# RESEÑAS

ABBOUD-HAGGAR, Soha, *El tratado jurídico de* al-Tafrī' *de Ibn al-Ǧallāb. Manuscrito aljamiado de Almonacid de la Sierra. Edición, estudio, glosario y confrontación con el original árabe,* 2 vols., Zaragoza: Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.), 1999. Prólogo de M.ª J. Viguera. Vol. I, 430 pp.; vol. II, 620 pp.

Sabido es que en 1884 fueron hallados en Almonacid de la Sierra (Zaragoza) varias decenas de manuscritos árabes y aljamiados. Soha Abboud-Haggar (en adelante, S.A-H.) transcribe y estudia uno de estos últimos: el extenso códice que lleva el n.º XXXIII en la Biblioteca de la Junta (C.S.I.C., Madrid), escrito en Aragón y fechado en 993/1584, cuyo título es *El-alkitāb de Atafrī'a* y cuyo contenido es la traducción al castellano aragonés del *K. al-Tafrī'* de Ibn al-Ŷallāb (m. 378/988).

Esta traducción del *Tafrī'* al romance no es la única que se hizo en la Península Ibérica en los últimos siglos de presencia islámica. Una de ellas, llamada *Leyes de Moros,* venía siendo tenida por obra anónima hasta la publicación de mi trabajo «El autor de las Leyes de moros», en *Homenaje al Prof. José M.ª Fórneas Besteiro,* Granada, 1995, 2:957-962. Pero sorprendentemente, cuando la autora de la obra que reseñamos se refiere a las *Leyes* como traducción del *Tafrī'*", lejos de indicar quién propuso tal identificación escribe (1:31-32): «Las *Leyes de Moros* se han considerado un tratado anónimo del s. XIV, pero según he demostrado en mi artículo "Las *Leyes de Moros* son el Libro de *al-Tafrī'*", este tratado», etc., etc. ¿Significa esto que S.A-H. ignoraba la existencia de mi estudio? No, en absoluto; ya que, en el artículo suyo (publicado en 1997) al que hace referencia en la cita que acabo de presentarles, dedica su primer párrafo a reconocerme la paternidad del dato; lo cual no le impidió titular su trabajo como queda expuesto, a pesar de que semejante formulación sólo puede entenderse en el sentido de que era ella quien se atribuía el descubrimiento. Y, para más inri, finaliza el referido artículo afirmando (p. 200): «De lo anteriormente expuesto se concluye que: 1) El libro de las *Leyes de Moros* [...] es una versión del tratado [...] *al-Tafrī'*.» Algo así como el descubrimiento del Mediterráneo.

Pero olvidemos este insólito proceder (afortunadamente, insólito entre nosotros), y prosigamos. Además de la irreprochable transcripción de este texto aljamiado (que ocupa todo el volumen 2), S.A-H. ha llevado a cabo el estudio lingüístico del mismo (vol. 1), especialmente en lo que se refiere a la sintaxis y uso del vocabulario romance por parte del traductor, vocabulario que incluye numerosos e inevitables calcos léxicos y neologismos.

Bajo el título «Repercusión en las obras posteriores» (1:22-26), encontramos consignadas tres cadenas de transmisión del *Tafrī'* en al-Andalus, con



(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

los nombres de diez sabios andalusíes que transmitieron la obra. Quizá ese número bastaría para explicar la gran difusión que el *Tafrī'* tuvo en las épocas mudéjar y morisca, como muestra el hecho (ya señalado) de que fuera varias veces traducido al romance. Pero la realidad es que la cantidad de transmisores andalusíes de esta obra es mucho mayor: a los diez nombres mencionados por S.A-H. hay que añadir al menos 28 más (al-'Uḏrī, Aḥmad al-Balagī, Ibn Zubayga, Ibn Mawhab, Ibn Šurayḥ, 'Alī b. Riḍwān, etc. —información que procede de *H.A.T.A.,* base de datos que viene elaborando un equipo dirigido por M. Fierro). Por otro lado, tenemos constancia de que, además del comentario de al-Gassānī que la autora cita, existe, al menos, el que le dedicó Ibn Ṭarīf (m. 500/1106).

