

RESEÑAS

ARIÉ, R., *Aspects de l'Espagne musulmane. Histoire et Culture*. París: ed. De Boccard, 1997, 110 p.

Una vez más Rachel Arié recoge en seis capítulos, cuidadosamente editados, sendos artículos que fueron publicados en revistas, misceláneas y actas de congresos de difícil acceso para ofrecerlos al público cultivado. Como indica la autora en su prefacio, los ha reproducido en este volumen de la colección *De l'archéologie à l'histoire*, respetando el sistema de transcripción del árabe adoptado en cada uno de ellos y poniéndolos al día. No ha tenido en cuenta el orden cronológico de aparición de esos artículos y muy certeramente prefiere «desdevanar el ovillo de la vida histórica e intelectual», según como acontecieron los hechos.

En el primer capítulo, «Contacts de civilisation et échanges culturels entre l'Espagne musulmane et l'Espagne chrétienne», pp. 7-20, analiza minuciosamente el legado andalusí en todas las ramas del saber y de la técnica desde el año 711 hasta el 1492. Se hace eco de la famosa polémica de Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz sobre el ser de España y a una postura análoga a este último de Henri Terrasse. Rachel Arié no quiere decidirse por ninguna de estas dos tesis, sino fijar los contactos de civilización e intercambios culturales entre las dos Españas, la musulmana y la cristiana.

Con gran fluidez, sugestividad y gran capacidad de síntesis pasa revista a la imitación por los reinos cristianos del confort y lujo de las ciudades musulmanas, adopción de orquestas de cantoras, la indumentaria, juegos y torneos, etc. No olvida tampoco las consecuencias políticas de la maurofilia de Pedro I y Enrique IV en el reino de Castilla o la reacción de otros reyes contra el uso por los cristianos de los baños públicos o la importancia de la alimentación tal como se refleja en los libros de cocina y en las fuentes romances. Dedicaba también unas pertinentes observaciones a la influencia de las fiestas cristianas (Navidad, Pascua de Semana Santa y la noche de San Juan) en la España musulmana. La autora hace hincapié en la mescolanza racial y en el bilingüismo (árabe-romance) reinante en la España musulmana o la pervivencia del árabe entre los mozárabes de Toledo hasta finales del siglo XIV. Subraya el mayor número de arabismos existentes en las lenguas romances de la Península Ibérica frente a una menor proporción de hispanismos incorporados a la lengua árabe, pero no olvida el declinar de ésta en las comunidades mudéjares de Castilla y Aragón y la consiguiente aparición de la literatura aljamiada. Llama también la atención sobre la importancia de la ciencia helenística y la

filosofía griega a Occidente a través de al-Andalus; la labor de Alfonso X el Sabio y de sus traductores en Toledo, Sevilla y Murcia. Destaca el recurso al acervo cultural árabe en la bibliografía alfonsí, en la literatura narrativa y en el refranero. No olvida tampoco los paralelismos en la poesía artificiosa granadina y castellana del siglo XIV. Un completo aparato crítico confirma esta excelente exposición.

En el capítulo II, «Aperçus sur la femme dans l'Espagne musulmane», pp. 21-44, traza con gran sensibilidad y delicadeza la situación de la mujer en al-Andalus a pesar de la escasez de noticias, pero sabe extraer valiosos datos de la biografía de algunas poetisas, de las obras jurídicas, de las descripciones históricas, de la iconografía y el arte.

Si bien el derecho mālikí, imperante en al-Andalus, equiparaba a la mujer con el hombre en los planos religiosos y ético, en los dominios políticos y jurídicos se la consideraba inferior al hombre, inferioridad confirmada por el Corán, el derecho penal, la legislación matrimonial y el complejo procedimiento en materia de sucesión. Rachel Arié pasa revista a las ceremonias de boda; a las salidas al exterior de la mujer para ir a los baños públicos, a los cementerios o con motivo de las grandes fiestas religiosas o de la vendimia. Distingue la vida urbana de la rural y proporciona curiosas noticias de las lecheras, bordadoras y tejedoras, o de las clases menos favorecidas como las sirvientas y esclavas, las cantoras y las prostitutas.

Mantiene la existencia de una mayor libertad en la época de los reinos de taifas y sobre todo en el reino nazarí de Granada. Se extiende a describir a la mujer andalusí vista por los poetas, al peinado y atuendo, perfumes y ungüentos, joyas, etc. Apoya sus atinadas observaciones en la iconografía, en las ordenanzas municipales y en las Cortes de Castilla para precisar la situación de la mujer mudéjar. Finalmente, dedica unas páginas a la instrucción y cultura de la mujer musulmana y sobre todo de las poetisas, citando algunos versos de las más destacadas.

En «Un lettré hispano-musulman du Haut Moyen Âge: Ibn 'Abd Rabbih. État de recherches», pp. 45-52, reproduce una larga cita de Lévi-Provençal en su *España musulmana* (tomo V, p. 316 de la traducción española) sobre este poeta áulico de los omeyas de Córdoba y analiza las biografías, un tanto negativas, publicadas en las dos ediciones de la *Encyclopédie de l'Islam* y los estudios de Y'ibra'īl Y'abbār y de Continente sobre la poesía de Ibn 'Abd Rabbih. Rachel Arié llega a la conclusión de que aunque reciba la influencia de los grandes poetas orientales, no se le puede acusar de plagio. Resume las opiniones de Cowell, Nykl y Monroe, quien subraya la influencia del califa oriental Ibn al-Mu'tazz en la *urūza* histórica del poeta cordobés y muestra su desacuerdo con Ribera al considerar que no tiene nada que ver con la poesía épica visigoda. Tampoco Rubiera le concede carácter épico.

En el capítulo IV, «Les minorités religieuses dans le royaume de Grenade (1232-1492)», pp. 53-63, R. Arié plantea con gran precisión y documentación la situación de

cristianos y judíos. Un pequeño grupo de cristianos permanecieron en al-Andalus, tras las persecuciones del siglo XII, cuidando la tierra y sus descendientes pagaban la capitación legal a principios del siglo XIV; otro grupo estaba constituido por caballeros castellanos al servicio de los reyes de Granada, la esporádica presencia de algunos misioneros y el número elevado de cautivos. Algunos de éstos ocuparon cargos importantes en la administración nazarí tras convertirse al Islam, pero los más sufrían su falta de libertad y estaban pendientes de su liberación mediante rescate. Finalmente, cita los escasos comerciantes cristianos de Castilla y Aragón y las prósperas colonias de venecianos y genoveses.

Sobre los judíos las noticias son escasas y casi nada se sabe sobre su organización interna. Algunos datos sobre la discriminación de los judíos en su indumentaria para un mejor control fiscal y alguna noticia curiosa: Muḥammad V salvó la vida a los judíos de Jaén cuando la tomó en 1367 y se llevó a 300 familias para que no cayeran en poder de Enrique II. Cuando se iniciaron a partir de 1391 las matanzas de judíos en los reinos cristianos, muchos supervivientes pudieron buscar refugio en el reino granadino. Contrasta las noticias sobre la demografía judía y R. Arié evalúa la población de esta minoría religiosa en el reino de Granada en los últimos años del siglo XV en unas 1.500 personas. Recoge la actividad profesional de los judíos como médicos, intérpretes, artesanos, orfebres e intermediarios entre los mercaderes genoveses y la población granadina. En sus conclusiones recuerda la opinión de Epalza sobre una “tolerancia restrictiva”. Excelente y precisa bibliografía.

Muy interesante es el capítulo V, «Les échanges culturels entre le royaume naṣride de Grenade et les pays musulmans de la Méditerranée», pp. 65-81. Trata en primer lugar de los andalusíes que viajaban a Oriente para visitar los Santos Lugares del Islam y seguían las enseñanzas de los más reputados para conseguir la licencia o diploma correspondiente. En la época omeya y en el siglo XI al-Andalus atrajo a eminentes orientales que ejercieron una notable influencia en los campos de las ciencias religiosas, filológicas y literarias. Pero fue sobre todo en el siglo XIII cuando las grandes conquistas cristianas en Andalucía y Levante dieron lugar a una emigración masiva de andalusíes al Norte de África, Egipto y Siria, en la que destacaron figuras de primera categoría. Destaca también la emigración andalusí al Egipto mameluco, donde comentaron tratados magrebíes de jurisprudencia, emitieron fetuas, propagaron las obras del mālikismo de al-Andalus y divulgaron las moaxajas. Finalmente rastrea la situación final del reino nazarí a través de las embajadas de los sultanes de Granada, del viaje del egipcio ‘Abd al-Bāsiṭ y de los últimos emigrantes andalusíes.

