

## RESEÑAS

BARRIOS AGUILERA, Manuel, *Los falsos cronicones contra la historia (o Granada, corona martirial)*, Granada: Universidad de Granada, Biblioteca de Bolsillo, Collectanea Limitanea, 2004, 213 pp.

El tema de los Plomos del Sacromonte lleva a sus espaldas una larga y fructífera tradición historiográfica. Los últimos trabajos que han venido a unirse a ella han supuesto un auténtico salto hacia delante, como bien conocen los lectores de esta revista. Los dos números monográficos coordinados por Mercedes García-Arenal los años 2002 y 2003 tuvieron, entre otras, la virtud de reunir en torno a una misma reflexión a buena parte de los protagonistas de ese salto historiográfico, que ha puesto de relieve la conexión del asunto concreto de los Plomos con una serie de cuestiones generales de mucha importancia para la historia española y mediterránea de ese momento. Quizás lo que diferencia a las falsificaciones de la Torre Turpiana y del Sacromonte de otras tantas que tuvieron lugar en el mismo momento es precisamente la pluralidad de lecturas que suscitó, capaz de convocar a personas tan dispares como Ahmad al-Hayari y D. Pedro de Castro, López Madera y Alonso del Castillo, Bernardo de Aldrete y Alonso de Luna, Marcos Dobelio y Vázquez Siruela... Un alboroto grande y polémico, largamente prolongado en el tiempo y profundamente arraigado en la memoria colectiva española y, sobre todo, granadina. No es la menor de sus paradojas el hecho de que, a pesar su extraordinaria presencia en los debates públicos y en la historiografía, aún queden por resolver cuestiones factuales básicas, como, por ejemplo, la edición del texto árabe original de la mayor parte de los Libros Plúmbeos, y la reconstrucción de la complicada historia textual de sus transcripciones y sus traducciones.

Manuel Barrios es sin duda uno de los historiadores que más ha contribuido a esta renovación historiográfica, desde su profundo conocimiento de la historia de Granada y de sus moriscos. El volumen que reseño es en buena medida un resumen de sus aportaciones al estudio de los Plomos que, en forma de alta divulgación, nos ofrece una síntesis de las ideas básicas que han guiado ese trabajo, centrado en el proceso de construcción de un «paradigma contrarreformista granadino». El argumento de Barrios podría, creo, resumirse de esta manera: el éxito y la posteridad de las falsificaciones granadinas se debe a la pugnaz tenacidad del arzobispo D. Pedro de Castro «y su cohorte de militantes incondicionales», auténticos creadores de ese paradigma, y que dotaron a los hallazgos de un sentido y una notoriedad que «estaban lejos de merecer». Para Barrios, una de las claves de todo el asunto se encuentra en las matanzas provocadas por los rebeldes alpujarreños durante la Guerra de Granada. Estas muertes fueron inmediatamente elevadas a la

*Al-Qantara* XXVI, 2 (2005) 499-522

categoría de «martirios» y equiparadas a las del tiempo de los apóstoles por la población de cristianos viejos granadinos, y, más concretamente, de un grupo de «originarios», compuesta quizás por los primeros repobladores de finales del s. XV, destinados a convertirse en una élite social y económica del Reino. Para Barrios, la conexión entre los martirios alpujarreños y los de los antiguos mártires evocados por los libros plúmbeos es clave para comprender el origen de este paradigma, que cobra fuerza en un entorno ideológico marcado por el apogeo de «una historia urbana encomiástica» (expresión tomada de Juan Calatrava), donde la historia local, en forma de alabanza de tal o cual ciudad, servía como legitimación de la defensa de los privilegios de la misma, o de su superioridad sobre las otras ciudades. Los hallazgos del Sacromonte proporcionaban un argumento de primera para establecer la primacía de una ciudad, Granada, donde el recuerdo del Islam era aún recentísimo, y que se encontraba, de golpe, ligada de manera privilegiada a los orígenes mismos del cristianismo.

Esta conexión entre los martirios alpujarreños, los mártires apostólicos y la historiografía local ayuda a explicar la fortuna de los libros plúmbeos y la enorme energía desplegada por D. Pedro de Castro en su defensa. La figura del arzobispo, que acaba vinculando los hallazgos con la defensa a ultranza del concepcionismo, es fundamental para entender el arraigo de este paradigma, local pero con vocación universalista. La historia, sin embargo, no se extingue con su figura. Desde finales del s. XVI, la conjunción de historias eclesiásticas de Granada y de defensorios de los libros plúmbeos irá construyendo la imagen más duradera de la Granada barroca, en un todo donde «historia mitológica y falso cronicón eclesiástico se funden»; una historiografía que se nutre del mito, y a la vez lo alimenta. Barrios pasa revista a algunos de los hitos de esta literatura eclesiástica, como son Antolínez de Burgos o Bermúdez de Pedraza, cuyas historias se pueden poner en relación con la literatura propiamente laminaria (Gregorio López Madera o Luis de la Cueva) que prolifera durante todo el s. XVII. Ambos géneros confluyen para dar cuerpo al paradigma granadino, que cobró una entidad tal que pudo sobrevivir a la bula papal que en 1682 declaró la falsedad de los libros. La argumentación de Barrios reivindica la unidad de sentido de todo el proceso en la larga duración, y por ello integra en el mismo los episodios del s. XVIII, no sólo por lo que se refiere a obras tan importantes como las *Vindicias cathólicas granatenses* de Diego Cantoral de la Serna, o el *Mystico ramillete* de Heredia Barnuevo, sino también, y de manera muy significativa, en lo que respecta a las sonadas falsificaciones de la alcazaba granadina. Para Barrios, no es éste un episodio aislado, del que quepa culpar al clérigo Flores exclusivamente: más interesante es buscar la inspiración intelectual del mismo, que se encuentra en el entorno del Sacromonte, y muy principalmente en la figura de Luis Francisco de Viana, que llegó a ser abad del monasterio. Aunque la fortuna de estas falsificaciones fue mucho menor que las del s. XVI, para Barrios deben ser in-

terpretadas como un episodio más del programa inaugurado por éstas e impulsado por D. Pedro de Castro.

Un paradigma, pues, enérgicamente vindicado, y destinado a sobrevivir a reveses, polémicas y denuncias, como expresión elaborada y pujante de un sentido muy denso y preciso de la historia de Granada, y de su imagen como «santuario de los orígenes de la fe en Andalucía». Los ejemplos que Barrios señala de esta supervivencia llegan hasta la actualidad, y se refieren, desde luego, al entorno eclesiástico y sacromontano, pero también a otras instancias, como, por ejemplo, el grupo Izquierda Unida-Los Verdes del Parlamento andaluz, promotor de una proposición no de ley que, en 1998, apoyaba la iniciativa del Arzobispo de Granada para que los Plomos fuesen devueltos a Granada. La explicación de esta anécdota puede encontrarse, quizás, en el título que Barrios da al capítulo correspondiente, «Intereses creados y mitología». Que los mitos responden, desde su mismo origen, a intereses determinados, y que van moldeándose a ellos constantemente, es algo bien conocido. También, y esto es lo más fascinante, que a pesar de todo son capaces de seguir produciendo sentido: la anécdota del parlamento andaluz indica, quizás, cómo el mito puede transmutarse en conceptos más modernos, como patrimonio o identidad. Ésta es una historia, en todo caso, que sigue escribiéndose. Me parece que uno de los principales méritos del trabajo de este libro es su perspectiva larga, su concepción global de todo el proceso. En este sentido, la herencia historiográfica de los falsos cronicones no ha sido sólo la de la producción del mito; *a contrario*, suscitaron desde su mismo inicio una corriente de historia crítica que ha nutrido la reflexión de buena parte de los mejores intelectuales e historiadores españoles, empeñados en lo que R. Jammes y O. Gorsse llamaban «el combate por la verdad». Y ésta es la tradición a la que, voluntariamente y con justeza, se adscribe el trabajo de Manuel Barrios.

FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO

CONSTABLE, Olivia Remie, *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 362 pp.

Siguiendo la línea de trabajos anteriores, en su último libro publicado en 2003, Olivia Remie Constable continúa examinando distintos aspectos del comercio intercultural en el Mediterráneo del medioevo tardío. Sin embargo, esta vez su estudio se centra en el desarrollo histórico de una institución que sirvió como marco central para el desarrollo de dicha actividad comercial entre culturas: los *funduq* (*fanādiq*) y/o *fondacos*, centros de alojamiento y almacén para mercaderes, autóctonos y/o extranjeros, donde se solían realizar y tasar las transacciones de compra y venta de mercancías importadas.

La investigación de Constable analiza no sólo los rasgos comunes que presenta esta institución, e instituciones derivadas o afines a ella, a lo largo del tiempo y a través de las distintas regiones en las cuales se expande su uso, sino, asimismo, cómo dichas formas institucionales van absorbiendo funciones y elementos de entidades similares, dependiendo de las necesidades socioeconómicas y políticas de cada momento.

