa que en el *Kitāb al-wara'* la posición de Ibn Ḥanbal frente al uso de la violencia en las pugnas entre los representantes de las principales corrientes religiosas de la época, es contradictoria. Rechaza el trato con los poderosos, aunque en esto no siempre fue imitado por sus seguidores (p. 4). En general, no obstante, Ibn Ḥanbal profesa la obediencia al gobernante (p. 60 y 197-198). Respecto a la guerra, considera más meritorio participar en ella que quedarse en casa rezando, a menos que las actividades bélicas conduzcan al musulmán a descuidar la oración. En caso de ser atacado por los salteadores de caminos es lícito hacerles frente, pero, sorprendentemente, es contrario a hacer esto mismo cuando se trata de defender a los compañeros de viaje (p. 56 y 212-213).

La vida y la obra de Ibn Ḥanbal (pp. 8-12) deben entenderse en un contexto en el que lo que hoy conocemos como sunnismo rivalizaba con visiones religiosas –sobre todo teológicas– alternativas. Sus discípulos crea-

³ Aguadé, J., “El libro del escrúpulo religioso (*Kitāb al-wara'*) de 'Abd al-Malik b. Ḥabīb”, *Actas del XII Congreso de la UEAI (Málaga, 1984)*, Madrid, Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, 1986, pp. 17-34.

ron la escuela jurídico-teológica que lleva su nombre, y que se caracteriza por un marcado rechazo del intelectualismo de los teólogos especulativos, lo cual, según algunos, explicaría su éxito entre el pueblo llano. Si bien los ḥanbalíes influyeron a los juristas de las otras escuelas con su insistencia en la necesidad de dar preferencia al Corán y al hadiz frente a otras fuentes de legislación, les resultó imposible escapar a los métodos racionales cultivados por sus rivales. Su pensamiento, revitalizado por Ibn Taymiyya, sigue conservando toda su vigencia en nuestros días, tanto entre los reformistas conservadores como entre los fundamentalistas. Se encuentra, asimismo, en el origen de las doctrinas de Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, que terminaron constituyendo la ideología oficial de Arabia Saudí. Ibn 'Abd al-Wahhāb influyó también (especialmente por su insistencia en la vuelta a la sencillez de los inicios del islam) en Muḥammad b. 'Alī al-Sanūsī, fundador de la sanūsiyya. Este movimiento tuvo un papel muy destacado en la lucha por la independencia de Libia. Junto con las de Muḥammad 'Abduh, las ideas de Ibn 'Abd al-Wahhāb fueron también muy relevantes para la formación del movimiento salafí. Dicho esto, Pitschke declara que el principal objetivo de su trabajo es, precisamente, ofrecer al lector la posibilidad de analizar los fundamentos de ideas y doctrinas cuya autoridad presente se deriva del hecho de proceder de la tradición jurídico-religiosa ḥanbalí.

La última parte de la Introducción está dedicada a comparar el *Kitāb al-wara'* de Ibn Ḥanbal con otras obras sobre el mismo tema compuestas por autores contemporáneos o posteriores a él y con los que no tuvo un contacto estrecho. Entre ellos figura el ya mencionado 'Abd al-Malik b. Ḥabīb.

La sección B representa el grueso del trabajo. La estructura interna de esta sección es algo compleja (se hubiera podido simplificar partiéndola en dos, por ejemplo) pero suficientemente clara. Incluye una sistematización de los temas abordados en el *Kitāb al-wara'*, introduciendo en él un orden del que carece la sucesión de tradiciones conservadas por los distintos manuscritos de la obra. La sección B recoge también la traducción anotada al alemán. El análisis temático y la traducción van precedidos por un detalladísimo examen de las fuentes y transmisiones del *Kitāb al-wara'*, con comparación entre los distintos manuscritos y ediciones (véanse los gráficos de las pp. 23 y 26). Los principales temas en torno a los cuales se ha ordenado el contenido son: 1) comportamiento correcto con respecto a la propiedad, que es uno de los grandes temas de la obra; 2) alimentos; 3) relación entre determinados lugares y el cumplimiento del ideal del escrúpulo religioso; 4) atributos de Dios y Su relación con los seres humanos; 5) relación entre el hombre, la vida terrena y el más allá; 6) pobreza, renuncia y humildad; 7) abluciones rituales y oración; 8) campañas bélicas, botín de guerra, contratos de protección y actuación frente a los salteadores de caminos; 9) representaciones figurativas; 10) vestimenta y cuidado del cuerpo; 11) desprecio del tiempo presente; 12) ejemplos de los viejos buenos tiem-

pos y de la corrupción presente; 13) conducta frente a la autoridad, los ricos y los poderosos (incluyendo un apartado sobre el buen y el mal comportamiento de los poderosos); 14) trato social y matrimonio; 15) normas de actuación correcta en el comercio; 16) manejo de monedas y metales preciosos y 17) explicación de pasajes coránicos. El principio de «ordenar el bien y prohibir el mal» es clasificado dentro del apartado sobre el trato social y el matrimonio, con algunas particularidades interesantes como que Ibn Ḥanbal desaconseje la denuncia del mal comportamiento de un vecino ante alguien poderoso por temor a que este último actúe de forma injusta (v. p. 60 y 217-218), o muestre su rechazo a los que se dedican a espiar a los demás para sorprenderles *in fraganti* (p. 63 y 218).