En el capítulo VI y último presenta la autora una completa semblanza de «Boabdil, sultan naṣride de Grenade: le personnage historique et la figure littéraire», pp. 83-106, y una brillante síntesis histórica de los últimos años del reino musulmán. R. A. traza el retrato físico y moral recurriendo al *Romancero*, muchos de cuyos romances carecen de

autenticidad, y a la interpretación negativa y lejos de la verdad histórica de Ginés Pérez de Hita en sus *Guerras civiles de Granada*.

Pasa revista a la figura de Boabdil vista por los románticos del XIX, tanto españoles como franceses (Chateaubriand, Théophile Gautier), como el americano Washington Irving. Finalmente se refiere a un extenso poema de Louis Aragon, *Fou d'Elsa*, publicado en 1963, en el que intenta rehabilitar con originalidad la figura de Boabdil sin utilizar ni el *Romancero* ni la literatura española del Siglo de Oro. Tampoco trata de idealizarle como hicieron los románticos.

Una *addenda* y un índice de materias en el que indica dónde fueron publicados estos estudios son un broche de oro a esta excelente colección de Rachel Arié.

Joaquín VALLVÉ

Ibn al-Jazzar on Sexual Diseases and their Treatment, trans. and study by Gerrit Bos, London/New York: Kegan Paul International, 1997, 417 p.

Gerrit Bos' contributions to the history of Arabic/Islamic medicine are well known, especially his recent focus on Ibn al-Jazzār. This is the second work by the famous Tunisian physician he has edited and translated, and provided with an introduction, indexes of the *Materia Medica*, and technical terms in both Arabic and English. It comprises the sixth book of the *Zād al-musāfir wa qūt al-hādir* on the treatment of sexual diseases, and appears in the Sir Henry Wellcome Asian Series on medicine.

Born in Qayrawān, Ibn al-Jazzār came from a family of physicians and he studied with Ishāq b. Sulaymān al-Isrā'īlī who had lived much of his life in Ibn Jazzār's native city. He died in 369/980. In Bos' judgement, the value of Ibn al-Jazzār's *Zād al-musāfir* lies in its preservation of lost citations from the classical physicians and philosophers like Hippocrates, Aristotle, Rufus, Galen and Paul of Aegina, and the fact that it became one of the most influential medical treatises in the history of Western medicine. Above all, Ibn al-Jazzār's chief debt is to Galen, in the sense that «Like all Arab physicians, he adopted Galen's humoral theory as the basis of his aetiology for several diseases and his therapeutical rule *contraria contrariis curantur* as the basis for his treatment of these diseases.» (p. 17). In the *Zād al-musāfir*, Ibn al-Jazzār is chiefly concerned with therapy and treatment and less so with aetiology and symptomology. Nevertheless in some cases, noted in the introductory discussion to each chapter, Bos also believes that Ibn al-Jazzār's «way of treatment or other specific elements are very similar to those mentioned by Galen and seem to be derived from him» (*Ibid.*). This rather more cautious assessment of the

other aspects of Ibn al-Jazzār's treatise, nevertheless raises an intriguing query about the overall relationship of classical medicine to the Arabic Islamic medical tradition.

One approach is suggested by the author's style. Ibn al-Jazzār was apparently ascetic and pious by nature. In the opening paragraph of the book, he explains the creation of sexual power and drive in animals by the Creator's desire to ensure the survival of the species. The source of this explanation is Galen who speaks of the purpose of Nature rather than the Creator, the term preferred by the devout Muslim author (p. 19). The innumerable remedies mentioned by Ibn al-Jazzār for various disorders are overwhelmingly anonymous, although he cites specific cures from several Arab physicians and occasionally Galen. The preparations, whether composed by or tried and tested by Ibn al-Jazzār himself, are listed in paragraphs which almost invariably conclude with the endorsement of their efficacy, «if God Almighty wills.» The question provoked is whether the bulk of the remedies provided in the *Zād al-musāfir* do not belong to the indigenous Middle Eastern medical tradition rather than emanating from classical authors like Galen. Bos is only prepared to say the remedies «seem» to come from Galen; he does not provide any evidence for this, nor other suggestion as to their possible provenance. This query is raised by the nature of a much earlier compendium of medical lore (*al-Mukhtaṣar fī-l-ṭibb*) written by the Andalusī historian and jurist 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (d. 236/853). Ibn Ḥabīb's purpose was clearly pious, assembling perhaps the earliest extant collection of traditions related to what later became known as 'prophetic medicine'. Yet at the same time, Ibn Ḥabīb was already conversant with and had assimilated into his writing Galen's humoral pathology without referring to him by name. Arabic Islamic medicine was unquestionably deeply indebted to classical medical theory; the question is to what extent the content of the Arab physicians' therapy and treatment was of indigenous origin and grafted on to classical theory. Bos only hints indirectly at a possible answer noting the achievements of Ibn al-Jazzār and his colleagues which surpassed the ancients in the development and use of compound drugs. However, that achievement may also have included the wider application of simples in combinations unfamiliar to the ancients.

The preparation of a critical edition and moreover, a translation, of a medieval medical text is to venture upon a minefield of difficulties. One is, of course, the matter of confidently identifying every term in the *Materia Medica*. Bos seems to have relied upon the careful study by Schmucker of al-Ṭabarī's *Firdaws al-ḥikma* for much identification. That problems remain is hardly surprising, even if the terms concerned involve apparently straightforward solutions.

Take, for example, the term *sharāb*. The nine references in the *Materia Medica* (which by no means includes every instance of this term in the text) are all construed as some form of 'wine'. This is, of course, one possible meaning, as it occurs in line 103 as accompaniment for an aphrodisiac. In line 937, as an ingredient in a remedy for an itching of the uterus, it *might* mean 'wine', but in line 1428 it certainly does not. The remedy is a pill for gout. All

the dry ingredients are first pulverised and sieved and then the mixture is kneaded with *sharāb*, shaped into pills, dried in the shade and stored in a vessel for future use. The action of kneading a dry mixture would require a more viscous binding substance than wine; for example, a fruit or herb-spice based liquid in which sugar or honey has been cooked to obtain a syrupy product known as *sharāb* of which the medieval culinary manuals have numerous examples. A very similar remedy seems to occur in lines 789, 792 where pills are made from a mixture in which a small quantity of *sharāb ḥilw* has been added. However, here the mixture is sun dried and the pills are then cut out of the resulting coagulated material, rather than being shaped beforehand as in the previous example. Bos quite correctly renders this *sharāb*, 'sweet wine'. The context often provides an important clue as to the likely sense of the term. In line 168, *sharāb al-jazr*, would be better translated 'carrot syrup' rather than 'carrot juice', as this was also a known ingredient in its culinary preparation. 'Fragrant wine' (*sharāb riḥānī*, line 1011) almost certainly means a 'fragrant syrup' since in lines 1280-81, the phrase *nabīdh riḥānī* is unambiguously 'fragrant wine'; in lines 634 and 636, *sharāb*, and *sharāb ṭayyib al-rīḥ* are not 'wine' and 'fragrant wine' respectively, again because these substances are kneaded with other ingredients. A final instance are lines 1049-50 where the translator has «Pulverize and knead this with wine (*sharāb*), and administer one *mīthqāl* of it with nine ounces of wine (*khamar*), for it is extremely good». The meaning of each is unambiguous; *sharāb* must be read as syrup or simply *sharāb*.

A clear idea of how one kind of *sharāb* was prepared is the lengthy recipe of Ibn al-Jazzār's own composition (lines 177-194), but which Bos has translated simply as 'beverage' and 'drink'. The translation is, moreover, misleading on a couple of points. The phrase '*asal ṣa'tarī*' cannot be 'origan-extract' (p. 247-248) but origan honey, the necessary thickening agent of the preparation, which also has 10 dirhams of seedless raisins in it. This is clear from lines 190-91 which should read «cook with honey (not origan-extract) and water over a low heat... until the consistency of *julāb* is obtained». *Julāb* is not by itself 'rosewater syrup' (p. 248) but a thick sugar syrup which could then, in the wording of one culinary manual, become rosewater syrup as *al-julāb maḥlūl bi mā' al-ward*. The word *mā'* in this last phrase, literally meaning 'water', can also present problems for the translator. In lines 553 and 559, Bos has translated the phrase *mā' al-ʿasal* as 'liquid honey'. In other cases where the word *mā'* appears in a compound phrase, he correctly prefers the translation 'extract of...' which better reflects the recipes for such products in the culinary tradition.