De este modo, el marco espacial y temporal de la investigación se ve ampliado considerablemente, no limitándose a la península ibérica o el occidente mediterráneo, como habían sido las áreas de especialización de la autora en el pasado, sino abarcando la práctica totalidad del Mediterráneo y los territorios que llegó a cubrir el imperio islámico. El intervalo temporal pasa a cubrir más de mil cuatrocientos años, ya que la búsqueda de los orígenes del *funduq* árabe dirigen la investigación a los tiempos del *pandocheion* greco-romano, con el cual comienza el libro, y sus ramificaciones posteriores alcanzan los *fondacos* latinos cuyo uso se prolonga más allá del siglo XVI.

Del *pandocheion* greco-romano, al árabe *funduq* y al *fundacum* o *fonda-*co latino, hasta llegar a las hispánicas alhóndigas y la *loggia* italiana, pasando por toda una serie de instituciones análogas o derivadas (la romana *katalyma*, el *xenodocheion* cristiano, el persa *jān* y el árabe *wakāla*, entre otras), Constable proporciona toda una serie de ejemplos de lo que parecen ser casos claros de difusión institucional en el Mediterráneo medieval, contribuyendo notoriamente al enriquecimiento de la literatura del período sobre transmisiones institucionales entre culturas.

El trabajo es suficientemente extenso y detallado para dar una visión completa y coherente sobre las continuidades y cambios experimentados por estas formas de hospedaje e instituciones mercantiles a lo largo de su largo período de vigencia. Los capítulos del libro aparecen organizados temática y geográficamente, según la vigencia e incidencia de cada institución, de acuerdo a los períodos y pautas observados por la autora. Esta opción expositiva, aunque es analíticamente muy útil y hace más cómoda la lectura, genera, sin embargo, en algunas partes cierta impresión de repetición que no hace justicia a la riqueza de casos analizados. La cantidad y tipos de fuentes y recursos utilizados son, en este sentido, inmensos. Constable ilustra cada uno de los argumentos y casos del libro con todo tipo de evidencias textuales: crónicas, cartas, contratos, tratados, fuentes religiosas, literarias, jurídicas y arqueológicas; gracias al uso de un sinfín de lenguas diversas, principalmente latín, griego, árabe, castellano e italiano, pero también hebreo, turco, arameo y siríaco, además del francés, inglés y alemán de la bibliografía secundaria.

Una de las aportaciones más destacables del libro se puede encontrar en el capítulo dos, cuando Constable, tras la introducción a las formas de hospedaje en la antigüedad clásica, logra finalmente relacionar históricamente el *pandocheion* y el *funduq*, dos instituciones que se habían considerado como fenómenos aislados por falta de fuentes y referencias en el período de

dos siglos que separaba las evidencias existentes sobre cada uno de ellos. Aparte del origen etimológico de la palabra *funduq*, de raíz cuadrilátera no semítica, *f-n-d-q*, que parece derivar del griego *pandocheion*, no existían muchas más pruebas de la relación histórica de las dos instituciones. Sin embargo, Constable aporta un nuevo elemento determinante en este terreno al mostrar dos textos en árabe del siglo IX que utilizan la palabra *funduq* para denominar lo que en otros textos se consideraba un *pandocheion*. Se trata de dos manuscritos árabes del evangelio de Lucas de los encontrados en el monasterio del monte Sinaí y catalogados por Asís Atiya en 1955. Estos textos al traducir la parábola del buen samaritano, denominan como *funduq* y *ṣāhib al-funduq* lo que en el original griego era el *pandocheion* y *pandocheus* (p. 44). Según Constable esto demuestra cómo para los traductores de la época las palabras eran básicamente sinónimas, probando así la conexión entre los dos tipos de establecimiento. Constable señala, a su vez, cómo esta tesis se ve reformada por el hecho de que los dos términos eran considerados sinónimos, al menos en oriente próximo, durante el período abbasí, y que ya en el siglo X el área con la frontera bizantina, zona que en siglos anteriores había albergado numerosos *pandocheions*, se conocía así mismo como «el país o región de los *funduq*» (*bilād al-fanādiq*) según el geógrafo al-Ḥasan al-Muhallabī (p. 51).

El análisis lingüístico y terminológico se completa con el de los cambios funcionales y los distintos aspectos que incorporan cada una de las formas de hospedaje en cada momento. De este modo, en el capítulo tres, Constable expone como los *funduq*, además de recibir mercaderes de todo origen y condición, como anteriormente habían hecho los *pandocheions*, acogían también en muchos casos viajeros, peregrinos y personas necesitadas, como ocurría en los *xenodocheion* cristianos, y muchos de ellos eran fundados también sobre la base de fondos *waqfs*, presentando regímenes de propiedad diversos. Con la transición al mundo islámico, también explica cómo los *funduq* adquieren un carácter principalmente comercial y fiscal, de un modo similar a los *jān* en la estructura administrativa sasánida, destacando así un elemento más del importante papel que la tradición persa jugó en la institucionalización del imperio islámico en el período abbasí. Más adelante, con la expansión de su uso por todo el Mediterráneo musulmán, Constable muestra cómo ciertos *funduq* pasaron a especializarse en mercaderes de una misma procedencia, dando lugar a los *fondacos*. Estos *fondacos* se convirtieron en pequeñas colonias comerciales ocupadas por mercaderes latinos de determinadas ciudades y reinos. Su valor estratégico y político es analizado del capítulo quinto al sexto para los casos de la Península Ibérica, Sicilia, las ciudades italianas, Bizancio y los reinos cruzados. Los últimos capítulos dan muestra de los cambios de la institución a finales del medioevo y hasta el siglo XVI. Con la aparición del régimen mameluco en Egipto, el uso del término *funduq* se fue sustituyendo en Oriente medio de nuevo por el de *jān*. En el Mediterráneo occidental, en cambio, se mantuvo el uso del término *funduq* y

*fondaco*. En el occidente cristiano, pese a que los *repartimientos* en la península ibérica dan muestra de la asimilación inicial de los *funduq*, su uso va cambiando hasta convertirse en centros de almacenaje, como las *alhóndigas* castellanas, o sustituirse por otras instituciones, bien simplemente de hospedaje o bien puramente comerciales, como la *loggia*. El libro concluye con algunas observaciones de la autora sobre cómo la difusión de los *funduq* tuvo un carácter básicamente mediterráneo ligado a la predominancia comercial de la zona durante el medioevo, y cómo su declive correspondió con la ruptura de dicho equilibrio comercial y diplomático y la introducción de nuevas pautas de interacción y percepción socio-culturales a partir del siglo XVI.

El texto contribuye así a comprender las continuidades y cambios de lo que Constable denomina «ritmos culturales sincrónicos» en el Mediterráneo, corroborando la idea del Mediterráneo medieval como un mundo cohesionado e intercomunicado, en el sentido de un «mundo en sí mismo» de Braudel o una «economía mundo» de Abu-Lughod, a los cuales la misma autora hace referencia. El libro se convierte así en una pieza clave para el estudio de los intercambios interculturales en la región y puede considerarse un buen complemento, a la vez que interesante fuente de inspiración, para numerosos estudios comparativos sobre historia económica, social e institucional de la época. En particular, creo que resultaría particularmente interesante puesto en relación con obras similares sobre transmisión institucional entre culturas, como los trabajos sobre instituciones reguladoras de los mercados en el Mediterráneo medieval de Glick, Blidstein o Chalmeta, entre otros.

Como estudio sobre difusión y transferencias culturales e institucionales, el trabajo es así mismo extremadamente cauto y cuidadoso en lo que se refiere a la terminología y al tipo de afirmaciones o analogías que perfila como resultado de la comparación de instituciones y culturas. Se puede percibir cómo la autora es consciente de los habituales recelos que este tipo de estudios despierta por parte de ciertos historiadores. Sin embargo, tal vez el exceso de meticulosidad resta a veces fuerza a algunos puntos importantes del análisis, de los cuales se da, por otro lado, sobrada cuenta y evidencia. Tal es el caso, por ejemplo, de la comparación entre el *fondaco dei Tedeschi* en Venecia con los *fondacos* de los mercaderes latinos en Alejandría, que resulta un caso sumamente interesante de importación institucional, pero cuya relevancia se ve parcialmente eclipsada por el modo en el que se relata inmerso en el análisis de los distintos casos del libro.

Respecto a los puntos débiles del texto, surgen básicamente de lo ambicioso del proyecto, y se pueden encontrar quizá en el análisis de algunas de las complejas transformaciones políticas, sociales y económicas que se intentan sintetizar para explicar los cambios funcionales de las instituciones. Sin embargo, son bastante puntuales y no afectan al resultado global del estudio. Muy al contrario, merece destacarse, para terminar, que se trata de una obra innovadora de gran interés, que recopila y relaciona una gran canti-

dad de temas y estudios diversos, y aporta nuevas claves y retos al estudio de las transmisiones interculturales en el Mediterráneo medieval.

OLIVIA OROZCO DE LA TORRE

EPALZA, Mikel de (coord.), María Jesús RUBIERA MATA, Eva LAPIEDRA, Concepción VÁZQUEZ DE BENITO, Joaquín LOMBA y Rosa Isabel MARTÍNEZ LILLO, *Traducir del árabe*, Barcelona: Gedisa (Manuales de traducción), 2004, 340 pp.