El ideal de «escrúpulo religioso» promovido por Ibn Ḥanbal, a pesar de sus pequeñas concesiones al sentido común y a la practicidad, resulta casi imposible de cumplir «a rajatabla», seguramente tanto como el que propusieron otros autores (v. pp. 53-54), siendo difícil pensar que no fueran plenamente conscientes de esta limitación. Así pues, cabe pensar que con estas obras se proponían no sólo purificar la práctica social y religiosa sino sobre todo controlar ese área imprecisa del *fiqh* que se encuentra entre lo prohibido y lo preceptivo, entre lo aconsejable y lo censurable, con todas las posibilidades de ejercer influencia social que ello puede implicar, aunque sea a costa de promover conductas antisociales o ilegales, como sucede, de hecho, con alguna de las opiniones vertidas por Ibn Ḥanbal, v.gr. evitar la oración de los viernes en la mezquita por miedo a exponerse a las tentaciones inherentes a la cercanía del califa (pp. 51-52, 151-152, 154). Otras resultan bastante incomprensibles, como oponerse a que la persona encargada de lavar un cadáver utilice el agua caliente sobrante para hacer sus propias abluciones rituales, con el argumento de que los herederos del fallecido pagaron los costes del calentamiento del agua con el único fin de lavar el cadáver (p. 37 y 106-107), o desaconsejar a alguien que visite a su madre enferma por el hecho de tener que pisar unas baldosas de la habitación de la enferma, procedentes de un lugar usurpado (p. 41 y 99). Esta última postura contrasta con una marcada tendencia hacia la veneración de la madre (p. 61). En cuestiones relacionadas con mercancías para el comercio o alimentos, Ibn Ḥanbal se muestra bastante pragmático, como se ha apuntado antes (v. gr. pp. 42-44). Hay alguna consideración interesante para los estudiosos de la historia de la ecología y de la preservación de los recursos naturales, tan en boga últimamente (pp. 40, 81-82, 108, 116, 127). También merece ser destacada la opinión según la cual es lícito que un hombre se acerque a una mujer y la toque para prestarle atención médica (v. gr. tras una rotura de huesos) (pp. 63-64 y 184-185).

Respecto a la traducción, el autor señala las muchas dificultades encontradas para captar el sentido de algunos párrafos, en cuyo caso ha optado por favorecer la literalidad frente a la elegancia del estilo. Se han dejado sin traducir dieciséis tradiciones cuyo texto parece incompleto o ininteli-

ble. Se trata de una fuente muy compleja que el autor ha visto la necesidad de comentar en numerosas ocasiones, a través de la anotación a pie de página o añadiendo entre corchetes explicaciones a la propia traducción. Asimismo, para aligerar la lectura, Pitschke ha optado por omitir la cadena de transmisión limitándose a reproducir el texto de la tradición. En toda esta tarea afirma haberse servido de dos importantes obras de religiosidad islámica: *Qūt al-qulūb* (Alimento para los corazones) de Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996) e *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* de al-Gazālī (m. 505/1111), de las cuales hay traducción al alemán.

Un apéndice en el que se recogen unas utilísimas concordancias de las tradiciones en las distintas ediciones de la obra, la bibliografía y los índices cierran un trabajo modélico con respecto a lo que deben ser los inicios de una carrera investigadora en filología y en el tratamiento de fuentes árabes originales.

DELFINA SERRANO RUANO

STEARNS (Justin K.), *Infectious Ideas. Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2010, xx + 279 pp.

Este libro, valioso y contagioso de buenas ideas, se estructura alrededor de dos ejes temáticos: el principal es la noción de contagio en el pensamiento premoderno, sobre todo en el islam occidental; el secundario, una especie de telón de fondo, las consecuencias de la Peste Negra que, a mediados del siglo XIV, devastó Eurasia y el norte de África. Este segundo fenómeno es el que ofrece al autor la oportunidad de reconsiderar la noción de contagio en los sabios (eminentemente religiosos, aunque médicos, filósofos, científicos e historiadores también son tenidos en cuenta) de la orilla occidental del Mediterráneo. El punto de partida de Stearns es un artículo de Michael Dols, "The Comparative Communal Responses to the Black Death in Muslim and Christian Societies" (*Viator*, 5 (1974), 269-287). Dols es uno de los autores de referencia para el conocimiento de la medicina araboislámica levantina y el citado artículo forma parte de los varios estudios de detalle que precedieron y sucedieron a su monografía capital y no superada hasta la fecha sobre la peste negra en el Mašriq, *The Black Death in the Middle East* (Princeton, 1977). En "Comparative Communal Responses", Dols estudiaba las diferentes respuestas que los intelectuales y el pueblo habían presentado al desafío tanto ético y moral como físico y médico según el grupo religioso al que pertenecían, dibujando un panorama según el cual tanto cristianos como musulmanes vieron la mano de Dios, aunque de modo diferente. Los primeros entendieron que Dios les castigaba pero se quedaron