A term not encountered previously by this reviewer, *m.y.b.kh.t.j* is translated 'inspissated wine' (lines 387, 389). The Dresden and Oxford MSS have alternate readings both associating the word with grapes in the prepared form of *rubbb*, the juice of a sweet fruit like grapes or pomegranate pressed and cooked to the consistency of honey; as a

'home remedy' like *sharāb*, it was used to reduce yellow bile and generally strengthen the constitution. *Rubb*, therefore, is the more accurate rendering, not wine.

Finally, Bos consistently translates *jawāriṣh* as 'electuary' but then also renders *ma'jūn* (lines 568 and 1033, which do not appear in the *Materia Medica*) by the same term. As the culinary manuals demonstrate, they are different preparations and this reviewer has always understood *jawāriṣh* to mean 'stomachic' while *ma'jūn* is 'electuary'.

This part of Ibn al-Jazzār's *Zād al-musāfir* on sexual diseases and their treatment is sufficiently fascinating for us to look forward to Bos' next tranche of his edition and translation of the work on fevers. A feeling which this reviewer was left with having read the text is that Ibn al-Jazzār is more important in himself than Bos has given him credit for in his introduction. The number of times Ibn al-Jazzār, the pious Muslim, expresses his acknowledgement to his Creator is balanced on the other side by this earnest dedication to composing and testing remedies for the relief of his patients' suffering. Is this any less important than the number of times he cites Galen and Dioscurides, or the fame his work would achieve in European medicine?

David WAINES

FELIPE, Helena de, *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, 446 p.

Como es bien conocido para los estudiosos de al-Andalus, el presente libro aborda una de las temáticas que más polémicas ha suscitado en los últimos años, lo cual es perfectamente conocido por la autora y sobre ello afirma que «el interés sobre los beréberes en general ha aumentado en nuestro país en progresión geométrica y así lo demuestran los numerosos simposios celebrados y recientes publicaciones que contribuyen con sus aportaciones a un mejor conocimiento del tema» (p. 31). Personalmente no comparto el total convencimiento de que el incremento de publicaciones sobre el tema haya contribuido necesariamente a un mejor conocimiento, pues también cabe la posibilidad de que bastantes de esas publicaciones hayan contribuido a una mayor confusión.

Pese al indudable conocimiento de las polémicas, éstas no se tratan en el libro, pasando sobre ellas la autora como sobre ascuas, lo cual creo que se debe a una autolimitación impuesta desde el principio, como es el abordar el tema exclusivamente a partir de los datos onomásticos que sobre los beréberes ofrecen las fuentes árabes; dicha opción permite un tratamiento prácticamente exhaustivo, y es esa exhaustividad con respecto a la onomástica la que propicia el situarse al margen de las polémicas.

Este tratamiento se puede observar en los siguientes apartados de que consta el sumario: 1. «Introducción»; 2. «Los beréberes de al-Andalus en las fuentes árabes y la bibliografía»; 3. «El material documental. La reconstrucción de familias»; 4. «La onomástica»; 5. «Linajes de origen beréber en al-Andalus»; 6. «Localización y asentamientos: datos para una geografía tribal beréber de al-Andalus en época omeya»; 7. «Conclusiones»; 8. «Anexos», entre los que destaca 8.1. «Árboles genealógicos de los linajes»; 9. «Bibliografía»; y 10.1. «Índice onomástico»; 10.2. «Índice toponímico»; a su vez divididos en subapartados que el lector podrá encontrar en la obra original.

Los rótulos enumerados se presentan con una extensión muy desigual, superando con mucho a los restantes el 5. «Linajes de origen beréber en al-Andalus» y el 6.4. «Los asentamientos beréberes según las fuentes árabes», que ocupan respectivamente las pp. 83-267 y 284-353; y si a ello añadimos el anexo 8.1. «Árboles genealógicos de los linajes», pp. 359-379, podemos advertir otra característica clara de la obra, como es la de constituir un inventario o *corpus* de las noticias antedichas, lo cual, unido a la exhaustividad ya señalada, le confieren un cierto sentido de asepsia que deja fuera de lugar las polémicas que suelen acompañar al tema.

Si decidimos no entrar en lo que no pretende la obra, se ha de decir que la autora consigue en un alto grado todos sus objetivos, pues en el presente libro se encuentra el inventario más completo de personajes andalusíes de origen beréber, de acuerdo con la autolimitación, ya señalada, de las fuentes escogidas y de la también autolimitación cronológica, perfectamente aceptable, hasta el momento de la *fitna*. En consecuencia, el libro se tiene que convertir en un elemento de consulta ineludible sobre el tema, y recordaremos que dicho inventario de antropónimos era algo que se pedía como totalmente imprescindible en alguno de los escritos polémicos.

Pasando a una visión más pormenorizada, en la «Introducción», tras una muy breve síntesis histórica sobre los beréberes en general, se nos advierte que la obra procede de una tesis doctoral y se marca el objeto de estudio, a saber, «los andalusíes de origen beréber, los que se encontraban asentados en la Península antes de *al-Fitna al-Barbariyya*, los que, posteriormente enfrentados con los beréberes almorávides, reclamaban para sí una indiscutible condición de andalusíes» (p. 19). En el subapartado dedicado a las fuentes, además de reconocer los inconvenientes de las que ofrecen más información, los diccionarios biográficos, que se limitan a la clase social de los ulemas, se nos hace ya ver las notables diferencias entre las norteafricanas y las andalusíes, caracterizadas estas últimas por «grafías vacilantes» e «imprecisiones en la adscripción», de lo que se deduce el interés relativo para éstos en especificar el origen tribal, ya que lo único que pretendían señalar era el origen no árabe «y por tanto no acreedores de una genealogía digna de mención» (p. 23); actitud de las fuentes andalusíes que llegan con Ibn Hāzīm a minimizar la aportación beréber, y ésta restringida a las familias vinculadas con zonas de frontera (p. 25). Pese a que, como se ha dicho, en el libro se eluden las polémicas, sin embargo sí se afirma en el

mismo capítulo que el término *barbar* de las fuentes se ha de entender como «beréber» y no con el sentido que le da el original investigador J. Vallvé (p. 21). En el subapartado dedicado a la bibliografía se indican los inicios de la investigación con J. Bosch Vilá y se remite a publicaciones recientes sobre las controversias, sin entrar a valorarlas, aunque sí anuncia las causas que le llevan a dejar de lado las conclusiones de cierto investigador, pues «las relaciones entre los beréberes y los datos toponímicos que ofrece M. Barceló rara vez se relacionan con la época en que se sitúa nuestro trabajo» (p. 30).

En el capítulo tercero se hace notar, a causa de la heterogeneidad de la información, la dificultad para la reconstrucción de la organización interna de los grupos beréberes, que sólo permite la de las estructuras familiares, consiguiendo un total de 59 linajes susceptibles del estudio onomástico (p. 33), cantidad de linajes que acierta a extraer, con cierto celo positivista, de un total de 390 individuos, de los cuales se poseen datos biográficos sobre 226 (p. 36).

El apartado 4. «La onomástica» es realmente novedoso y de lo más importante del libro, junto con los inventarios citados. En él se nos indica también la principal senda metodológica seguida, cual es el estudio de la islamización de las cadenas onomásticas, a semejanza de lo realizado por R. Bulliet en su famoso libro sobre las conversiones (p. 38), y comienzan a aparecer notables conclusiones, como la escasez de nombres beréberes: 27 de un inventario de casi cuatrocientos (p. 39), cómo esos aparecen en las partes altas del linaje o lo que es igual, en fechas tempranas (p. 41), y asimismo las casi ausencias de *kunyas* y *nisbas*, interpretadas como señales culturales árabes, predominando esas excepciones en los medios rurales (p. 41); la dicotomía rural/urbano también se manifiesta en el uso del nombre islámico teóforo, en lo que se considera como una «significativa desproporción», ya que sólo se encuentran 17 de ámbito no urbano de un total de 78 (p. 48), al igual que en los escasos nombres romances que aparecen se observa una «tendencia no urbana» (p. 49); en las *kunyas* la ausencia de nombres no árabes es total, por lo que se deduce que la adopción de la *kunya* probablemente signifique el «primer rasgo de aculturación onomástica» (p. 57); más contundente resulta, en el estudio de las *nisbas*, «la escasez de las que hacen referencia a tribus beréberes» (p. 59) y la «tendencia a la pérdida de este rasgo onomástico», sustituido por *nisbas* árabes o geográficas (p. 62). En conclusión, la autora sostiene la existencia de dos diferentes procesos de aculturación, uno mediante «la desaparición de esas formaciones tribales dentro de un proceso de “urbanización”» (p. 78), mientras que en los linajes de la periferia, con un «menor grado de arabización» (p. 80), «la organización desde un punto de vista tribal se pudo conservar con más fuerza en zonas alejadas de los arabizados núcleos urbanos andalusíes» (p. 82), aunque por una u otra vía en la *fitna* se constata «la falta de identidad tribal de los beréberes “andalusíes”, que ha sido sustituida por una identidad geográfica» (p. 82).