Este *Traducir del árabe* no sólo ofrece una guía adecuada para introducir a los estudiantes universitarios en varios aspectos del árabe y su traducción, sino que constituye un valioso documento para la historia del arabismo español. El libro es obra de un grupo de autores, que, si bien no han consagrado lo principal de su labor investigadora a la lingüística y la traductología, sí que han ofrecido muestras de aptitud e incluso maestría como traductores, y exhibe dos característicos rasgos de conjunto. En primer lugar, algunas de las afirmaciones que contiene se apartan de lo comúnmente admitido entre los especialistas, sin que, cuando así ocurre, y acaso por falta de espacio, se pongan siempre de manifiesto los fundamentos de tales rupturas con la terminología o el sistema conceptual al uso. Y, en segundo lugar, es resultado de una enriquecedora heterogeneidad metodológica. Mientras que algunos de sus capítulos siguen el procedimiento de partir de unas indagaciones previas en las fuentes y la bibliografía, las cuales sostienen argumentos explícitos de los que derivan unas conclusiones, parte de lo expuesto en otras de las secciones del libro depende de la opinión de los autores, basada a veces en sus gustos y experiencias personales, muy de considerar, por supuesto.

El libro se abre con una «Introducción general a la lengua árabe y a su traducción al castellano» (pp. 19-42), donde M<sup>a</sup> Jesús Rubiera Mata aborda, además, la didáctica del árabe y la historia de los estudios lingüísticos árabes islámicos. Habida cuenta de la amplitud del asunto, el capítulo está muy bien resuelto y redactado. Cabe, sin embargo, observar que ciertas afirmaciones, al estar formuladas de manera tajante y concisa, habrían requerido alguna precisión. Es, así, llamativo que se sostenga que, a pesar de la «amplia historia de la traducción del árabe al castellano no ha habido una reflexión de los autores sobre la forma de hacerlo» (p. 32), de lo que se desprendería que los escritos al respecto de arabistas de los siglos XIX y XX, empezando por Emilio Lafuente Alcántara en cuya obra es la autora destacada experta (cf. su excelente «Introducción» a la edición facsímil de *Inscripciones árabes de Granada*, Univ. Granada, 2000), no han de tenerse en cuenta. Y es seguramente la concisión lo que lleva a la autora a hablar, refiriéndose al árabe clásico, de «la lengua árabe resultante de la elaboración de los filólogos árabes» (p. 36), afirmación que ha de ser entendida sin duda re-

ferida a la metalengua árabe, pues, de lo contrario, implicaría serias dudas sobre el carácter auténtico o apócrifo de textos de los primeros siglos del islam, o bien supondría una seria desautorización del descriptivismo de la gramática y la lexicografía árabes medievales, que es aceptado por la generalidad de los especialistas (cf. M.G. Carter, *Sībawayhi*, Oxford U.P., 2004, p. 56: «The purpose of the *Kitāb* is to describe the speech of the Bedouin in such a way that others can replicate this form of Arabic»). En las prisas editoriales, por otra parte, puede haberse originado el que, al facilitar información sobre la enseñanza universitaria en España de la traducción del árabe, se afirme que «todavía la Lengua Árabe no tiene una licenciatura propia en esta titulación, donde aparece como lengua secundaria o complementaria» (p. 33), donde se omite que en la Universidad de Granada sí puede realizarse la Licenciatura en Traducción e Interpretación con el árabe como lengua extranjera principal; y a razones de ese tipo habrá que atribuir cierta carencia de orientación bibliográfica, al no mencionar, por ejemplo, la reciente sección monográfica de esta revista, «En torno a los Plomos del Sacromonte» (vols. XXIII y XXIV, 2002-2003), sin duda un hito en los estudios de historia de la traducción del árabe.

El siguiente capítulo, debido a Mikel de Epalza, que también ha coordinado el libro, lleva el título de «Especificidades religiosas de la lengua árabe y sus traducciones» (pp. 43-106), y en él se ofrece, en la excelente prosa del autor, una detallada reflexión metatextual (discurso acerca del discurso traducido) acerca de sus propias versiones del árabe: la del *Corán* al catalán, la del texto polémico religioso de Fray Anselm de Turmeda y las de unos relatos contemporáneos donde hay reminiscencias del propio *Corán*. El escrito constituye una valiosa declaración de las actitudes y opciones epistemológicas del autor, junto con el relato de su experiencia como traductor. Acaso el punto fundamental sea la justificación de que, según el autor, el mismo texto requiere estrategias radicalmente distintas para su traducción dependiendo del marco donde aparezca. El asunto es de una importancia tal que requeriría investigación y discusiones detenidas, pues apunta a la puesta en cuestión de la existencia de la verdad objetiva, y, en consecuencia, a su búsqueda o abandono por parte del traductor. Se diría que estamos asistiendo a la difusión de una tendencia que prima el valor del sentido sobre el significado, del contexto sobre el texto, de lo que se podría entender sobre lo que se dice. El autor, que se muestra proclive a dicha tendencia, tanto en este capítulo del libro comentado como en su destacada versión catalana del *Corán* (*L'Alcorà*, Barcelona: Proa, 2001), establece una comparación entre sus dos versiones de un mismo pasaje coránico, según si va destinado a una traducción del propio *Corán* o si se trata de verter ese mismo pasaje a partir de su reproducción en objeto doméstico, un espejo decorativo, lo cual justificaría, según el autor, versiones diferentes en cada caso.

En el siguiente estudio, «La historiografía árabe-islámica clásica y sus traducciones» (pp. 107-141), Eva Lapiedra sigue un método diferente, ya

que, sin dejar de verter algunas opiniones propias, no trata de comunicar su visión autorizada ni relata su propia trayectoria intelectual, sino que sintetiza lo que ha ocurrido durante los dos últimos siglos en un campo concreto: el de las traducciones de fuentes históricas acerca de al-Andalus. El resultado es un breve pero iluminador repaso a la labor al respecto, de los arabistas españoles, desde Josep Antonio Conde a Mayte Penelas, al que sigue un examen de aspectos concretos de la traducción; primero, los relativos a la lengua de origen (gramática, lexicología, transliteración y arabismos, estilística) y los extralingüísticos, en los que la autora se muestra muy influida por las corrientes de la crítica cultural postestructuralista, que hace de la ideología su concepto clave, lo cual la lleva a hacer un uso extensivo, para todas las traducciones, del concepto de «manipulación», junto con la busca de pasajes de las versiones donde aflora la «ideología» del traductor. Esto se combina con una crítica del uso, en las traducciones, de términos que pudieran asociarse con el cristianismo (por ejemplo, «doncel»). Personalmente considero ésta una opinión discutible, tratándose de una lengua como la española, con su historia cultural propia (el uso en castellano de la palabra *persona*, por recordar un solo ejemplo, tiene una raíz sin duda cristiana) y de unos textos originales, como los árabes islámicos medievales, donde los elementos compartidos por las tres grandes tradiciones monoteístas no son de desdén. También este asunto requiere ulteriores indagaciones, pues la «des-cristianización» por la que algunos abogan parte de la paradoja de que una versión secularizada sería más fiel a unos originales sacralizados que otra «cristianizada». Y no me refiero a la autora, quien no llega a exponer por extenso su posición, lo que sería sin duda de gran interés, habida cuenta de su excelente trabajo *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos* (Alicante: Diputación, 1997). En este capítulo del presente libro, que habrá que incluir desde ahora en la bibliografía básica de historia de la traducción en España, destaca, por otro lado, el que se introduzca la perspectiva pragmática y discursiva, ausente en muchas elaboraciones contemporáneas en torno a la lengua árabe.

A continuación aparece el capítulo «La traducción de la literatura árabe clásica», debido a M<sup>a</sup> Jesús Rubiera Mata, donde encontramos tres contenidos diferentes, entre los que sobresale un soberbio estudio filológico y traductológico de un pasaje de la *Risālat al-tawābi' wa-l-zawābi'* de Ibn Šuhayd, presentado como ejercicio didáctico, pero que es mucho más que eso y se cuenta sin duda entre lo mejor que el arabismo español ha dedicado a la traducción. Antes de ello, la autora ofrece, por un lado, una preceptiva de la traducción literaria del árabe donde expresa sus opiniones, a veces expuestas de modo polémico, como cuando rechaza las versiones del árabe que tratan de ajustarse a la prosodia de nuestras lenguas, tildándolas de «intentos rocambolescos» (p. 154). Y, por otra, una condensada visión del árabe desde el punto de vista retórico, estilístico y lexicológico, donde aparecen afirmaciones y usos de la terminología especializada que habrían requerido aclaración pues, tal como se