sorprendidos por la magnitud de su ira; por ello, la reacción de los cristianos fue tan extrema que se embarcaron en una especie de catarsis colectiva que afectó hondamente el comportamiento personal de las gentes y las estructuras sociales. Entendieron que la peste era un desafío individual y, creyendo que se contagiaba, huyeron de ella. Los musulmanes, en línea con el «fatalismo» tópico, aceptaron la peste como una manifestación más de la voluntad divina y la asumieron con una alta dosis de conciencia social: rechazaron la idea de contagio y consideraron la muerte por peste como una forma de martirio. Este planteamiento de hechos e ideas, cierto en gran medida pero incompleto, incita a Stearns a mirar las cosas con mayor detalle; sabedor de la magnitud de la empresa, el autor se centra en los autores musulmanes y cristianos de la Península Ibérica cristiana y musulmana y del norte de África.

A pesar de que, intuitivamente, el contagio se entiende muy pronto, fue un concepto muy problemático para la ciencia hasta casi el siglo XX, como prueban los avatares por los que pasaron Pasteur y Lister para defender unas ideas que hoy en día nos parecen más que evidentes. La medicina hipocrático-galénica creía en un contagio fundamentado en la causación no microbiana de las enfermedades. Los «aires corruptos» desequilibraban gravemente el cuerpo humano, el cual enfermaba; la enfermedad se transmitía tanto por el propio movimiento del agente externo de corrupción como por el paso de los miasmas corruptos de un cuerpo a otro. Esta idea fue compartida por todos los médicos (musulmanes, cristianos, judíos etc.) y sólo Fracastoro, en el siglo XVI, ofreció una alternativa cercana al concepto moderno que tardó siglos en cuajar dentro de la comunidad científica. El libro de Stearns debe entenderse como un estudio de la dialéctica que se establece entre, por una parte, la idea intuitiva de contagio y la idea de contagio hipocrático-galénico, que postulan ambas una relación causal entre la enfermedad y el contacto con otros enfermos o con los agentes patógenos, y, por otra, la concepción religiosa de la causalidad (en este caso, se trata principalmente de la doctrina *aš'arī* de la causalidad), de la que se sigue la negación del contagio porque sólo hay un agente, Dios. De este complejo debate se siguen consecuencias éticas y sociosanitarias de gran profundidad y alcance como la licitud de huir de las epidemias y de imponer cuarentenas en las zonas afectadas por una enfermedad contagiosa, o la obligación de quedarse a cuidar a los enfermos. Los teólogos y tratadistas cristianos aceptan bien el marco científico hipocrático-galénico, por lo que creyeron mayoritariamente en la existencia del contagio. En este punto, el trabajo de Stearns explica acertadamente el fenómeno aunque sin analizar en profundidad las fuentes primarias, que son muchas. Cuando lo hace, el resultado es desigual. Es interesante el capítulo 4 donde explora las distintas vías de contagio según los médicos y sabios hispánicos; sin embargo, en el capítulo 2 (y el apéndice A relacionado con el mismo) sobre el contagio entendido como metáfora de la transmisión de ideas heréticas, donde Stearns

analiza a autores como Elipando, San Isidoro o San Vicente Ferrer, el libro se escapa de su cauce principal y aporta poco al debate de fondo: la problemática sobre el contagio planteada por el islam en general, y el occidental en particular. En este punto, el trabajo de Stearns con las fuentes es amplio y profundo (lo cual tiene mucho mérito habida cuenta de la cantidad de autores y obras que deben ser explotadas), pertinente y ejemplarmente razonado en la mayoría de los casos; en suma, aporta novedades importantes y es altamente esclarecedor. El problema del contagio parte de una idea-fuerza presente en todas las interpretaciones simplistas del problema, compartidas por muchos desde hace mucho tiempo (y nótese el acierto de Stearns al mencionar nada menos que las ideas de Leibniz a este propósito): al negar la teología *aš'arī* toda causación no divina, el contagio, simplemente, no existe para muchos musulmanes y no es más que una «innovación» que puede calificarse de herejía. La idea no es descabellada ya que el teólogo podía argüir, como cuenta perfectamente Stearns a partir de las fuentes, que aun en las epidemias más graves, había quien se libraba. Stearns se encarga de explicar que las cosas son mucho más complejas de lo que parece. Para ello, repasa las ideas sobre el contagio en diversos ámbitos del discurso religioso, empezando por la *sunna* tratada en el capítulo 1. Las tradiciones son contradictorias al respecto: si bien algunas prohíben creer el contagio junto con los augurios y otras creencias preislámicas (y adviértase que, tratando las mismas, Stearns no acierta en la p. 25, n. 85 al traducir *naw'* como «malignant star» cuando debiera decir «estrella causante de lluvia» o cosa parecida), otras aceptan su existencia más o menos explícitamente. Hay precedentes para todos los gustos, como una tradición ciertamente ambigua que dice que no hay ni que huir de un lugar afectado por una epidemia ni acercarse a él. O los que se relacionan con la lepra, ampliamente analizados por Stearns: el profeta comía con los leprosos para evidenciar que sólo Dios causaba la enfermedad, pero también aconsejaba alejarse de los leprosos, lo cual podía ser considerado como una especie de deferencia del Profeta para con los espíritus más débiles y asustadizos, aunque, finalmente, podía ser tomado como una invitación a salir corriendo del peligro. Y sabemos que esto último es lo que sucedió en muchas ciudades musulmanas cuando la peste negra las alcanzó en el s. XIV. Porque las enfermedades se contagiaban y tanto los médicos como la gente lo sabían. Por ello, aunque la ortodoxia sunita dictara unas ideas muy precisas, el *ulema* era consciente de que éstas podían y debían ser flexibilizadas. Los mecanismos de flexibilización fueron varios y son tratados con acierto en los capítulos 3 y 5. Algunos eran ciertamente peregrinos como suponer que la enfermedad la causaba un *yinn*, que sostuvieron *ulemas* tan serios como un Ibn Ḥayār al-*ʿAsqalānī*, quien afirmaba, al mismo tiempo, que no había evidencia empírica de que existiera el contagio. Otros argumentos más técnicos procedían de la hermenéutica de las tradiciones ambiguas o claramente favorables a la idea del contagio. Un buen ejemplo de ello se halla