En el extenso capítulo quinto se reúnen las noticias sobre los 59 linajes documentados y, si bien en buena parte dicha información se encuentra esparcida en la más diversa

bibliografía, la principal virtud del apartado es la de servir de compendio, a la vez que aporta claras muestras sobre problemas ya planteados por la autora en las páginas precedentes, como los enormes errores y contradicciones en las fuentes andalusíes sobre los orígenes tribales; por ej., la adscripción a Miknāsa o Magīla de los Banū Wānsūs (pp. 237-8), la dificultad en diferenciar linajes, por ej., entre los Banū Sālim y los Banū I-Faraḡ (p. 124), o las confusiones entre *nisbas* y topónimos.

El apartado sexto se dedica a la localización y asentamientos mediante la «exposición y estudio del impacto de las tribus beréberes en el mapa de al-Andalus», con la finalidad de «evaluar la importancia de las variaciones onomásticas que sufren los *nasab*» (p. 269); se insiste en que el estudio se limita a «las fuentes árabes escritas» y se advierte de un problema inicial, derivado de las noticias bastante confusas sobre los orígenes de los linajes y sus lugares de establecimiento (p. 272); se aborda asimismo la movilidad de los linajes con la conclusión de la escasez de estos movimientos, no sólo para los grupos de la frontera, sino también para las familias de ulemas (p. 279), pese al carácter centripeto que ejercía la ciudad de Córdoba para estos individuos, y se definen las «zonas de especial poblamiento beréber», a saber, la cora de Mérida, Faḡ al-Ballūḡ, Santaver y la región de Tākurrunnā (p. 282). Viene a continuación el inventario de los asentamientos, de los que se identifica un total de 79, donde se incluyen no sólo los topónimos con algún componente onomástico beréber, sino también los de diverso origen en que hay constancia de algún tipo de presencia beréber, por lo que aparecen topónimos como *Qurtuba*, *Yillīqiya* o *Balansiya*, este último ejemplo, precisamente, le permite entrar en uno de los temas controvertidos, cuando afirma: «creemos que puede plantearse una presencia beréber en la región desde una época temprana» (p. 291), lo que constituye una auténtica rareza en la obra.

Finalmente, en las *Conclusiones* se resumen las que se han ido filtrando a lo largo del libro, tales como que el proceso de islamización se habría dado ya en el Norte de África, a diferencia del de arabización que corre paralelo al proceso de desarticulación tribal, lo cual se consigue por las dos vías indicadas, pues para el momento de la *fitna* «la identidad “andalusí” es la que extraña la presencia de los “nuevos” beréberes (...) y con los que los beréberes “antiguos” no sentían vinculación alguna» (p. 358).

Como ha quedado dicho desde el principio, el libro consigue cumplir con sus objetivos, y también, como todo tipo de obra, es susceptible de precisiones y recomendaciones, si bien no me voy a detener en esto, pues las primeras son bastante escasas, y es otro de los logros de la autora, mientras que las segundas suelen responder a apreciaciones subjetivas sobre aspectos formales o de presentación, que no afectan al fondo del asunto. Pero sí pretendo, en cambio, hacer unos comentarios sobre el método utilizado, que se puede resumir en una dialéctica de autolimitación que asegura la exhaustividad, con la finalidad de establecer un hito inamovible, es decir, la consecución de un estudio sistemático desde la perspectiva positivista.

La primera sorpresa salta cuando del análisis exhaustivo de las fuentes lo que resultan son 390 nombres, de los que se reconstruyen 59 linajes, y 79 topónimos con ellos relacionados. Resulta evidente que en absoluto se pueden considerar dichas cifras como sinónimo de la realidad beréber en al-Andalus, y que ésta exige claramente el uso de otras fuentes, en especial la toponimia y las fuentes narrativas y documentales cristianas, que también ofrecen bastantes datos onomásticos. En especial, el uso de la toponimia ha venido ligado a los estudios sobre los beréberes desde los trabajos pioneros de Jacinto Bosch y Jaime Oliver, si bien la autora no la incluye en su autolimitación, al parecer, porque no existe un *corpus* establecido de topónimos beréberes y muchos de los identificados como tales adolecen de una mínima crítica exigible. También parece claro que al obviar, por ejemplo, la *Crónica del 754* se hurta información valiosa al menos sobre la identidad y asentamientos de los beréberes en un primer momento.

Pero aún aceptando la autolimitación impuesta por la autora en el uso de las fuentes, se advierte un cierto convencionalismo que no se corresponde con los presupuestos del estudio sistemático; así, no se sabe muy bien a qué responde el uso de la *Crónica* de al-Rāzī, cuando está ausente, por ejemplo, la *Historia Arabum* de R. Ximénez de Rada. Esta última obra le hubiera podido servir para matizar la generalización de «lo cuestionable de las fuentes orientales» (p. 290) al referirse a Valencia, pues la cita temprana de al-Ya'qūbī donde se expresa que «se asentaron las tribus beréberes que no rindieron obediencia a los Omeyas», se completa con la que da el arzobispo toledano también para fecha temprana: «El Abdalla, agnomine Valentinus, cum barbaris Valentiae rebellavit», mientras que la mención de Yāqūt sobre la misma zona de «los árabes de al-Andalus», no tiene que ser contradictoria con la anterior, si se atiende a la cronología, pues sería una acepción semejante a la que utiliza Ibn Jaldūn y que se puede ver también en las crónicas castellanas de la época, como los «árabes» que aparecen en la de Pero Niño.

Desde mi punto de vista, más problemático que la convencionalidad en la elección de las fuentes resulta el otro corolario de la exhaustividad, como es la utilización muy limitada de la bibliografía, ya que se hace poco uso de la de carácter histórico y casi nulo de la de intenciones más teóricas. Pues, en efecto, con respecto a las primeras se confía bastante en las identificaciones propuestas por E. Terés y J. Vallvé, pero no se han tenido en cuenta las precisiones de P. Guichard, por ejemplo, sobre la localización del *iqḷm* Magīla, que se sitúa simplemente en Šaḍūna, y en consecuencia se acepta como un topónimo distinto de al-Magīliyyūn, localizado en Cuevas de San Marcos siguiendo a Terés, cuando Guichard había precisado la situación geográfica de Magīla e identificado la referencia a al-Magīliyyūn con el mismo topónimo (*Al-Andalus*, pp. 320 y 377), más lógica que la de Cuevas de San Marcos; algo semejante ocurre con la ubicación de Lamāya, que se sitúa vagamente de acuerdo con Terés como «cercana a Tākurrunnā», cuando los datos del *Muqtabis V* permiten una mayor precisión. También podría haber sido útil Guichard para matizar la opinión, ya expresada por Lévi-Provençal, de los «beréberes

llamados Ṭawrīl», rebelados en Ṭākurrnā, pues el profesor de Lyon aclaró que se trataba de un sólo personaje, según el *Bayān* (*idem*, p. 373, n. 342). Y no deja de extrañar que se solicite «un estudio pormenorizado de los itinerarios de Ṭāriq y Mūsà» debido a la «posible relación entre la época de entrada en la Península y el lugar donde se ubicaron» (p. 274), cuando eso mismo es lo que ha formulado P. Chalmeta («Invasión e Islamización» y «Asentamientos beréberes», en *Bataliús. El reino taifa de Badajoz*. Estudios, pp. 105-113).

Pero más aún que la bibliografía histórica se echa en falta la de carácter teórico, pues se hace un uso ambiguo de términos como «islamización», «arabización», «familia» o «tribal», de lo que se podrían citar bastantes ejemplos, aunque quizás la ambigüedad más insistente a lo largo de la obra sea la de que lo tribal se desvanece en la arabización, cuando son términos que pertenecen a campos conceptuales distintos. Es algo que se detecta también en uno de los objetivos fundamentales del libro, el establecimiento del *corpus*, pues no se sabe muy bien qué criterios se han seguido para la recopilación de noticias sobre los individuos o los linajes, ya que parecen excesivas las anécdotas sobre Muḍir b. Sa'īd o las pulgas con los Banū Abī Dulaym, cuando no tenemos constancia de que en el inventario se recopilen las noticias sobre parentesco, alianzas de grupos, poblamiento, etc.