presentan, suponen una ruptura sustancial con lo establecido en dichos campos, tanto en la tradición árabe islámica como en la grecolatina. Se establece, así, una distinción entre «estudios lingüísticos y léxicos» (p. 145) que parece implicar que el nivel léxico no es lingüístico, sin que se explique por qué, o se recurre al neologismo «nombres no connotativos» (p. 147) con el aparente sentido de nombres propios, o se restringe el valor del complejo término *ma'yāz* al de metáfora (p. 153). Esto último, el empleo de los términos de la retórica, la lexicología y la gramática tradicionales, requiere nuestra atención, pues estamos ante el escrito de una investigadora que ha dado muestras de sus conocimientos y dedicación a estos terrenos en trabajos de primer orden; de manera que sus palabras y opciones no pueden caer en saco roto. Llama, así, la atención el siguiente párrafo (p. 153): «La retórica árabe medieval se diferencia de algunas características de la retórica clásica, es decir, la grecorromana, especialmente porque no existen las llamadas “figuras de construcción o sintaxis figurada”, o sea, el hipérbaton, la elipsis, el pleonasma y la silepsis, posiblemente por la rigidez de la sintaxis árabe y su concordancia. Una dificultad menos en la traducción.» Juzgo que esta afirmación, al menos así formulada y si la he entendido bien, es discutible. Si los cuatro términos mencionados (hipérbaton, elipsis, pleonasma y silepsis) se entienden en su valor aceptado por la generalidad de los estudiosos, entonces hay que afirmar que el árabe, en sus distintos estados, muestra el uso de las cuatro figuras referidas; y a todas ellas les han prestado mucha atención los gramáticos y retóricos árabes medievales. Así, de la silepsis, esto es, la alteración de la concordancia, habla, por ejemplo, Abū Maṣṣūr al-Ta'ālībī en *Fiqh al-luġa wa-sirr al-'arabiyya* (ed. M. al-Saqqā, I. al-Ībyārī y 'A.Ḥ. Šalabī, s.l., 1972, pp. 332-333), que se refiere a la que se conoce como concordancia *ad sensum* bajo la perífrasis «*ḥaml al-laḥẓ 'alā l-ma'nā*». A las distintas variedades del pleonasma les dedicaron los gramáticos y retóricos árabes atención privilegiada bajo las denominaciones específicas, y diferenciadas, de *ḥašw*, *ziyāda*, *iṭnāb* y *lagw*, ya desde al-Īḥiz; y curiosamente, en otro capítulo de libro comentado, Concepción Vázquez de Benito señala que la traducción literal estricta del árabe se caracteriza por los pleonasmos influidos por el original (p. 178). De hipérbaton solían citar los gramáticos árabes (por ejemplo, al-Za'yāyī, *Al-Īḥiz*, ed. M. Ben Cheneb, París: Klincksieck, 1957, p. 159) una ilustración debida a un poeta preislámico, al-Aḥwaš al-Awsī: «*A-lā yā najlata min Dāti 'Irqin / 'alay-ki wa-raḥmatu Llāhi l-salāmu*» (literalmente: «Oh tú, palmera de Dāt 'Irq, / contigo sea y la misericordia de Dios la paz»), y de nuevo C. Vázquez de Benito ofrece ejemplos de hipérbaton en árabe médico (p. 198). En cuanto a la elipsis (en árabe, *ḥadḥ*, *iḍmār*), su inexistencia en la lengua del *Corán* haría difícil de entender la obra hermenéutica y teológica de Ibn Ḥazm, basada, como se sabe, en la negación del recurso al *taqdīr* o restitución de lo elidido.

El siguiente capítulo, al que acabamos de aludir, «Traducción y transmisión de las ciencias y las técnicas árabes, la medicina y la dietética» (pp. 165-213), de Concepción Vázquez de Benito, ofrece una apreciable

compilación de datos sobre la influencia griega en la formación de la terminología médica árabe medieval, que se completa con un repaso a la gramática del árabe a partir de textos médicos, donde la investigadora se aparta de lo establecido en los estudios especializados. Así, por ejemplo, afirma que el *mašdar*, o sea, el nombre de acción, es un «sustantivo» (p. 185), o que la «forma verbal X convierte el sentido factitivo expresado en la forma IV en reflexivo», donde se da un valor inusual a la noción de reflexividad (p. 186), o equipara en la función «enfática» la partícula *inna* con la completiva *anna* (p. 196), o estudia las «oraciones explicativas» y las «condicionales dobles» bajo el epígrafe de «rasgos estilísticos» (pp. 199-200). El capítulo, por otra parte, ofrece una valiosa recopilación de terminología árabe medieval, con sus equivalentes castellanos.

Por último, y dejando a un lado los capítulos acerca de «La traducción del derecho árabe», por Eva Lapiedra (pp. 215-259), y «La traducción de la literatura árabe moderna», por Rosa-Isabel Martínez Lillo (pp. 295-340), cuyo contenido queda fuera del ámbito cronológico de esta revista, el libro incluye un enjundioso escrito de Joaquín Lomba titulado «Traducción de textos filosóficos del árabe al castellano», que comienza con una notable declaración de principios, donde se apoya el estudio de la filosofía islámica «desde su interior» (p. 265). Una iluminadora introducción general al estudio de la religión y la filosofía en las sociedades islámicas medievales da paso a inteligentes observaciones acerca de la historia de la terminología filosófica (diacronía, cambios semánticos, influencia del griego y desarrollo metafórico). Precisiones de gran sutileza y riqueza, como las relativas a las consecuencias de la ambigüedad de algunos términos (p. 277), nos llevan a echar de menos desarrollos de algunas afirmaciones, como la clasificación de *Al-Iqtidāb* de Ibn al-Sīd entre las obras de ética, junto al *Kitāb al-ajlāq* y *Tawq al-ḥamāma*, de Ibn Ḥazm. Es de lamentar, tanto en éste como en casi todos los capítulos del libro, el alto número de erratas, seguramente no debidas a los autores, que empaña un libro a menudo brillante y siempre instructivo.

SALVADOR PEÑA MARTÍN

KRAWIETZ, Birgit, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Schriften zur Rechtstheorie, Heft 208, Berlin: Duncker & Humblot, 2002, XXI + 471 pp.

Birgit Krawietz presenta en este libro los resultados de su trabajo de Habilitación, impecable en su rigor y profundidad y sin duda una valiosísima contribución a un tema, la ciencia de los fundamentos del derecho (*uṣūl al-fiqh*), realmente necesitado de atención.

Como bien señala la autora, la denominación de *uṣūl al-fiqh* es polisémica, designando tanto la hermenéutica, es decir, el estudio de las fuentes de las que se extraen los principios normativos que conforman la jurisprudencia islámica como la metodología a seguir para derivar esos principios normativos a partir de las fuentes. El desarrollo de la ciencia de las fuentes de la jurisprudencia supuso, además, no sólo la creación de la estructura normativa básica de la *šārī'a*, sino también la elaboración de la justificación de su carácter normativo y, por tanto, de la demanda de que dicha ley tenía que ser aplicada.

Sin perder de vista las diferentes concepciones que encierra la denominación de *uṣūl al-fiqh*, el libro se centra, como se desprende de su título, en la naturaleza de las fuentes de la jurisprudencia islámica y en la relación jerárquica existente entre las mismas. Estudios previos, como los de A. Zysow y B. Weiss, abordan el tema desde un punto de vista parcial, mientras que el excelente y utilísimo trabajo de conjunto publicado por W.B. Hallaq en 1997 va mucho más allá de una mera introducción al tema, a pesar de lo que podría desprenderse de su título *An Introduction to Sunni uṣūl al-fiqh*. El libro de Birgit Krawietz, por su parte, se caracteriza por exponer la materia en detalle y por hacerlo no a partir de las obras clásicas de *uṣūl al-fiqh*, de las que ella es una excelente conocedora, sino a partir de una serie de tratados de ciencia legal escritos por autores musulmanes modernos a los que se puede considerar continuadores de la tradición clásica sobre esta ciencia. Así pues, se examina con detenimiento la tradición islámica sobre *uṣūl al-fiqh* a través de la mirada de juristas musulmanes contemporáneos, habiendo quedado fuera de los objetivos del estudio reformistas, modernistas, fundamentalistas, extremistas y *šī'ies*. El conocimiento que sobre el desarrollo de la ciencia de los fundamentos del derecho han realizado investigadores formados en universidades europeas y norteamericanas queda reflejado en las notas a pie de página, al menos cuando dicha aportación ha puesto en cuestión la visión islámica tradicional. Igualmente se hace referencia a los casos en que los autores musulmanes analizados han reaccionado frente a la visión que otros estudiosos, formados en universidades y centros de investigación extranjeros, han presentado de la ciencia de los fundamentos del derecho islámico.

El libro se compone de doce capítulos organizados en cuatro partes, además del Prefacio (v-xiii), la Introducción, Conclusiones, Bibliografía e Índice onomástico y temático. Éste es uno de esos extraños casos en que la Introducción (1-11) debe leerse al final, incluso después de las conclusiones. En caso contrario, recomiendo al lector que no se desanime: el libro en su conjunto resulta perfectamente asequible para alguien interesado en la jurisprudencia islámica y la lectura mucho más amena de lo que pudiera temerse en un principio.

La primera parte está dedicada a analizar la «Génesis y las bases de la vigencia del derecho islámico». Se compone de tres capítulos en los que se

atiende al surgimiento y desarrollo de la legislación islámica de acuerdo con la periodización que los autores musulmanes realizan al respecto. El primer capítulo (12-46) abarca el período temprano, desde los tiempos del Profeta hasta la época de los Compañeros y de los califas ortodoxos. No es hasta la época de los Seguidores de los Compañeros del Profeta (*tābi'ūn*) cuando se considerarán sentadas las bases de la jurisprudencia islámica, la cual pasará posteriormente por una fase de florecimiento y desarrollo que dará lugar al surgimiento de las escuelas legales de mālikíes, ḥanafíes, šāfi'íes y ḥanbalíes (véase capítulo 2, «Constitución y fases de la jurisprudencia islámica», 46-86). El capítulo 3, «Estancamiento, solidificación y renacer del pensamiento legal islámico» (70-86) abarca un extensísimo período desde mediados del siglo IV/X, hasta nuestros días.