en la *'Utbiyya* de Ibn Ruṣd al-Ādī, sabiamente analizada por Stearns en relación con los comentarios de otros autores posteriores, 'Umar de Málaga e Ibn Lubb, quienes dan a las palabras del abuelo de Averroes un sentido distinto precisamente porque el razonamiento de Ibn Ruṣd refleja una línea interpretativa realistamente compatibilista bien consolidada por el mālikismo: es tan lícito no ir a un lugar apestado (al que se quería ir) como no huir del mismo, porque así se evita que un creyente pueda pensar que realmente existe el contagio. Junto a estas ideas, estaban las de aquellos que defendían la existencia del contagio. Stearns se fija en dos casos principales: los conocidos tratados sobre la peste de Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jātima, que son muy pertinentemente revisitados por el autor para analizar su argumentación religiosa; el segundo, y, especialmente importante para deshacer tópicos, lo constituyen los tratados de medicina profética. Autores férreamente anclados en interpretaciones del islam que hoy calificaríamos de integristas, como Ibn Qayyim al-Āwziyya, cuyo tratado constituye el núcleo del análisis de Stearns, afirman la existencia del contagio contra la opinión de los teólogos aṣ'arīes. Otro de los grandes méritos de Stearns se halla en el capítulo 6, donde el autor va más allá de los textos medievales y se adentra en su lógica continuación, los tratados de los ulemas del siglo XIX que se las vieron con el cólera, otra enfermedad epidémica a la sazón casi tan grave como la peste negra en otras épocas. La reacción de estos autores desde la religión a la enfermedad y a las medidas y tratamientos que proponía, cuando no imponía, Europa, es un excelente ejemplo de la adaptabilidad y capacidad de apertura del discurso religioso islámico. Stearns nos muestra esto y mucho más analizando particularmente un interesante ulema argelino al servicio de los otomanos Ḥamdān Joṯa. Stearns limita voluntariamente el alcance del capítulo sabedor de que la problemática del contagio en la época moderna necesita otro libro para ser bien explicada, pero nos ofrece una excelente introducción a la misma. En suma, *Infectious ideas* será un libro extremadamente útil para los historiadores y para cualquiera que quiera conocer los temas complejos desde la complejidad, porque es uno de estos estudios que explican mejor lo que creíamos que sabíamos y nos muestra lo que todavía podemos conocer.

MIQUEL FORCADA

VALLEJO TRIANO, Antonio, *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā'*. *Arqueología de su arquitectura*, Almuzara, Córdoba, 2010, colección Naturaleza y medio ambiente, 535 pp. + 59 figuras.

Junto a otros bienes patrimoniales, de importancia no menor, Córdoba ha conservado un yacimiento califal de valor excepcional, denominado *Madīnat al-Zahrā'*, declarado Monumento en 1923 y Bien de Interés Cul-

tural en 1996. Desde 1985 esta institución tiene la suerte de contar con la dirección del doctor Antonio Vallejo, autor de la obra que comento. Es quien mejor conoce en estos momentos el antes y el ahora del Conjunto y propone a quien quiera descubrirlo en este libro cuál podrá ser su futuro.

La edición en gran formato de *La ciudad califal* no debe llevar a pensar al lector que se encuentra ante una de esas obras cada vez más habituales que se editan en papel cuché con fotografías en color a toda página. Su contenido tampoco guarda parecido alguno con los textos que se recogen en ese tipo de ediciones, que parecen redactados por seres ajenos a la substancia de lo que escriben, aunque con pretensiones de ser cultos y elaborados. Vaya por delante que la prosa del doctor Vallejo es exquisita y de fácil lectura a pesar de la complejidad del tema en ciertos aspectos tratados.