En definitiva, pese a la ambigüedad conceptual, las conclusiones del libro son perfectamente aceptables, los inventarios establecidos son insoslayables y el apartado dedicado a la onomástica constituye una prueba filológica irrefutable que se ha de entender como un síntoma de la transformación social. Pero la filología no tiene que estar reñida con la historia; se sigue pidiendo a la filología explicaciones más rigurosas sobre la toponimia, pero también sobre la terminología que utilizan las fuentes, no sólo la onomástica, y quizás con muchos más estudios parciales como éste, se podrá superar la sintética visión histórica actual que, por el momento, constituye la explicación más satisfactoria del proceso de aculturación de la población de origen beréber en al-Andalus, o, en términos más rigurosos, del paso del modo de producción tribal al tributario de una formación social islámica. En este proceso la arabización lingüística no es nada más que una anécdota.

Manuel ACIÉN ALMANSA

MURANYI, M., *Beiträge zur Geschichte des Ḥadīṭ-und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikiyya in Nordafrika bis zum 5.Jh.D.H. Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawān*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1997, XLIII + 527 p.

Cinco son las secciones que contiene este libro sobre las obras de ḥadīṭ y de derecho mālikí compuestas en el Norte de África, obras todas ellas sobre las que existen materiales

manuscritos en la Biblioteca de la mezquita de Qayrawān (*al-maktaba al-'atīqa*). La primera sección está dedicada a la primera etapa de compilación de esas obras (s. II/VIII-III/IX), correspondiente a las generaciones desde Mālik b. Anas hasta Saḥnūn (m. 240/854). La segunda sección trata la generación de los discípulos de Saḥnūn hasta el final del s. III/IX. La tercera sección nos introduce en la producción de los mālikíes en épocas fātimí y zīrī. La cuarta sección nos lleva al s. IV/X, desde al-Qābisī a la época de la invasión hilālī. Un apéndice nos ofrece ejemplos de algunos de los manuscritos analizados. Todo ello se completa con índices y bibliografía.

He tenido ocasión de reseñar con anterioridad trabajos previos del mismo autor estrechamente relacionados con éste (véase *Al-Qanṭara* VI, [1985], 578-81 y XVIII, [1997], 256-8) y en esas reseñas ya he dejado constancia del enorme interés e importancia que tienen sus aportaciones. Me ratifico en lo dicho con respecto a esta nueva contribución. Su relevancia no se limita a quienes trabajamos sobre la escuela mālikí del Occidente islámico o sobre la escuela mālikí en general. Se extiende a todos aquellos que trabajan sobre derecho islámico, sobre el período formativo del Islam, sobre la producción intelectual islámica, sobre manuscritos o sobre el proceso de transmisión. Un público lector muy amplio, por tanto, es el que podrá beneficiarse de la enorme cantidad de datos contenidos en esta obra, de cuya lectura no pueden prescindir, sobre todo, los investigadores que trabajan sobre la emergencia de la literatura del *ḥadīṭ* y sobre el derecho temprano, a los que se dirigen los comentarios de la p. XXXIX. En este sentido, abundan las críticas a la obra de N. Calder, *Studies in early Muslim jurisprudence*, Oxford, 1993 (véase por ejemplo p. 150, nota 2), críticas expuestas de manera más sistemática por Muranyi en su artículo publicado en *Islamic Law and Society* 4/2 (1997), 224-41.

La primera obra reseñada por Muranyi es una colección de *masā'il* del cadí Jālid b. Abī 'Imrān al-Tuḡyībī (m. h. 125/742 y 129/746). Este tipo de literatura está ampliamente documentada con obras como la *'Uṭbiyya*, pero también con los distintos *samā'* de autores como 'Abd. Al-Malik b. Ḥabīb (que su *samā'* y su *Wāḍiḥa* son dos obras diferentes queda ampliamente probado en los textos que se reproducen en el apéndice). De incalculable valor es el texto parcial de los *Aḥkām* del cadí cordobés Ibn Ziyād que se reproduce también en el apéndice. La cuestión de hasta qué punto es correcto denominar «mālikíes» a estos primeros alfaquíes queda claramente planteada por la abundancia de referencias a una pertenencia geográfica (*madḥab al-madaniyyīn / kutub al-madaniyyīn*). Uno de los temas más polémicos desde el comienzo en la literatura jurídica musulmana fue la cuestión *qaḍā' bi-l-yamīn ma'a l-šāhid*, cuestión sobre la que Muranyi nos aporta nuevos materiales (véanse pp. 173, 366). Lo mismo hace respecto a los tratados contra las innovaciones: *Kitāb fī-hi aḥādīṭ fī l-sunna wa-l-nahy 'an al-bid'a* de Aḥmad b. Yazīd al-Qurašī (m. 284/897), de contenido anti-šī'ī (pp. 80-2); *Kitāb al-bida'* de Yaḥyà b. 'Umar (p. 95), el *Kitāb al-ḥuṣṣā* de Yaḥyà b. 'Awn (p. 148). En su reciente e importante estudio *A history of Islamic legal theories. An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh* (Cambridge

University Press, 1997), W. B. Hallaq señala la ausencia de refutaciones o discusiones tempranas de la obra de al-Šāfi‘i: esta afirmación debe verse matizada ahora con las referencias que brinda Muranyi al respecto (véanse pp. 73, 88, 95, 157, 190).

Me podría extender en otros muchos casos en los que se pone de manifiesto el extraordinario valor de la información que Muranyi nos brinda. Pero me exime de hacerlo el que este libro va a ser a partir de ahora obra de consulta indispensable:

Maribel FIERRO

Los reinos de taifas. Un siglo de oro en la cultura hispanomusulmana. Ciclo de conferencias in memoriam D. Emilio García Gómez. Madrid: Real Academia de la Historia, Fundación Ramón Areces, 1997, 136 p.

Le 31 mai 1995 s'éteignait en son domicile madrilène l'un des plus prestigieux arabisants espagnols, Don Emilio García Gómez. Quelques jours plus tard, il aurait eu quatre-vingt-dix ans.

Professeur de Langue et Littérature arabes à l'Université de Grenade dès 1930, à l'Université de Madrid à partir de 1936, Ambassadeur d'Espagne à Bagdad, à Beyrouth et à Ankara de 1958 à 1969, il fut aussi un remarquable polyglotte, un fin poète et un humaniste, traducteur d'Horace et de Virgile. On lui doit la fondation des Écoles d'Études Arabes de Madrid et de Grenade, la création de la fameuse revue *Al-Andalus*. Il fut le collègue et l'ami loyal d'Evariste Lévi-Provençal dont il traduisit en espagnol *l'Histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la chute du Califat de Cordoue*. Membre de nombreuses sociétés savantes, titulaire de prix espagnols et internationaux, il a laissé une œuvre considérable qui lui a valu d'être anobli par le roi d'Espagne Don Juan Carlos. Outre une trentaine d'ouvrages sur la littérature hispano-musulmane et l'histoire d'al-Andalus, on peut dénombrer 335 titres et 218 articles publiés dans le quotidien madrilène *ABC*. Il a marqué de son empreinte une brillante pléiade d'arabisants espagnols. L'un de ses disciples les plus fidèles, Joaquín Vallvé Bermejo qui lui succéda en 1976 à la chaire de Langue Arabe de l'Université de Madrid a prononcé le 20 octobre 1995 un émouvant hommage au sein de l'Académie Royale d'Histoire dont Emilio García Gómez fut le Directeur de 1989 à 1995 (voir l'article de J. V. B. paru dans le *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. CXCII, 1995, pp. 185-202).

En collaboration avec la Fondation Ramón Areces, l'Académie Royale d'Histoire a organisé à Madrid en octobre 1996 un cycle de conférences à la mémoire du maître disparu. Le sujet choisi a porté sur ce XI^e siècle de l'histoire d'al-Andalus auquel Emilio García Gómez avait consacré plusieurs travaux et qui est qualifié dans l'intitulé du recueil

University Press, 1997), W. B. Hallaq señala la ausencia de refutaciones o discusiones tempranas de la obra de al-Šāfi‘i: esta afirmación debe verse matizada ahora con las referencias que brinda Muranyi al respecto (véanse pp. 73, 88, 95, 157, 190).