La segunda y la tercera partes del libro abordan el análisis de la naturaleza y jerarquía de las fuentes de la jurisprudencia, fuentes que son clasificadas como primarias y secundarias. De las primarias tratan los tres capítulos que integran la segunda parte del libro: el primero de ellos dedicado al Corán (87-114), el segundo al hadiz (115-151) y el tercero (151-181) a la relación existente entre ambas fuentes, una relación que se define más en términos de complementariedad que en términos de jerarquía. Asimismo este capítulo se ocupa de la relación de ambas fuentes con las leyes reveladas anteriores al Islam.

La tercera parte, dividida en otros tres capítulos, está dedicada al estudio de las denominadas fuentes secundarias del derecho islámico. El primero trata del consenso y de la analogía (182-223), el segundo (223-242) y parte del tercero (242-260) de la toma en consideración de los intereses (*maṣāliḥ*), propósitos (*maqāṣid*) y objetivos (*ahdāf*), de carácter público y privado, que es necesario garantizar para que el cumplimiento de la *šārī'a* sea posible. Al capítulo tercero pertenece también la discusión sobre 1) el principio de *sadd al-darā'i'* o «bloquear la aplicación de determinadas conductas en principio legítimas pero que tienen consecuencias indeseables», 2) la presunción de que una determinada situación legal del presente ha estado en vigor desde tiempos remotos y de forma ininterrumpida (*istiṣḥāb*), 3) la costumbre (*'urf*) y 4) la justicia y la equidad (*istiḥsān*) (261-326). Aunque consenso y analogía aparecen tipificadas como fuentes secundarias de la ley, se constata que no hay una jerarquía firmemente establecida entre ellas y las otras dos fuentes legales canónicas: Corán y hadiz, excepto en el tratamiento de casos concretos, e incluso llegado ese momento, la gradación puede ser altamente variable. Esta variabilidad habría contribuido notablemente a la flexibilidad y elasticidad del desarrollo de todo el sistema legal. Los principios que rigen la evaluación de esas fuentes (*ta'arud* y *taryīḥ*) suelen servir a la resolución de conflictos dentro de cada una de las cuatro fuentes, no entre ellas. De forma similar a lo que sucede en el seno de las fuentes canónicas, las demás fuentes secundarias son presentadas sin orden ni gradación reconocible entre ellas. Por otra parte, la inferioridad de su rango frente a las otras cuatro fuentes no se corresponde con la relevancia que suelen alcanzar en la práctica diaria.

La cuarta y última parte está dedicada a los principios establecidos por la ciencia de los fundamentos del derecho para regular la actividad de los intérpretes de la ley (*muḃyahidūn*). Esta parte incluye tres capítulos, el primero de los cuales aborda la discusión sobre si, en caso de divergencia entre las soluciones propuestas por distintos intérpretes cualificados de la ley, se ha de considerar que todas son correctas o no (*hal kull muḃyahid muḃḃib*) (327-353). En la práctica la autora constata que la cuestión de la veracidad o la corrección de una determinada solución que pasa a constituirse en base de un principio normativo resulta menos problemática de lo que en un principio cabría imaginar. Los dos últimos capítulos se ocupan más específicamente de la aplicación de los principios que regulan la interpretación de la ley (*iḃtihād*) cuando quien los ejercita dispone de la formación necesaria (353-90) o cuando carece de ella y ha de procederse al seguimiento de las autoridades legales precedentes (390-414).

El tipo de fuente en el que se basa este estudio permite a su autora avanzar datos de gran interés sobre la opinión que los juristas musulmanes contemporáneos tienen de la interpretación de las fuentes de la ley. Vemos así que muchos de ellos consideran que hoy en día la práctica del *iḃtihād* se ve facilitada por la abundancia de medios y el aumento de las posibilidades de comunicación. El inicio de este proceso se sitúa en la introducción de la imprenta, que permitió recuperar y difundir el legado de la jurisprudencia clásica, lo cual impulsó la composición de nuevas obras, la organización de congresos sobre *fiqh*, la instauración de academias de jurisprudencia (*maḃāmi*) de las que salían publicaciones periódicas, y la edición de enciclopedias legales (*mawsū'āt fiqhiyya*) que facilitan la consulta de las obras de jurisprudencia. La materia jurídica se formula y se presenta de una forma simplificada que la acerca a los juristas del derecho gubernamental no expertos en la *ḃarī'a*, mientras que en muchas universidades de países árabes se estudia la *ḃarī'a* junto con la legislación positiva moderna. Así pues, la puerta del *iḃtihād* se encuentra abierta con la particularidad de que los juristas modernos ya no se sienten obligados a seguir las reglas de una única escuela, sino que optan por la opinión cuya fuerza probatoria les parece mayor y que mejor se adapta a la realización del interés general.

Respecto a la bibliografía, sólo echo de menos la referencia al trabajo de A.M. Turki, *Polémiques entre Ibn Ḥazm el Bāḡī sur les principes de la loi musulmane*, Argel, 1973, que es notable dada la escasez de estudios sobre la ciencia de los fundamentos de la ley, pero también por la relevancia de los protagonistas del debate y la de los temas abordados en él.

Tratándose de una utilísima herramienta de trabajo para los investigadores interesados en la ciencia de los fundamentos del derecho, a partir de ahora indispensable, únicamente me queda recomendar la traducción del libro a otras lenguas.

DELFINA SERRANO RUANO

AL-PŪNASĪ, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Abī l-Ḥasan ‘Alī b. Aḥmad b. ‘Alī al-Fihri al-Šarīšī, *Kanz al-kuttāb wa-muntajab al-ādāb*, ed. Hayat Kara, Abu Dhabi: Cultural Foundation, 2004, 981 pp.

Las diferentes biografías del jerezano Abū Ishāq Ibrāhīm al-Pūnasī (m. 651/1253) destacan, entre sus composiciones, la titulada *Kanz al-kuttāb wa-muntajab al-ādāb* (Tesoro de los secretarios y selección literaria) y las copias, mayor y menor, de la misma que, a su vez, se dividían en dos volúmenes. De éstos, Hayat Kara ha localizado y editado magistralmente el primero de los correspondientes a la versión extensa (*al-nusja al-kubrā*) de la obra. El trabajo es el brillante resultado de la tesis doctoral de esta profesora marroquí, defendida el 19 de marzo de 1997 bajo la dirección del profesor Mohammed Miftah, de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Sidi Mohamed Ben Abdallah de Fez.

Según la propia Hayat Kara, al-Pūnasī debió de escribir su *Kanz al-kuttāb* entre el año 609/1212-3 y *šafar* del 633/16 octubre-13 noviembre 1235, fecha esta última en la que el desconocido discípulo y copista comienza el texto afirmando que fue entonces cuando lo leyó de su autor. No obstante, el manuscrito que Hayat Kara ha utilizado y que se conserva en la Biblioteca Nacional de Austria, en Viena (núm. 147 ORIENT Hs.), es una reproducción posterior firmada anónimamente el año 993/1585.

La aparición y publicación de esta obra recupera para la historia de la literatura de al-Andalus la figura de Abū Ishāq Ibrāhīm b. ‘Alī b. Aḥmad b. ‘Alī al-Fihri al-Pūnasī al-Šarīšī, hombre de letras nacido en Pūnas —con *bā’* aljamiada—, alquería del distrito de Jerez, el año 573/1178-9. Las dificultades para precisar el nombre exacto y situar geográficamente el lugar en el que vino al mundo este personaje, nos llevan a considerar también como posibles las *nisbas* al-Pūnisī, al-Būnsī, al-Būnasī, al-Būnisī o, incluso, al-Burnusī. A este respecto, Hayat Kara se hace eco de las opiniones de aquellos que, por ejemplo, han querido identificar a esta población con el barrio de pescadores de Bonanza, en Sanlúcar de Barrameda, o con la actual Bornos, a escasos kilómetros de Arcos de la Frontera.

A pesar de las posibles dudas o discrepancias que esta cuestión plantea, lo cierto es que la vida de al-Pūnasī se desarrolló en Jerez, ciudad en pleno apogeo político e intelectual desde principios del siglo VI/XII, y donde nuestro personaje aprendió de algunos de sus más insignes maestros, caso de Ibn ‘Abd al-Mu’min al-Šarīšī (m. 619/1223, reconocido gramático y autor de un famoso *Šarḥ* o comentario a las *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī), Ibn Giyāt (m. 619-20/1223, ilustre poeta y visir) y, sobre todo, ‘Alī b. Hišām b. ‘Umar b. Ḥayyāy (m. 616/1219-20, destacado almocrí y *jatīb*), al que al-Pūnasī estuvo muy unido y del que elaboró su repertorio de maestros o *Barnāmay*, al que denominó *Al-Ta’rīf wa-l-i’lām fī riwā’l Ibn Hišām* («La definición y la información sobre los maestros de Ibn Hišām»).