Autor de numerosos estudios sobre la arqueología de este recinto califal y miembro de honor del Instituto Arqueológico Alemán, Antonio Vallejo ha puesto en valor de forma prudente toda la riqueza del sitio y ha sabido compaginar puntos de vista a veces antagónicos sobre sus peculiaridades. Son prueba fehaciente del buen rumbo que ha sabido marcar al Conjunto: un Plan Especial (1998) que plantea las estrategias de su tutela e incardina el yacimiento en un programa de protección del paisaje, ante la expansión urbana de la ciudad de Córdoba, y el edificio que hoy alberga museo e institución. Reconoce también su competencia el premio Aga Khan de Arquitectura que le ha sido concedido en 2010 por el diseño del museo del Conjunto Arqueológico de *Madīnat al-Zahrā'*.

Abre esta magna obra el fragmento titulado «el Palacio» de Jorge Luis Borges (1972), donde reflexiona sobre la abstracción de los espacios. Es un precioso preludio que —creo— sintetiza bien el pensamiento del autor del estudio que reseño en relación a nuestros conocimientos sobre la realidad pasada y actual del yacimiento, aspecto sobre el que volveré más adelante. El trabajo se estructura en siete capítulos y unas conclusiones (pp. 465-504). Se acompaña de planos y fotografías de una calidad excelente (y con una muy buena distribución en la maqueta editorial), realizados unas y otros por los profesionales del Conjunto. Se puede afirmar que no hay página de texto que no vaya acompañado de fotografía, plano o ambas cosas.

Tras una breve introducción, en la que el autor justifica su metodología y expresa su gratitud a cuantos desde sus respectivas especialidades le han prestado apoyo y ayuda, siguen los tres primeros capítulos del libro (pp. 19-163) donde Vallejo, después de repasar lo que representaron las excavaciones y trabajos de restauración llevados a cabo en el yacimiento por los arquitectos Velázquez Bosco, Félix Hernández y Rafael Manzano desde 1910 hasta 1982 (pp. 19-59), pasa a describir el territorio del pie de montaña en el que se halla el Conjunto y se construyó el espacio califal, detallando la modificación producida en el paisaje a través de la historia de su transformación e investigando tanto en la impronta de otras culturas (en especial la romana) como en la red de caminos, la infraestructura hidráulica y la presencia de

materias primas en sus proximidades (pp. 61-117), antecedentes todos ellos que se abordan desde una perspectiva arqueológica. En seguida emprende el análisis del proyecto urbanístico del califa, pasando revista a sus precedentes, el programa inicial, los objetivos de dicho proyecto y el problema de posteriores remodelaciones y cambios (pp. 119-143).

En los capítulos IV al VI, donde el autor entra en el detalle de la ciudad y el palacio califal y en el que realiza un estudio arqueológico a fondo de las técnicas constructivas, se encuentra el núcleo central de la obra (pp. 165-420). Aquí aborda en primer lugar la delimitación de la muralla del recinto, la casuística de su estructura interior, cuál fue su red viaria interna y cuáles fueron las soluciones a sus necesidades en el ámbito religioso (pp. 119-163).

No hay duda de que la parte excavada mejor conocida del yacimiento califal es el alcázar. A éste, que merece por ello una atención más particularizada, dedica tres capítulos (pp. 221-464). Comienza por el examen de sus límites, condicionados por la configuración topográfica de los terrenos elegidos por el califa (pp. 221-293), para seguir luego con el detalle de la infraestructura hidráulica del palacio, la organización de la red viaria del recinto y el estudio del sistema de comunicaciones internas.

Otros aspectos del palacio se amplían con un examen pormenorizado de buena parte de sus elementos constructivos (pp. 395-420). El autor analiza los procedimientos y sistemas de edificación y para ello, profundiza en el detalle de las estructuras de los muros y los procedimientos de enlucido y pavimentado, así como del sistema de cobijo mediante arcos y dinteles, entrando de lleno después en el espinoso problema de las cubiertas, ya planteado por Félix Hernández en la reconstrucción del sistema de techumbres y bóvedas.

Una rápida revisión de lo dicho hasta el momento presente sobre los elementos decorativos usados en el alcázar (ornamentales y epigráficos) y su posible simbología (pp. 421-464), da paso a las Conclusiones (pp. 465-504). En ellas y con el muy acertado subtítulo de «la espacialidad del poder» Vallejo introduce los resultados de su estudio de los edificios o construcciones de una primera fase y la posterior transformación del alcázar, para acabar propugnando la tesis de una *Madīnat al-Zahrā'* modelo urbano del estado califal; tesis que, por otra parte, ha defendido y comparte desde hace años con su maestro, el doctor Manuel Acién.

Una completa y muy diversificada bibliografía (justificada por la variedad de los temas abordados) y un conjunto de 59 figuras fuera de texto, que incluyen planos y fotografías a toda página, cierran este libro que está llamado a ser de obligada lectura y permanente consulta no sólo para cuantos estamos interesados por la arqueología del califato de al-Andalus, sino también para los estudiosos de todos los aspectos de su pasado.