Me podría extender en otros muchos casos en los que se pone de manifiesto el extraordinario valor de la información que Muranyi nos brinda. Pero me exime de hacerlo el que este libro va a ser a partir de ahora obra de consulta indispensable:

Maribel FIERRO

Los reinos de taifas. Un siglo de oro en la cultura hispanomusulmana. Ciclo de conferencias in memoriam D. Emilio García Gómez. Madrid: Real Academia de la Historia, Fundación Ramón Areces, 1997, 136 p.

Le 31 mai 1995 s'éteignait en son domicile madrilène l'un des plus prestigieux arabisants espagnols, Don Emilio García Gómez. Quelques jours plus tard, il aurait eu quatre-vingt-dix ans.

Professeur de Langue et Littérature arabes à l'Université de Grenade dès 1930, à l'Université de Madrid à partir de 1936, Ambassadeur d'Espagne à Bagdad, à Beyrouth et à Ankara de 1958 à 1969, il fut aussi un remarquable polyglotte, un fin poète et un humaniste, traducteur d'Horace et de Virgile. On lui doit la fondation des Écoles d'Études Arabes de Madrid et de Grenade, la création de la fameuse revue *Al-Andalus*. Il fut le collègue et l'ami loyal d'Evariste Lévi-Provençal dont il traduisit en espagnol *l'Histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la chute du Califat de Cordoue*. Membre de nombreuses sociétés savantes, titulaire de prix espagnols et internationaux, il a laissé une œuvre considérable qui lui a valu d'être anobli par le roi d'Espagne Don Juan Carlos. Outre une trentaine d'ouvrages sur la littérature hispano-musulmane et l'histoire d'al-Andalus, on peut dénombrer 335 titres et 218 articles publiés dans le quotidien madrilène *ABC*. Il a marqué de son empreinte une brillante pléiade d'arabisants espagnols. L'un de ses disciples les plus fidèles, Joaquín Vallvé Bermejo qui lui succéda en 1976 à la chaire de Langue Arabe de l'Université de Madrid a prononcé le 20 octobre 1995 un émouvant hommage au sein de l'Académie Royale d'Histoire dont Emilio García Gómez fut le Directeur de 1989 à 1995 (voir l'article de J. V. B. paru dans le *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. CXCII, 1995, pp. 185-202).

En collaboration avec la Fondation Ramón Areces, l'Académie Royale d'Histoire a organisé à Madrid en octobre 1996 un cycle de conférences à la mémoire du maître disparu. Le sujet choisi a porté sur ce XI^e siècle de l'histoire d'al-Andalus auquel Emilio García Gómez avait consacré plusieurs travaux et qui est qualifié dans l'intitulé du recueil

de Siècle d'Or de la littérature hispano-musulmane. Cinq contributions érudites sont ainsi publiées, l'exposé oral étant précédé par la présentation de chaque orateur.

L'éminent Directeur de l'Académie Royale d'Histoire, Antonio Rumeu de Armas, a évoqué chaleureusement, le 7 octobre 1996, la forte personnalité de Joaquín Vallvé Bermejo, sa vive intelligence, son amour du travail et sa volonté de fer qui se sont manifestés depuis 1954. Il a dessiné la trajectoire intellectuelle de J. V. B. à travers son activité universitaire et ses nombreuses publications tout en n'omettant pas la fondation de la revue madrilène *Al-Qantara* dont il fut le Directeur de 1980 à 1987. Dans une solide synthèse, *La herencia del Califato de Córdoba*, J. V. B. qui est l'auteur d'une étude d'ensemble sur le Califat umayyade de Cordoue parue à Madrid en 1992, décrit en guise de prologue le legs de ce Califat qu'il subdivise en onze paragraphes: le cadre géographique, l'organisation politico-administrative, les finances, l'armée et la marine, la vie économique, l'agriculture, l'art et la poésie, les causes et les conséquences de la chute du Califat, le passage d'un apparente unité au chaos (pp. 14-52).

Académicien et professeur à l'Université de Madrid, le médiéviste réputé Miguel Ángel Ladero Quesada a présenté le 8 octobre 1996 en un magistral raccourci les tâches d'enseignement et de recherche auxquelles s'est adonnée depuis 1968 M.^a Jesús Viguera, à la fois arabisante et historienne, à l'heure actuelle Professeur d'Études Arabes et Islamiques à l'Université Complutense de Madrid. M.^a J. V. définit tout d'abord les entités politiques, au nombre d'une vingtaine, issues de la dislocation du Califat de Cordoue, qui composèrent l'Espagne musulmane au XI^e siècle. Des cartes fort bien dressées illustrent l'étendue géographique de ces *taifas* (de l'arabe *ṭā'ifa*, groupe) de 1031 à 1086. Elles se scindèrent en principautés andalouses, berbères et esclavonnes jusqu'à leur effritement par suite de l'arrivée des Almoravides sur le sol d'al-Andalus. Ensuite sont décrites la société hispano-musulmane du XI^e siècle avec ses minorités religieuses: juives et chrétiennes ainsi que l'activité économique. Une bibliographie exhaustive clôt la conférence (*Los Reinos de taifas. Historia política, social y económica*, pp. 53-85).

Il convenait de ne pas négliger l'Espagne chrétienne, contemporaine des taifas. Tel a été le but de l'exposé de l'historien distingué, Luis Suárez Fernández, le 14 octobre, toujours au siège de la Fondation Ramón Areces, au cœur de Madrid. Le médiéviste de renom, Julio Valdeón Baruque, professeur à l'Université de Valladolid, a présenté celui qui fut son maître à Valladolid avant de devenir recteur de l'Université puis professeur à l'Université Autonome de Madrid et Académicien. Il a souligné la clarté de ses travaux et l'élégance de son style. L. S. F. trace le tableau des royaumes chrétiens du Nord à une période cruciale: la prise de Tolède en 1085 par Alphonse VI de Castille qui se pare du titre officiel d'*imperator totius Hispaniae* (*Imperium como alternativa a los taifas*, pp. 89-100).

Le 15 octobre, c'est au Secrétaire perpétuel de l'Académie Royale d'Histoire, Eloy Benito Ruano, qu'il a appartenu de rappeler la carrière de son ancienne étudiante madrilène, M.^a Jesús Rubiera, Professeur d'Études Arabes et Islamiques à l'Université

d'Alicante. Spécialiste de la littérature hispano-musulmane, elle brosse à grands traits l'œuvre d'Emilio García Gómez centrée sur l'histoire littéraire d'al-Andalus du XI^e au XIII^e siècle. En dehors de l'empreinte classique, il exista dès la fin du XI^e siècle une poésie populaire qu'il convenait d'exhumer. Le mérite en revint à E. G. G. qui ne recula pas devant les difficultés de ce labeur. Non seulement il déchiffra les strophes romanes des *muwaššahāt* arabes mais il édita et traduisit le *zaʿyāl* d'Ibn Quzmān de Cordoue, ensemble de poèmes chantés en arabe dialectal d'Espagne, truffé de mots romans. Se fondant sur un travail de 1968 sur la lyrique au Moyen Age, M.^a J. R. est d'avis que la *jarʿa* fut diffusée au-delà des Pyrénées au temps des taifas. Elle précise que cette hypothèse rencontra la faveur d'E. G. G. qui lui donna personnellement son approbation (*La literatura árabe de los taifas. Poesía clásica y popular*, pp. 101-114).

Le 17 octobre, Maribel Fierro, chercheur au Consejo Superior de Investigaciones Científicas et islamologue avertie, a mis en relief la production de Julio Samsó qui depuis 1966 a embrassé toutes les facettes de l'histoire de la science arabe au Moyen Age, principalement dans al-Andalus. Disciple de l'insigne érudit Juan Vernet, J. S. enseigne depuis 1974; il a participé à de nombreux Congrès internationaux et occupe depuis 1982 la chaire de Langue et Littérature arabes à l'Université de Barcelone. Prenant la parole à son tour, J. S. souligne la nouveauté de la science andalouse dans le domaine des mathématiques et de l'astronomie et probablement dans le champ de l'agronomie tout en formulant une réserve car la tradition orientale en ce terrain n'a été que partiellement étudiée. La science hispano-musulmane s'est développée avec ses propres caractéristiques. Sont ensuite passées en revue les mathématiques représentées par al-Mu'taman, Ibn Sayyid et Ibn Mu'ād al-Āyyānī, l'astronomie qui vit se renouveler les instruments et où se détachèrent des innovations théoriques. Parmi les sciences appliquées, on note l'apparition de traités de mécanique et la rédaction de plusieurs traités d'agronomie (*Originalidad de la ciencia andalusí de la época taifa*, pp. 115-136).