En cuanto a la relevancia y el valor literario e histórico del *Kanz al-kuttāb*, Hayat Kara se basa en los siguientes aspectos:

1. El texto contiene noventa y cuatro *risālas* inéditas, cuarenta de ellas fácilmente atribuibles. Del conjunto sobresalen, además, cuatro documentos referidos a actos de homenaje o de investidura de nuevos emires y sultanes, de los cuales uno pertenece a época almorávide y el resto a la almohade.

2. Del mismo modo, a lo largo de la obra encontramos poemas hasta ahora desconocidos entre casidas completas y fragmentos diversos, de tema y autores variados, caso de Abū Bakr al-Gassānī, Ibn al-Zaqqāq, Ibn Yubayr, al-Ruṣāfi, y muchos otros. Habría que añadir que buena parte de estos versos pertenecen a tres de los poetas más distinguidos del Jerez almohade: Ibn Lubbīl (m. 583/1187-8), Ibn Šakīl (605/1208-9) y el mencionado Ibn Giyāṭ, a los que al-Pūnasī parece reclamar para las letras andalusíes.

Como hemos apuntado más arriba, el texto editado por Hayat Kara es el primero de los dos volúmenes que comprende la versión ampliada del *Kanz al-kuttāb*. Tras una completa introducción en la que la autora aborda la biografía y producción de al-Pūnasī, y después de un pormenorizado análisis de la historia del libro y su trascendencia para el acervo literario de al-Andalus y, en particular, el género de *adab*, se extiende la obra, minuciosamente comentada y anotada.

Al-Pūnasī destinó su *Kanz al-kuttāb* a los secretarios, visires y otros miembros de la cancillería, facilitándoles, de esta manera, un útil recurso para la redacción de *risālas* y otros escritos. Al mismo tiempo, y como suele ser habitual en este tipo de textos, la obra es un auténtico alarde del saber histórico, literario y retórico de su creador, distribuido en cuatro extensos capítulos que se distribuyen en dos partes bien diferenciadas:

a) La primera comprende los dos iniciales, dedicados respectivamente al arte de la elocuencia y la poesía, y a una amplia antología epistolar.

b) En la segunda parte, el capítulo tres se consagra a la recopilación de anécdotas protagonizadas por reyes y personajes históricos y literarios de distinto origen, mientras que el cuarto hace un hermoso y poético recorrido por la idea del amor según algunos de los más señalados hombres de letras del oriente y occidente islámicos.

Por supuesto, siempre que ha sido posible, Hayat Kara da cumplida información biográfica de la gran mayoría de los nombres citados en la obra. Asimismo, para facilitar la tarea investigadora, la edición se cierra con doce completos índices en los que se incluye una detallada y extensa bibliografía y en los que, entre otras materias de interés, es posible buscar fácilmente las referencias coránicas o los versos y los personajes y lugares que aparecen en el texto de al-Pūnasī.

Sólo al índice general podrían achacársele algunos errores de paginación, algo que en absoluto ensombrece la labor de Hayat Kara, a la que debemos agradecer su continuado afán por devolver al Jerez andalusí su brillante e injustamente olvidado pasado literario y, de paso, reivindicarlo para el común

de al-Andalus. Son ya diversos los trabajos dedicados a este particular, especialmente su extraordinaria y conocida edición de la poesía del jerezano Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Šakīl (Abu Dhabi: Cultural Foundation, 1998) a la que debemos sumar la obra reseñada.

MIGUEL ÁNGEL BORREGO SOTO

SUÁREZ MONTAÑÉS, Diego, *Historia del Maestro último que fue de Montesa y de su hermano don Felipe de Borja. La manera cómo gobernaron las plazas de Orán y Mazalquivir, reinos de Tremecén y Ténez...*, edición y estudio de M. A. de Bunes y B. Alonso, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2005, 594 pp.

Bajo un título farragoso y poco prometedor se oculta una de las grandes obras dedicadas al conocimiento del Norte de África producidas en España durante el siglo XVI. Es comparable, tanto en dimensión literaria e histórica como en calidad de información con los dos títulos máximos del género, la obra de Luis del Mármol Carvajal (*Descripción general de África*) y la atribuida a Diego de Haedo (*Topografía e historia general de Argel*), ambas todavía en espera de la edición crítica y anotada que merecen, como la que aquí se presenta de Suárez Montañés. Era ésta, hasta la fecha, la peor conocida y menos utilizada por la bibliografía secundaria. Su autor, un soldado oranés que sirvió en la plaza desde 1577 a 1604, trabajó en la redacción de esta obra enriqueciéndola y manteniéndola al día desde el momento en que la comenzó, hacia 1592, hasta poco antes de su muerte, en torno a 1623. Pese a sus repetidos esfuerzos, nunca consiguió publicarla. En 1889, Francisco Guillén Robles publicó la primera parte a cargo de la Sociedad de bibliófilos españoles, pero la prometida segunda nunca vio la luz. Es ahora, pues, cuando aparece por primera vez editada en su totalidad sobre la base del manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid.

La obra está dedicada a ensalzar la figura de Pedro Luis Galcerán de Borja, Maestro de Montesa, como gobernador de la doble plaza de Orán y Mazalquivir, justo en los años en que el ya exgobernador estaba siendo sometido a juicio por la Inquisición bajo cargo de sodomía y al tiempo en que Felipe II pretendía hacerse con el control de la Mesa maestral de la Orden de Montesa. De ahí sin duda, la imposibilidad que encontró el autor para publicar su texto. Orán era además, entonces, un destino de acogida para el exilio de la alta nobleza de Valencia, ciudad a la que está dedicada la obra. Pero no se trata tan sólo de relatar las hazañas de los Borjas sino de convencer a Felipe III de la importancia del doble presidio y de la presencia española en el Magreb: en realidad, y sobre todo, la obra de Suárez Montañés es una detalladísima crónica de la vida, durante el largo período de su servicio en ellas, de las dos fortalezas africanas que servían de baluarte a la expansión otoma-

na sobre el Mediterráneo occidental. Refiere las maneras en las que se realizaba la pequeña guerra continua contra Argel y las tribus circunvecinas, las alianzas con los moros de paces, los distintos grupos de habitantes dentro y fuera de la plaza, sus modos de vida y vestido. Describe también la configuración geográfica de todo el llamado «reino de Tremecén» con especial atención al alfoz de Orán y dedica una atención minuciosa a la vegetación y los cultivos, a la flora y fauna, comparándolas con especies semejantes que ha conocido en España. La obra es, por último, una biografía del propio Montañés, soldado dedicado a la espada y a la pluma, su trayectoria vital antes y después de su servicio en África, que se prolonga, como la de tantos otros, en Sicilia. La voz, siempre presente del autor, muestra hasta qué punto la empresa norteafricana es una continuación de la guerra de Granada sobre todo desde el punto de vista de sus protagonistas, la atención y cuidado con la que éstos siguen los sucesos moriscos en la Península y las relaciones de aquéllos con los Otomanos. Se trata de un texto de una enorme riqueza que supera con mucho, en complejidad y ambición, el relato de hazañas singulares que parece augurar el título.

La edición es excelente y está bellamente editada. Va precedida de un estudio preliminar, también excelente, de unas 45 pp.: los autores conocen de primera mano los tiempos y lugares en los que se desarrolla la obra y el estudio los emplaza admirablemente (Beatriz Alonso es autora de un documentadísimo *Orán-Mazalquivir (1589-1639). Una sociedad española en la frontera de Berbería*, Madrid: CSIC, 2000). La obra está, también, profusamente anotada. Quizá, en ocasiones en demasía: las notas son muy largas, a veces se remontan excesivamente en el tiempo histórico de los acontecimientos que anotan, citan mucha bibliografía, parte de ella ya no relevante hoy día. Otras notas no son referenciales, sino de texto y de elaboración personal de los autores. Es una pena que esas notas no se hayan incluido como texto en el estudio preliminar, que podría haber sido más amplio y extenso sin romper el equilibrio necesario entre edición y estudio. Otras notas, por último, incluyen referencias a material documental de archivo, así que constituye, la anotación, una suerte de segundo libro a leer en paralelo. Los autores, está claro, rebosan material y conocimientos. Se trata, pues, de una obra cuya aparición merece ser celebrada.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

VALLAT, Philippe. *Farabi et l'École d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, 431 pp.

Decir de esta obra que es un estudio más acerca de cómo al-Fārābī recoge e integra la tradición filosófica que subyace a su pensamiento es algo que

no hace ninguna justicia a la profunda investigación que tenemos delante. Porque, en efecto, lo primero que salta a la vista tras recorrer el índice es el elevado grado de conocimiento que muestra su autor, Philippe Vallat, tanto del filósofo árabe como de la tradición de pensamiento griego y de las diversas interpretaciones que de al-Fārābī se han propuesto. Conocimiento que hunde sus raíces en los textos del filósofo árabe, a partir de los cuales puede formular una hipótesis y, tras su atento examen, convertirla en conclusión de su estudio: la filosofía de al-Fārābī no es un conglomerado de partes sino un conjunto bien organizado y estructurado, con una coherencia tal que le convierte en uno de los grandes filósofos de su mundo y en uno de los que mayor influencia posterior ejerció.