La enorme extensión del recinto (unas 110 ha) y la pobreza en inversión de medios desde los años veinte han hecho que la superficie del yacimiento excavado sea relativamente escasa y que ésta responda al esfuerzo lleva-

do a cabo en el área central del alcázar califal. En su proceso constructivo, Vallejo descubre dos fases —con estratigrafía superpuesta— que responderían la primera a la década del 940 (329 H.), período que interpreta como etapa fundacional, y la segunda, a la década del 950 (338 H.), que estaría motivada por una reforma del programa inicial. Advierte las discrepancias que surgen entre estas conclusiones, basadas en sus análisis de lo conservado, y lo que se puede deducir de las fuentes textuales, que parecen describir una ciudad levantada de una sola vez en suelo virgen y un palacio sometido a reformas posteriores.

Pero ya avisa en la introducción, además de reconocer su complejidad, que la crítica previa de las fuentes escritas árabes queda fuera de su especialización y objetivo; así que lo que ofrece en este libro es un análisis arqueológico complejo y completo para intentar resolver algunos problemas de carácter histórico e historiográfico sobre el califato de los Omeyas andalusíes. A pesar de la modestia con que se expresa, el autor demuestra a lo largo de toda la obra que su dominio de las fuentes es más que excelente y queda patente también en la transcripción de nombres propios y voces árabes, siempre pertinentes, con corrección inusual en los estudios nacionales de arqueología medieval andalusí.

En este punto adquiere sentido plenamente la abstracción del espacio a que se refiere el pasaje citado de Borges. A pesar del interés desplegado por el autor, de momento poca solución tiene el problema de la identificación de los itinerarios descritos por las fuentes árabes al detallar los recorridos que se efectuaban en las recepciones con motivo de las festividades solemnes o para recibir como actividad política a representantes de otros estados. Poco ayuda a resolver esta incógnita en el yacimiento el carácter polifuncional de una parte no menor de cierto tipo de edificios con disposición basilical y nave transversal delantera, apta para este tipo de actividades y que constituye la primera constatación del uso andalusí de esta tipología del mundo abbasí, como señala el autor.

En relación con estos recorridos, recomiendo una primera lectura rápida del libro para adquirir cierta familiaridad con el recinto excavado para quienes no lo conozcan, porque los nombres y cifras que se dan a edificios y complejos en cada una de esas zonas del Conjunto son complejos ya que junto a onomásticos meramente descriptivos (vivienda de la alberca, jardín alto, patio de los pilares...) se usan otros que son sólo la numeración del plano (edificio 32, vivienda 138...), a veces combinados (salón de las dobles columnas, n.º 20); unos pocos lugares han sido «rebautizados» con nombres de carácter historicista, como *Dār al-Mulk*, «Casa de Yá'far», o «Salón de 'Abd al-Raḥmān III», nombre del califa que figura —como es sabido— en los epígrafes conservados *in situ* y que ha desplazado otras denominaciones anteriores.

El lector encontrará justificación a todos esos nombres y recorrerá un conglomerado de edificios, ordenados en una escalonada topografía de peque-

ñas terrazas y en torno a la residencia del califa, que el análisis arqueológico permite vincular a sedes encargadas de organizar, mantener y dar sustento al alcázar y a su personal. Estas edificaciones, de tipologías arquitectónicas, material constructivo y decoraciones muy limitadas, corresponderían a la primera fase en la que, según la interpretación del autor, lo importante era el control efectivo y directo del aparato administrativo por parte del califa.

Se constata arqueológicamente una importante reforma en la gran terraza ganada al pie de monte donde se levantó la sala llamada ahora «Salón de ‘Abd al-Raḥmān III» que da paso a las que se produjeron en la segunda fase ya aludida del 950. En esta segunda fase se remodelaron zonas de residencia califal ya existentes y otras atribuidas a personajes próximos a al-Ḥakam II, califa al que se pueden atribuir tres períodos de obras, como atestigua la epigrafía y la arqueología del alcázar: primeros años de mandato, en torno al 964 y entre los años 972 y 973.

Al centrarse en la interpretación de los restos que configuraron la trama urbana del complejo palaciego y la articulación integrada del conjunto de edificios, adarves, calles, espacios vacíos y jardines, Vallejo nos ofrece una visión arqueológica integral sobre el conjunto de estructuras que conocemos como *Madīnat al-Zahrā’*, partiendo del análisis de la materialidad arquitectónica de la ciudad. Esta sería la razón del subtítulo de la obra que aparece en la sobrecubierta: *Arqueología de su arquitectura*, que por una errata imperdable de la editorial se ha convertido en «Arqueología de su *excavación*».

En la línea más novedosa de los recientes estudios arqueológicos, como la obra sobre palacios medievales ingleses de G.D. Keevill, *Medieval Palaces* (Tempus, 2000), el autor ha sabido articular varios elementos, utilizando fuentes históricas, análisis artísticos y la evidencia de los edificios conservados y ha combinado todos esos datos con los que se desprenden de la Arqueología y la Cartografía en su sentido más amplio.