Dans ce bel ouvrage relié dont nous ne saurions assez souligner l'intérêt, la présentation typographique est aérée pour l'agrément du lecteur.

Rachel ARIÉ

SCHOLZ, P., *Malikitisches Verfahrensrecht*. Francfort-Berlín-Berna-Nueva York-París-Viena: Peter Lang Verlag, 1997; XLVII + 598 p.

Esta obra, que lleva por título *Derecho procesal mālīkī*, fue la Tesis Doctoral (Hamburgo, 1996) de su autor, el juez alemán Peter Scholz, cuyo trabajo de investigación

dirigió el profesor Albrecht Noth. Scholz expresa en su preámbulo (pp. 1-2) que su intención ha sido llevar a cabo un análisis jurídico a través de las fuentes árabes *mālikíes* hasta el s. VI/XII, período en el que da por finalizada la fase activa de establecimiento y desarrollo de los principios del derecho. El autor reconoce que sería necesario ampliarlo con un segundo estudio sobre la materia, llevado a cabo desde el punto de vista histórico, en el que se analizaran las peculiaridades prácticas del derecho procesal *mālikí* a lo largo de los siglos y en diferentes regiones del mundo islámico. Según palabras del autor, la elección de la escuela jurídica *mālikí* se debió a la disponibilidad de las fuentes, ya que sus principales compendios han sido editados.

Malikitisches Verfahrensrecht está dividida en dos grandes capítulos, precedidos por los siguientes apartados: a) advertencias sobre la transcripción y algunos aspectos formales (pp. VII-VIII); b) índice abreviado (pp. IX-XI); c) se repite el mismo índice, pero se detallan todas las secciones y subsecciones en las que se ha dividido el estudio (pp. XIII-XXV); y d) lista de las fuentes y bibliografía empleadas, donde se indican las abreviaturas a utilizar.

- *Primera parte: introducción* (pp. 3-59). En primer lugar, Scholz hace una introducción a la formación de las escuelas de derecho islámico (*šarī'a*) durante el primer siglo de la hégira y a la ciencia que se ocupa de su estudio (*fiqh*). Seguidamente, repasa el nacimiento de la escuela *mālikí* y su desarrollo en el N. de África y en al-Andalus hasta el s. VI/XII, a través de la bibliografía jurídica conservada. A continuación, expone cuál es el estado actual de las investigaciones sobre derecho procesal islámico. Por último, establece los puntos que se quieren tratar en el resto de la obra.
- *Segunda parte: análisis del derecho procesal mālikí* (pp. 61-598). Tras una breve introducción al derecho procesal (A: pp. 61-62), Scholz estudia el proceso judicial en todas las causas legales, salvo en las relativas a las penas coránicas (*hudūd*) (B: 63-468). En este apartado B, primeramente se cuestiona sobre cómo se lleva a cabo el proceso (*jušūma*); en segundo lugar, cuáles son las diferentes partes del proceso: demandante y demandado (*jašmān*), el juez (*qāḍī*), y las personas que pueden ayudar al juez; en tercer lugar, en el capítulo más extenso, el autor analiza el transcurso del proceso judicial; la demanda (*da'wa*), la contestación de la demanda, establecimiento de los derechos del demandante (testigos, pruebas y juramentos —puntos de conflicto principales entre la escuela *mālikí* y la *šāfi'í* y *ḥanbalí*—, los conocimientos que debe poseer el juez, etc.), el veredicto (*qaḍā'*), la ejecución y garantía legal. Por último estudia los principios fundamentales del proceso judicial.
- Seguidamente, se lleva a cabo idéntico análisis que en el apartado anterior pero de los procesos judiciales relativos a penas coránicas (C: pp. 469-587). Scholz establece también las mismas subdivisiones y, como hizo anteriormente, describe por separado cada principio jurídico analizado, siguiendo el orden cronológico de las diversas

fuentes utilizadas: *Muwaṭṭa'*, *Mudawwana*, *Risāla* y *Bidāya* y, seguidamente, concluye estableciendo cuál es la definición y el uso de ese precepto en derecho mālikí.

- En un último breve capítulo, Scholz expone sus conclusiones al estudio. En esta ocasión, señala que el derecho procesal no constituye un capítulo aparte dentro de la *ṣarṭa*, sino que hallamos diversa información sobre el proceso judicial en diferentes capítulos de las obras de derecho islámico aplicado (*furū' al-fiqh*). A pesar de la importancia de algunos principios del proceso, como son, por ejemplo, las partes, no hallamos una construcción dogmática del asunto. Del mismo modo, no se conoce en el derecho islámico una sistematización que nos permita, como en los derechos occidentales, distinguir entre los procesos civil, penal o administrativo. Scholz afirma que el derecho islámico solamente distingue entre «derechos de la humanidad» (*ḥuqūq al-nās*) y «derechos de Dios» (*ḥuqūq Allāh*), según traten de delitos o penas no-canónicos o canónicos. En el primer caso el proceso se inicia con una demanda, mientras que en el segundo basta con el conocimiento del juez de que se haya cometido un delito de esta índole y, en ese caso, las reglas se argumentan por medio de la *sunna* y el Corán. En esta segunda clase de procesos, Scholz ha observado una progresiva tendencia a querer aclarar más rigurosamente la «verdad», con el fin de evitar los durísimos castigos prescritos, y para ello se introducen diversos atenuantes como, por ejemplo, la duda o sospecha (*ṣubha*). Esta distinción entre derechos subjetivos del individuo y los derechos de Dios, tal y como hemos visto, ha servido al autor de guía para estructurar su estudio, ya que, aunque no es la única manera posible, responde, en su opinión, fielmente al contenido de las fuentes árabes.

También hace Scholz hincapié en la necesidad de completar la información proporcionada sobre el juez por las fuentes jurídicas con la literatura de *adab al-qāḍī* y los estudios que existen sobre el tema, ya que este género se desarrolló, precisamente, para paliar las lagunas que las obras de *furū'* padecían sobre las características individuales y morales que debía de poseer un juez. A los diversos aspectos establecidos en el proceso judicial, se añade lo que el juez escribe y sabe (*kitāb al-qāḍī* e *'ilm al-qāḍī*), en los que el veredicto se sustenta.

En mi opinión, la obra de Scholz es un extenso y exhaustivo estudio del derecho procesal, tal y como lo concibe la doctrina mālikí, y constituye un libro de consulta imprescindible, tanto para los estudiosos del derecho mālikí, como de esta rama del derecho islámico, en particular. En este momento, es el trabajo más completo que existe sobre derecho procesal, una obra de conjunto que viene a sumarse a las de B. Johansen sobre derecho penal y A. Cilardo sobre derecho hereditario. Es una obra que se caracteriza, no sólo por la amplitud de los temas tratados, sino por la rigurosa sistematización de los conceptos. Nos hallamos ante un texto claro y preciso, tanto desde el punto de vista formal, como desde el de la expresión

de sus pensamientos y conclusiones, y, por tanto, de fácil consulta. Creo que estas virtudes son fruto de la doble formación académica del autor. Sin ser nunca infiel a los textos árabes, lleva a cabo un verdadero análisis legal de la materia, cuyos fundamentos y vocabulario domina. La precisión, que es necesaria en cualquier materia de estudio, es condición *sine qua non* en el derecho.

Todas las virtudes señaladas hubiesen sido compatibles, sin embargo, con una selección y utilización más rigurosas de la literatura secundaria sobre los temas tratados. Echo de menos algunos estudios sobre derecho procesal, por ejemplo: «Argument d'autorité, preuve rationnelle et absence de preuves dans la méthodologie juridique musulmane» de A.-M. Turki [*Studia Islamica* 42 (1975)]; «Logique juridique et droit musulman» de Ch. Chehata [*Studia Islamica* 23 (1965)], etc. Además faltan numerosos estudios sobre derecho mālīkī, en general, sobre todo en español, como las obras de J. López Ortiz, M. Fierro, F. J. Aguirre Sádaba o M. Arcas Campoy, pero a esas omisiones, lamentablemente, los españoles ya estamos acostumbrados.

Cristina DE LA PUENTE

URVOY, D., *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, París: Flammarion, 1998, 253 p.