Sabemos que en al-Fārābī están ya planteadas y desarrolladas las principales cuestiones que caracterizaron al movimiento filosófico de origen griego que floreció y maduró en el mundo islámico y que es conocido por el nombre de *Falsafa*, mera transliteración del término griego φιλοσοφία. De este movimiento se han dado tres grandes líneas interpretativas<sup>1</sup>, sistematizadas por O. Leaman<sup>2</sup>. La primera interpretación, basada en gran parte en la visión y en el análisis que se ha hecho del averroísmo latino, sostiene que los *falāsifa* fueron racionalistas que, partiendo de las doctrinas de Aristóteles y de la lógica griega, rechazaron explícitamente las doctrinas del Islam con sus valores y creencias. Un ejemplo de esta interpretación sería la ofrecida por el pensador alemán Ernst Bloch en su obra titulada *Avicena y la izquierda aristotélica*<sup>3</sup>. Una segunda interpretación sería la de quienes mantienen que la *Falsafa* no es más que un intento de reconciliación entre Islam y filosofía, siendo las obras de los *falāsifa* la tentativa realizada para alcanzar esa conciliación. Según M. Mahdi<sup>4</sup>, ésta fue una hermenéutica de la filosofía árabe que se desarrolló a partir del siglo XIX y que encontró su fundamento en los propios filósofos musulmanes, quienes se esforzaron por convencer

<sup>1</sup> Véase R. Ramón Guerrero: "La filosofía árabe medieval", en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, 1992, pp. 129-157.

<sup>2</sup> *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, University Press, 1985, pp. 182-201.

<sup>3</sup> *Avicenna und die aristotelische Linke*, Berlin, 1952; reimp. en *Gesamtausgabe. Band 7. Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972, pp. 479-546. Traducción española por Jorge Deike Robles, Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1966. Sobre algunas de las opiniones vertidas en esta obra, cf. mis artículos: "Sobre el concepto de materia en Averroes. A propósito de la 'izquierda aristotélica' en la filosofía árabe", en *Al encuentro de Averroes*, edición de A. Martínez, Madrid, Editorial Trotta, 1993, pp. 71-92, y "De nuevo sobre la 'izquierda aristotélica'. Materia y posibilidad en al-Fārābī y Avicena", *Anales del Seminario de Metafísica*, Número Extraordinario homenaje al profesor Sergio Rábade, 1992, pp. 965-985.

<sup>4</sup> *ALFARABI'S Philosophy of Plato and Aristotle*, translated with an Introduction by M. Mahdi, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, revised edition 1969; introduction, 1962 edition, p. 3.

de que la enseñanza filosófica no contradice la verdad revelada, sino que tiene como fin una mejor defensa de la fe. Finalmente, la tercera interpretación, a la que Leaman da el nombre de «esotérica»<sup>5</sup>, propugna que el conflicto entre filosofía y religión fue ocultado por los *falāsifa*, mostrando éstos en sus escritos, por prudencia, unas opiniones que no responden a sus intenciones reales, pero que aparentemente son presentadas como estando de acuerdo con las creencias establecidas en el Islam; por ello, es necesario saber leer en estos escritos sus genuinas ideas, que son irreligiosas por provenir de Grecia. Como ya apunté<sup>6</sup>, para mí la posición mantenida por la *Falsafa* fue la de reconocer la necesidad de la religión, y utilizar la razón griega para crear un sistema completo de pensamiento, que diera cuenta de toda la realidad, y que siguiera un camino independiente de la religión, aunque alcanzando el mismo fin que ella.

Dentro de este movimiento de pensamiento, al-Fārābī fue uno de los primeros en exponerlo y por ello fue considerado por los antiguos biógrafos como uno de los más ilustres representantes de la filosofía en el Islam, el gran maestro tanto de Avicena en Oriente, como de Ibn al-Sīd, Ibn Bāyḡā, Ibn Ṭufayl, Ibn Rušd y Maimónides en Occidente<sup>7</sup>. El libro de Philippe Vallat viene a mostrarnos la formación de este maestro y la orientación que siguió su pensamiento.

El trabajo está dividido en tres grandes partes, que corresponderían a los siguientes aspectos a mi modo de ver: formación, orientación e integración. Formación, en tanto que se ocupa de situar a al-Fārābī entre Platón y Aristóteles. Orientación, en tanto que muestra la finalidad política de su pensamiento. Integración, en tanto que destaca el papel que jugaron determinados elementos filosóficos en esa orientación y cómo fueron integrados para alcanzar ese fin. Veamos de qué manera articula el autor estas tres partes.

El estudio se inicia con una Introducción general, en la que el autor plantea, en primer lugar, cuestiones referentes a la biografía de al-Fārābī y en donde discute algunos de los hechos que se le han atribuido, tanto por los biógrafos antiguos como por los estudiosos contemporáneos: sobre su linaje, formación, viajes, conocimiento de lenguas, etc. Son cuestiones que tienen sumo interés para conocer la personalidad del autor estudiado, como a propósito de al-Fārābī he tenido ocasión de señalar recientemente<sup>8</sup>, aunque hay

<sup>5</sup> Hay que señalar, sin embargo, que ni las obras ni el pensamiento de al-Fārābī tienen nada de «esotérico» en el sentido en que usualmente se emplea este término en el mundo islámico, vinculado al gnosticismo y a ciertas expresiones de misticismo.

<sup>6</sup> Artículo citado en nota 1.

<sup>7</sup> Se ha negado que hubiera ejercido influencia sobre Ibn al-Sīd y sobre Ibn Ṭufayl. Cf. mis artículos «Influencia de al-Fārābī en Ibn al-Sīd de Badajoz», *La Ciudad de Dios*, 208 (1995) 51-66, y «Al-Fārābī, maestro de los filósofos andalusíes», en M. Cruz Hernández, J. Lomba, J. Puig y R. Ramón: *Filosofía medieval árabe en España*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2000, pp. 7-40.

<sup>8</sup> Véase mis «Apuntes biográficos de al-Fārābī según sus vidas árabes», *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003) 231-238.

motivos suficientes para dudar de la veracidad de algunas de las noticias que nos transmiten los biógrafos. Vallat percibe estas dudas y sabe destacar cuáles son ciertas y cuáles pueden no serlo. Se ocupa después del problema de las obras de al-Fārābī y reconoce cómo apenas se han estudiado en su conjunto, razón por la que advierte que es necesario un estudio que ponga de relieve la unidad del desarrollo filosófico farabiano, si bien reconoce que, por carecer de las competencias requeridas para ello, tal estudio le resulta *a priori* imposible, aunque quiere embarcarse en tal apuesta (p. 25). Adelanta, además, una de sus conclusiones fundamentales, a la que ya me he referido antes: que, contrariamente a lo que han señalado algunos estudiosos del *faylasūf*, hay en él un pensamiento coherente y con una unidad que supera las contradicciones internas y externas que se muestran a lo largo de las obras farabianas. Destaca a continuación el proceso y el método que va a seguir en el cuerpo de la obra. En esta introducción se plantean a veces incluso cuestiones filológicas, a propósito de la lectura o interpretación de palabras que figuran en textos de al-Fārābī o de biógrafos o historiadores.

La primera parte, que titula «Farabi entre Platón y Aristóteles», consta de tres capítulos, en los que aborda la relación de al-Fārābī con Platón, su relación con Aristóteles y cómo vio al-Fārābī la filosofía de Aristóteles, respectivamente. A esta parte la he llamado antes de «formación», porque en ella se ocupa de las fuentes principales del filósofo árabe (en tanto que escribe en árabe, aunque no llegó a alcanzar en ella el grado de claridad que tuvo con otros filósofos del Islam, civilización, que no del islam, religión. En algunos momentos, Vallat parece mostrarse reacio a considerar «musulmán» a al-Fārābī). El autor da pruebas del gran conocimiento que tiene no sólo de los textos de al-Fārābī sino también de la literatura secundaria y de las interpretaciones que de él se han dado a propósito de la formación farabiana.

En el primer capítulo se ocupa de al-Fārābī y Platón. Sabemos desde hace tiempo, y así lo venimos expresando en múltiples ocasiones, que la *Falsafa* fue un capítulo más en la historia del pensamiento en el mundo islámico, transmitida a éste desde Grecia. Su origen fue griego, como al-Fārābī señaló con claridad, y así lo indica también Vallat, cuando afirmó: «La filosofía que existe hoy entre los árabes les fue transferida desde los griegos»<sup>9</sup>. En el mundo islámico fue asimilada y también transformada. Al-Fārābī se presenta como el heredero de pleno derecho de los griegos. El autor de la obra estudia cómo se produce el paso desde Alejandría hasta al-Fārābī, cuál fue el *cursus* de los estudios; analiza la cuestión de la concordancia entre Platón y Aristóteles; señala el problema planteado por la cita que el filósofo árabe hace del *Parménides* de Platón; y concluye destacando el limitado y escolar conocimiento que al-Fārābī tuvo de Platón y que su platonismo se debe más bien a las fuentes neoplatónicas que tuvo a su alcance.