No me queda más que felicitar al autor y a la editorial Almuzara por haber alcanzado su objetivo de ofrecernos un trabajo excepcional. Estoy segura que la entrega y compromiso personal del autor con el yacimiento y con la Arqueología nos proporcionará otros nuevos e importantes frutos.

CARMEN BARCELÓ

VOSE, Robin, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, xv + 294 pp.

Quienquiera que hojee una bibliografía básica acerca de la actividad de los dominicos de la Corona de Aragón durante los siglos XIII y XIV comprobará fácilmente la existencia de una tradición discursiva *ad maiorem Ordinis gloriam* que arranca con la *Historia de la Provincia de Aragón de*

la *Orden de Predicadores* de Francisco Diago a finales del s. XVI y se prolonga hasta finales del XX, con los últimos artículos de Ángel Cortabarría Beitía, dominico, arabista, admirador de E. García Gómez¹ y continuador de la labor iniciada por José María Coll² en la segunda mitad de los años 40 del siglo pasado. Más una tendencia que una metodología, como dice el autor de la obra que nos ocupa, calificándola de «maximalismo» (p. 8), esta tradición ha consistido en suponer y recrear la existencia de todo un iceberg de *grandes éxitos* (ante todo apologéticos y misionales, pero también, p. ej., en la enseñanza del árabe y el hebreo como lenguas extranjeras) bajo una fragmentaria y turbia superficie de hielo (es decir, de evidencias) sobre la que Vose vierte su particular jarro de agua fría: como sugería el oxímoron que da título a su tesis doctoral³, «convertir al fiel» (proteger y preservar la fe de quienes podían verse expuestos a la de musulmanes y judíos) será la «misión» primordial, y quizá la única constante, de aquellos religiosos. Para demostrarlo, Vose estructura su estudio, que él mismo considera preliminar (p. 17), en dos partes: contexto y contactos, o lo que es lo mismo: competencia y actuación. En la primera, el autor analiza el concepto de misión apostólica entre los dominicos, la formación, evolución y funciones de la Orden en sus primeros tiempos, y por último, bajo el título “Studies and Writings”, las herramientas de que disponía para llevarlas a cabo, dedicando un apartado (p. 104-15) y un apéndice final (p. 265-6) a un episodio clave para dicho «maximalismo»: las escuelas de árabe y hebreo que la Orden establece en la Corona de Aragón, de manera intermitente, entre 1250 y 1317. En la segunda, Vose aborda en cuatro capítulos el desarrollo en la práctica, *sobre el terreno*, de aquellas y otras funciones: la misional, la inquisitorial, la pastoral (y más importante, como ya se ha dicho, dirigida a esclavos, cautivos, mercenarios, mercaderes y, en definitiva, a cualquier fiel en contacto con infieles) y, por último, la diplomática, actuando los frailes como mediadores y, en ocasiones, «informadores» para los poderes terrenales. Cierra esta segunda parte un quinto y último capítulo sobre “las complejidades de la vida diaria”, previo a las conclusiones, en que se retrata a los frailes como sujetos de una sociedad colonial. Más allá de despachar el

¹ Hernández Martín, R., “Fray Ángel Cortabarría Beitía (1919-2008). In memoriam”, *Estudios Filosóficos*, 57 (2008), pp. 549-553.

² Coll, J. M., “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Periodo Raymundiano)”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 17 (1944), pp. 115-138; Coll, J. M., “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Periodo postraymundiano)”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 18 (1945), pp. 59-88; Coll, J.M., “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Controversias y misiones a los judíos)”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 19 (1946), pp. 217-240; Coll, J.M., “San Raymundo de Peñafort y las misiones del Norte Africano en la Edad Media”, *Missionalia hispanica*, 5 (1948), pp. 417-457.

³ Vose, R., *Converting the Faithful: Dominican Mission in the Medieval Crown of Aragon (ca. 1220-1320)*, Ann Arbor, 2005.

asunto en pocas páginas, como critica Brian A. Catlos en su reseña de la obra⁴, queda la impresión de que una función más, la colonial precisamente, podía haberse incorporado a las anteriores. Los frailes dominicos, dice Vose (p. 251), no sólo trataban con musulmanes y judíos (cuando lo hacían, añade) en calidad de misioneros, sino también como terratenientes, jefes y señores; pero con su actividad como predicadores e inquisidores contribuían a paliar también, qué duda cabe, algunas contradicciones y resquicios de dicha situación colonial. No en balde es en los años 40 del s. XX, en pleno auge del colonialismo español en Marruecos, como Vose apunta en nota al pie en la p. 9, cuando surge, triunfalista, el «maximalismo» dominico de J. M. Coll y el franciscano de Atanasio López⁵, ambos de tintes arabistas aunque de trayectorias, a la postre, muy diferentes: alimentada la una por Cortabarría, ya citado; enmendada la otra por Ramón Lourido, franciscano y también arabista⁶. Es una lástima, a este respecto, que Vose, que incluye en su bibliografía un título como el de R.I. Burns sobre el *colonialismo medieval* aragonés⁷, no profundice en ello ni, por lo demás, en la naturaleza y desmanes del «maximalismo» que está rebatiendo, de efectos desastrosos que alcanzan, sin ir más lejos, al propio Burns, quien en una de sus primeras calas entra en el juego de conjeturas de Coll y llega a ver *Moor converts* donde en latín sólo hay *conversi* (legos, en oposición a oblatos)⁸, por sólo citar un ejemplo.