Nuestro conocimiento sobre las tendencias intelectuales existentes en el Occidente islámico durante las épocas almorávide y almohade debe mucho a D. Urvoy. Es el investigador que de forma más sistemática y continua se ha ocupado de estudiar los movimientos intelectuales y las aportaciones individuales de ese período. Basta con recordar que es el autor de una obra ya clásica, *Le monde des ulémas andalous du V/XI au VII/XIII siècles*, Ginebra, 1978 (hay traducción española —no muy buena— publicada en Madrid, 1983), junto con innumerables artículos sobre el pensamiento y la doctrina almohades, sobre sufismo, prácticas sociales y religiosas (como la peregrinación), los contactos entre las distintas religiones, área ésta que hay que enlazar sin duda con su interés (¿es tal vez el origen de todo?) por la obra de Raimundo Lulio. Así hasta llegar al esfuerzo de síntesis que representa su *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Sevilla au temps des Empires Berberes (fin XI^e siècle - début XIII^e siècle)*, Toulouse, 1990. No se ha limitado, por otro lado, al occidente islámico. Su interés por el «pensamiento» en el mundo musulmán se ha concretado también en una novedosa aproximación a *Les penseurs libres dans l'Islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, París: Albin Michel, 1996.

Ese interés por el «pensamiento» es el que sin duda explica su dedicación a desentrañar los muchos puntos oscuros (por difíciles o por desconocidos) de lo que podríamos llamar «almohadismo», expresión cómoda que engloba, en mi opinión, una variedad de doctrinas, desde Ibn Tūmart hasta la desaparición del califato almohade. En efecto, una de las primeras fuentes de que disponemos sobre Ibn Tūmart y su doctrina designa a ésta como *maḡhab fikr*, «doctrina de pensamiento». El hecho de que el almohadismo sea, de manera muy general, una investigación de los poderes y los límites de la razón y de su actividad que es el pensar se muestra palpablemente en el florecimiento sin precedentes de la filosofía, pero también de la metodología jurídica, al que asistimos en la época almohade. Es fácil sucumbir a la fascinación de este período (lo dice alguien que también ha sucumbido). No es tan fácil entenderlo. D. Urvoy, quien obviamente conoce a la perfección las fuentes tanto primarias como secundarias, ha elaborado una interpretación coherente y matizada, sólida y crítica. Como lectora fiel de sus escritos, tengo que confesar que a veces me cuesta seguir el hilo de su argumentación y que en ocasiones me abruman unas generalizaciones, a mi entender, un poco precipitadas, teniendo en cuenta que apenas si conocemos la punta del iceberg de la producción intelectual de la época. Y digo esto añadiendo inmediatamente que debemos a D. Urvoy muchas de las claves básicas de comprensión del almohadismo y que no se puede trabajar sobre la época almohade sin leer su obra, aceptando sus conclusiones, matizándolas o rechazándolas, pero pasando necesariamente por ellas. Aprovecho para añadir también que, como recién llegada a este área de estudios, me ha sorprendido su fragmentación, la escasa integración que denotan los escritos de quienes investigan al respecto. El conocimiento se construye, en parte, a base de la interacción entre emisión y recepción y esa interacción tiene un grado muy bajo en los estudios almohades. Tal vez ello sea debido a que no se ha hecho uso de algunos de los medios a disposición de la comunidad científica para construir o destruir consensos, tales como conferencias, congresos, talleres, llámese como se quiera, en los que los investigadores que trabajan sobre lo mismo puedan debatir, criticar o aplaudir el conocimiento que ya está en circulación y a partir de ahí mantener, corregir o cambiar el rumbo de su marcha.

La nueva contribución de D. Urvoy es una biografía de la trayectoria vital e intelectual de Ibn Rušd al-Ḥafīd, Averroes¹, el pensador más importante de una época en la que muchos se dedicaron a pensar gracias sobre todo a que hubo un poder político dispuesto a subvencionarlos en esa actividad. Es un estudio de ágil lectura, claramente pensado tanto para especialistas como para un público más amplio. A este último va dirigido el apéndice

¹ Ya le había dedicado atención en una publicación anterior aparecida en inglés: Urvoy, D., *Ibn Rušd (Averroes)*, transl. O. Stewart, Londres, 1991. Aunque el material, naturalmente, coincide en su mayor parte, no se trata de la misma obra que aquí se reseña. Se echa en falta una explicación del autor sobre la relación que existe entre ambas obras.

en el que se explican términos técnicos tales como aš'arismo, mu'tazilismo, etc. El especialista, ya sea en filosofía, ya sea en almohadismo, ya sea en historia de al-Andalus, no se siente, sin embargo, dejado de lado en favor del lector que no lo es. Es de agradecer especialmente el esfuerzo llevado a cabo por Urvoy por situar las andanzas y ambiciones de Ibn Rušd en su contexto histórico. Mucho es lo que se aprende por ello. Urvoy se ha planteado en profundidad el sentido de la oposición a al-Gazālī en al-Andalus y ha sabido poner de relieve la complejidad de los procesos involucrados en esa oposición, así como de la relación entre misticismo y ciencias religiosas tradicionales (pp. 44-56, 134-5). Es de destacar asimismo su presentación matizada del malikismo almorávide, huyendo de tópicos (p. 53). Como he dicho antes, creo que el término «almohadismo» cubre diversas doctrinas que responden a distintas necesidades del movimiento almohade, evolución ésta que hace difícil reconstruir el pensamiento original de Ibn Tūmart: me adhiero por tanto a las reservas que expresa Urvoy sobre la autenticidad de los escritos que se le atribuyen (p. 49) y a su explicación de las causas que pudieron llevar a identificar almohadismo con zāhirismo (p. 155). Me han gustado especialmente los dos capítulos dedicados al esfuerzo de Averroes por conciliar la ley religiosa y la filosofía tanto desde el punto de vista práctico como teórico, mostrando con claridad cómo el Averroes jurista es perfectamente compatible con el Averroes filósofo.

Hay varios puntos que me parecen sujetos a discusión. P. 25: no estoy de acuerdo con la descripción que hace del comentario del abuelo de Averroes sobre la *'Utbiyya* («il ne fait preuve d'aucun effort pour s'élever à une vision synthétique: il n'y a ni coordination des questions ni recherche de principes généraux»): la consulta de la obra (ya publicada por entero) muestra por el contrario que el hilo conductor de ese comentario explicativo es la doctrina de los *uṣūl al-fiqh*, dentro del esfuerzo del mālikismo de la época por reformarse a sí mismo en la línea iniciada por al-Bāyī y al-Ṭurṭūšī. P. 30: estoy convencida de que Ibn Tūmart nunca estuvo en al-Andalus y que la atribución de esa estancia depende de la legendaria relación con al-Gazālī². En la p. 97 (cf. p. 133), señala Urvoy que en una de las primeras obras que compone en época almohade, Averroes hace referencia en el prólogo al *imām ma'ṣūm* y *mahdī*, fórmula que no se encuentra en obras posteriores. Sería interesante saber si ello se debe simplemente a un cambio que se produce en el paso de las obras de juventud a las de madurez, o si hay influencia de lo que E. Fricaud denomina el proceso de «desalmohadización» de las fuentes. En la p. 111, se compara a los *ṭalaba*, «intelectuales funcionarios» (estaban apuntados en los registros militares), a los «chercheurs» actuales, analogía iluminadora. Pero los *ṭalaba* apenas si están presentes en esta obra, cuando no

² Tuve ocasión de exponer este punto de vista en mi comunicación «Tres modelos de activistas políticos y religiosos en el Occidente islámico: Ibn Yāsīn, Ibn Tūmart e Ibn Qasī», *Seminario Lenguaje y Acción Políticas y Religión*, organizado por la European Science Foundation, Madrid, 1997.

creo que se pueda prescindir de ellos a la hora de precisar quiénes eran los interlocutores de Averroes y los lectores potenciales de sus obras. Por ejemplo, en la p. 159, Urvoy considera que si los «resúmenes» de las obras de Aristóteles fueron elaborados por orden califal, las obras filosóficas posteriores habrían constituido una empresa individual. No veo claro el argumento que le lleva a esta conclusión; el propio Urvoy señala en la p. 163 las huellas que hay en esas obras de discusiones orales y de disputas. Pues bien, sabemos que el almohadismo potenció enormemente las sesiones de *munāẓara* ante el califa y otras autoridades políticas, sesiones que eran una de las funciones de los *ṭalaba* y de los otros grupos que constituían las élites de la dinastía. Preocupa a Urvoy el escaso número de discípulos de Averroes que ha podido identificar, pero ¿qué fuentes nos informan *in extenso* sobre los *ṭalaba*, que es entre los que habría que buscar a los discípulos de Averroes?

Podría mencionar otros puntos, no tanto para hacer crítica sino para mostrar que quienes nos ocupamos de la época almohade tenemos mucho que debatir y repensar. Siempre que lo hacemos, la obra de Urvoy es uno de nuestros soportes.

Maribel FIERRO