<sup>9</sup> *Kitāb al-hurūf*, ed. M. Mahdi, Beirut, Dar el-Machreq, 1969, § 156, p. 159:1-2.

El segundo capítulo está consagrado a al-Fārābī y Aristóteles; en él Vallat quiere mostrar el callejón sin salida (*impasse*) en que se encuentran las modernas interpretaciones del filósofo árabe. Parte, para ello, de la constatación de que el neoplatonismo se encuentra en muchas de las obras farabianas y no sólo, como pretenden algunos intérpretes, en sus tratados políticos. Analiza en primer lugar la situación en que se encuentran estas interpretaciones a partir de la lectura de Leo Strauss, aquella de la que antes hemos dicho que ha sido llamada «esotérica», y en los diversos artículos consagrados a al-Fārābī por el editor de algunos de sus tratados, Muhsin Mahdi <sup>10</sup>. Examina, basándose en un texto de Averroes, la tesis propuesta por Strauss de un al-Fārābī esotérico. Explora la interpretación de S. Pines que convierte en pre-kantiano a al-Fārābī, basándose en testimonios contradictorios, y analiza el texto de Avempace en el que se basa Pines. Acaba este capítulo poniendo de manifiesto lo que concluyen los intérpretes modernos de al-Fārābī, cuyas lecturas parecen oponerse a lo que se lee en el texto *Falsafat Aristūṭālīs* del filósofo árabe.

El tercer y último capítulo de esta primera parte está consagrado al análisis de esta obra farabiana. Según Vallat, al-Fārābī, que «corrige» a Aristóteles en sentido platónico, presenta la filosofía del «Maestro Primero» como un pensamiento pedagógico antes de llevarnos de las *Categorías* a la *Metafísica*. Repasa la división de los escritos de Aristóteles presentada por el filósofo árabe y lleva a cabo algunos intentos de interpretación de determinados problemas que aparecen en la obra farabiana. Concluye señalando que la visión de Aristóteles que se da en esta obra depende de la fuente alejandrina en la que ha bebido al-Fārābī, prolongando, por tanto, el pensamiento pedagógico del neoplatonismo de Alejandría y de Simplicio.

En la segunda parte, titulada «De las premisas del conocimiento a la filosofía política», el autor recuerda que la obra de al-Fārābī se sitúa en un contexto presidido por la asimilación de doctrinas alejandrinas. Se propone ahora mostrar cuáles son los pasos que dio el filósofo musulmán <sup>11</sup> para llevar a cabo su proyecto, de inspiración platónica, de orden pedagógico, a partir de la lectura que al-Fārābī hace del *Organon* de Aristóteles y de sus comentarios alejandrinos. Ese proyecto, que va de la lógica a la metafísica y de ésta a la política y a la religión, es concebido platónicamente como el recorrido del filósofo desde la Caverna hasta la cima de las ideas.

Antes de exponer que la filosofía farabiana es pensada como una pedagogía, estudia primero cuál es la finalidad general de la lógica y de la filosofía y, en segundo lugar, la progresión didáctica que ofrece el orden de clasificac-

<sup>10</sup> *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. With a Foreword by Charles E. Butterworth, Chicago, The University of Chicago Press, 2001. Hay traducción española: *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica*, traducción R. Ramón, Barcelona, Herder, 2003.

<sup>11</sup> Recuérdese que según Ibn Abī Uṣaybi'a fue cadí.

ción de las disciplinas. Así, el capítulo cuarto de la obra está consagrado al *Organon* como programa filosófico (análisis del fin último de la lógica y de la filosofía según al-Fārābī, el fin de cada uno de los tratados del *Organon* y el lugar de *Tópicos*), mientras que en el capítulo quinto examina cómo el filósofo ha leído la obra aristotélica (división del *Organon* y reexamen de la *Concordia entre el divino Platón y Aristóteles*<sup>12</sup>).

Una vez que ha determinado de manera general la naturaleza de los principios exegéticos de al-Fārābī y el fin que asigna a la filosofía, el autor quiere considerar detalladamente el *skopos* de las *Categorías*, cuestión que, como señala, tiene hondas repercusiones en todos los ámbitos de la filosofía. El capítulo sexto es una investigación sobre cómo el filósofo pasa de la lógica a la política, planteando el asunto de la reminiscencia platónica y poniendo de relieve de qué manera integra el empirismo estoico en el innatismo neoplatónico. Esto le lleva al último capítulo de la segunda parte, el séptimo, en el que examina la relación del neoplatonismo y del estoicismo en lo que se refiere a la lógica y la pedagogía, a la ética y la metafísica —con el problema de la ontologización de las modalidades lógicas—, y a la lingüística y la política, poniendo de relieve la interrelación que se da entre estos diversos aspectos. Este examen le conduce a destacar la importancia que juega la noción de *mimesis* en el pensamiento farabiano.

El autor pone en juego esa noción de *mimesis* en la tercera parte del libro, a la que titula «El *Organon* de la mimética». Directamente aborda en el capítulo octavo la gramática del filósofo, repasando los problemas de lógica, gramática y metafísica que están íntimamente vinculados y el de la palabra justa (semántica), en un análisis del tratamiento ofrecido por al-Fārābī en varias de sus obras. En el capítulo noveno y último del libro examina la imitación como teoría política, poniendo al descubierto la relación existente entre la participación ontológica y la participación política, la coherencia de cada religión y el carácter paradigmático que tiene la noción de imitación política. Culmina su trabajo con un estudio de la analogía y del silogismo poético y de la imagen justa, es decir, de aquella que se extrae del arte arquitectónico por excelencia, la política, aquel que prepara para el fin último. Concluye el capítulo señalando cómo política y metafísica<sup>13</sup> constituyen una filosofía de la cultura que encamina a la felicidad. De la misma manera que la religión, la política apunta a la institución de una cultura filosófica, que se desarrollará en la ciudad, concebida ésta según la naturaleza del hombre y fundada para que éste actualice su perfección última, su intelecto teórico, por el que alcanzará su fin último. Según Vallat, pudo servirle de inspira-

<sup>12</sup> Traducción española: M. Alonso: «Al-Fārābī. Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles», *Pensamiento*, 25 (1969) 21-70.

<sup>13</sup> Sobre la relación de ambas en el pensamiento de al-Fārābī, cf. R. Arnádez: «Metaphysique et Politique dans la pensée d'Al-Fārābī», *Annales de la Faculté des Lettres. Université Ibrahim Pacha*, 1 (1951) 143-157.

ción lo que leyó en *Metafísica*, XII, 10, 1075a 15: «El bien del ejército está en su buena disposición, y lo es también el general, y con más razón éste. Éste, en efecto, no existe por causa del orden, sino el orden por causa suya». De esta manera, concluye Vallat, al-Fārābī cumple el proyecto político cuyas premisas había encontrado en los últimos alejandrinos: que la definición platónica del filósofo implica que toda la filosofía es política. Ello hace del filósofo musulmán un filósofo «helenístico», alimentado en la llama del pensamiento de los últimos filósofos paganos (p. 346).

La obra acaba con un vasto apéndice, donde el autor analiza la cuestión de la analogía del ser en la obra de al-Fārābī y donde señala que fue él el primero en formularla, y con una conclusión general en la que resume su posición a lo largo del libro. En anexo traduce los párrafos 37-39 del *Kitāb al-ḥurūf* (*Libro de las letras*) según la edición de Muhsin Mahdi, que versan sobre la *nisba*, la relación o *ratio*, en géómetras, matemáticos y lógicos, aunque deja sin traducir el párrafo 40, que se ocupa de la *nisba* en los gramáticos y que habría completado la visión farabiana de ese concepto. Esquematisa, en un segundo anexo, las páginas 141-142 del *Kitāb al-'ibāra* (*Sobre el Peri Hermeneias o Sobre la expresión*) y el párrafo 158 del mencionado *Kitāb al-ḥurūf*, en el que al-Fārābī se ocupa de las palabras que han pasado de significados vulgares (*al-ma'ānī al-'āmmiyya*) a significados filosóficos (*al-ma'ānī al-falsafīyya*)<sup>14</sup>. Una amplia bibliografía recoge tanto las fuentes primarias o textos de al-Fārābī, con indicación de sus ediciones y de algunas, no todas, de sus traducciones, como la literatura secundaria. Cierra el libro un índice de autores antiguos y un *index locorum*.

Estamos ante una nueva lectura del pensamiento de al-Fārābī, sugerente y rica, basada en un gran conocimiento de las obras del filósofo y de la estructura que subyace a su pensamiento, así como de las fuentes griegas que le dieron forma. Vallat nos ofrece una visión del filósofo árabe distinta a cuantas hasta ahora hemos leído. Realiza con ello una gran contribución a nuestro conocimiento de la *Falsafa*, la filosofía propiamente dicha en el mundo islámico.

RAFAEL RAMÓN GUERRERO

<sup>14</sup> De este último texto hay traducción española: Abū Naṣr al-Fārābī: *El libro de las letras. El origen de las palabras, la filosofía y la religión*, traducción, introducción y notas de José Antonio Paredes García, Madrid, Ed. Trotta, 2004, pp. 99-101.