De mayor calado es una omisión que desdice al autor cuando afirma (p. 14) que, por la parte árabe, prácticamente no existe mención alguna de los dominicos: me refiero, cómo no, a la anécdota de Ibn Rašīq y su encuentro, siendo aún adolescente, con un religioso cristiano en Murcia, recogida por al-Wanšārīsi en su *al-Mi'yār* y sacada a la luz en su día por Fernando de la Granja⁹. La omisión es tanto más llamativa cuanto que, en inglés, tanto Burns como otros se han referido al episodio¹⁰; pero, sobre todo, porque con independencia del aderezo literario que muy probablemente

⁴ Catlos, B.A., "Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon. By Robin Vose", *Journal of Ecclesiastical History*, 61 (2010), pp. 832-833.

⁵ López, A., *Obispos en el África septentrional desde el siglo XIII*, Tànger, 1941.

⁶ Lourido Díaz, R., "El estudio de la lengua árabe entre los franciscanos de Marruecos (siglos XIII-XVIII)", *Archivo Ibero-Americano*, 60 (2000), pp. 3-34.

⁷ Burns, R.I., *Medieval Colonialism. Postcrusade Exploitation of Islamic Valencia*, Princeton, 1975.

⁸ Burns, R. I., "Journey from Islam: Incipient Cultural Transition in the Conquered Kingdom of Valencia (1240-1280)", *Speculum*, 35 (1960), pp. 337-356, p. 354.

⁹ Granja Santamaría, F. de la, "Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio", *Al-Andalus*, 31 (1966), pp. 47-72.

¹⁰ Burns, R. I., "Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion", *The American Historical Review*, 76 (1971), pp. 1386-1434, p. 1432. Mucho más reciente es Kassis, H.E., "A 13th-century polemical debate between Ibn Rashīq of Mursiyah and a Priest from Marrakush", *The Maghreb Review*, 29 (2004), pp. 8-21.

te contiene, es en muchos sentidos único. No es difícil, como yo mismo he hecho¹¹, aventurar la identificación del religioso que describe Ibn Rašīq, procedente de Murrākuš (sic) e inopinadamente versado en la lengua árabe, con Dominicus Marrochinus (mencionado por Vose como Marrothini, cuyo origen está en un antiguo pero hoy superado error de lectura), dominico, profesor de árabe y traductor de tratados medicinales, activo en la ciudad de Murcia hacia 1271. Con todo, como singular que es el relato, tanto quizás como la propia figura del religioso, o la de Marrochinus (según mi hipótesis un «mozárabe» toledano), no puede decirse que el descuido afecte sensiblemente al diagnóstico de Vose, aunque sin duda es una pieza más, como puede serlo el *Vocabulista* atribuido a Ramón Martí, de las varias que restan por encajar en el rompecabezas. También llamativo (y por más que se trate, de nuevo, de otra figura excepcional) es que de Ricoldo de Montecroce, el único «misionero» dominico del s. XIII que dejó testimonio escrito de su experiencia como tal en Oriente Medio, sólo se mencione el nombre, una sola vez y de pasada, en nota al pie de la p. 118. Igualmente, y puesto que Vose se adentra al final de su trabajo en el s. XVI y considera que el obispo Juan de Ribera reimporta «los nuevos métodos misionales humanistas» del Nuevo Mundo en su afán de catequizar a los moriscos de Valencia (p. 262), el lector echará en falta, y con toda razón, la iniciativa de fray Hernando de Talavera y Pedro de Alcalá en Granada, o la de Martín de Ayala, más tarde, en la misma Valencia, que a mi modo de ver también protagonizan, si no abanderan, un cambio simultáneo de paradigma¹² (como se echa de ver, p. ej., en la promoción del árabe dialectal, anterior a la de las lenguas americanas). Pese a estas lagunas, en mi opinión más achacables a la amplitud de la empresa que a la impericia del autor, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon* es una obra que había que escribir y que, por tanto, debería encabezar esa bibliografía básica a la que aludía al comienzo e incluirse, sin duda, en otras más generales, puesto que su lectura, además, resulta en todo momento amena y sugerente.

ANTONIO GIMÉNEZ REILLO

¹¹ Giménez Reillo, A., “El árabe como lengua extranjera en el s. XIII: Medicina para convertir”, en Thomas de Antonio, C. M. y Giménez Reillo, A. (eds.), *El saber en al-Ándalus. Textos y estudios IV*, Sevilla, 2006, pp. 147-187.

¹² Ricard, R., «Indiens et Morisques. Notes sur quelques procédés d'évangélisation», *Journal de la Société des Americanistes*, 18 (1926), pp. 350-357.