Como autores que hicieron «constar la opinión de Ibn al-Ǧallāb», S.A-H. solamente nombra a Ibn Rušd al-Ŷadd y al-Wanšarīsī (1:24-25). Hay que decir que, entre los norteafricanos, también lo cita con cierta frecuencia al-Burzulī. Y aunque —en contraste con la gran cantidad de transmisores que el *Tafrī'* tuvo en al-Andalus— este libro no sea muy citado en la jurisprudencia andalusí, al nombre del abuelo de Averroes, mencionado por la autora, puedo agregar los de Ibn Sahl, al-Ŷazīrī, Ibn Mugīṯ e Ibn Bāq. Pero es en los escritos de mudéjares y moriscos donde Ibn al-Ŷallāb, junto con al-Samarqandī e Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, aparece más frecuentemente citado como autoridad doctrinal. A este respecto, es sin duda pertinente señalar que un autor sevillano del siglo XIII redactó un *Ŷam' bayna l-Risālati li-bni Abī Zayd*[in] *wa-l-Tafrī'i li-bni l-Ŷallāb...,* una conciliación o armonización entre las doctrinas de estos dos autores, cada vez más influyentes en los últimos siglos del Islam en al-Andalus.

Téngase en cuenta, además, el hecho (que S.A-H. no señala) de que el *Tafrī'* es una de las fuentes del *Breve Compendio* redactado en 1535, dado a conocer por L.P. Harvey. Llama la atención el que nuestro *Tafrī'* esté citado muy explícitamente en este libro, que no se caracteriza por la precisión de las citas. Harvey llega a preguntarse (en carta que me envió el 16.7.93, después de que yo le hiciera llegar el original de mi artículo sobre las *Leyes de Moros)* si el texto del Mancebo de Arévalo contenido en el ms. BNM, sala reservada n.º 245, o parte de él, no será de Ibn Ŷallāb; sugerencia que hago constar aquí para quienes estuvieran en disposición de verificar la hipótesis.

En el apartado «Copias conservadas en España», incluye la autora tanto las tres copias de la obra original como las cuatro traducciones romances (1:29-33). Pero, estrictamente hablando, las traducciones no pueden considerarse copias de la obra original; por lo tanto, no es exacto decir que hay en España siete copias del *K. al-Tafrī'*. Por otro lado, el lector queda sin saber si los mencionados mss. en lengua castellana contienen todos la misma traducción.

El estudio lingüístico (1:43-50) es especialmente interesante para el dialecto aragonés en el siglo XVI. Acertadamente S.A-H. no ha mezclado los rasgos lingüísticos debidos a la condición de aragonés del s. XVI del traduc-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

tor con los debidos a su condición de musulmán bilingüe, y ha estudiado, en una extensa e interesantísima sección aparte, las interferencias de varios tipos que esta segunda condición propicia en el texto del traductor (1:50-121). Permítaseme un par de observaciones respecto a esta sección:

— En el apartado de los calcos sintácticos incluye la autora «los pleonasmos con posesivos del tipo *su-ora ḏe=lla*» (1:61). No me parece que tales expresiones sean debidas a «calcos sintácticos», ya que sólo se dan con el adjetivo posesivo de tercera persona (todos los ejemplos aportados por S.A-H. incluyen el adjetivo *su*); y, en esos casos, el uso —aparentemente pleonástico— de sintagmas como *ḏe=lla, ḏe=llos,* etc., es debido a la conveniencia de especificar a quién se refiere el ambiguo adjetivo posesivo «su», recurso que seguimos utilizando hoy día en español.

— S.A-H. califica de «palabras árabes cuya vocalización fue cambiada para adaptarse al oído y la pronunciación romances» casos como *al-ʿaṣar* por *al-aṣr;* sin embargo, la razón de tal vocalización está en la propia lengua árabe tal como era hablada en nuestra tierra, y no sólo en los hábitos de pronunciación de quienes se expresaban ordinariamente en castellano; en apoyo de lo que digo, véase el ya clásico trabajo de F. Corriente, *A Grammatical Sketch...,* 72 (4.4.1.).

Esta amplia sección que estoy comentando contiene un apartado que la autora llama «Estudio comparado de la traducción», es decir, sus errores e imprecisiones, que constituye uno de los grandes logros de este trabajo. Otro de sus logros es el extenso «Glosario», que puede servir para completar el *Glosario de voces aljamiado-moriscas* de Á. Galmés de Fuentes, y que sin duda habrá de ser tenido en cuenta por los redactores del Diccionario Histórico de la Lengua Española, ya que —en palabras de S.A-H.— hay muchos «términos que no se habían recogido anteriormente» en la literatura aljamiado-morisca.

Como dije, todo el tomo II está ocupado por la transcripción del texto aljamiado y las notas de la autora. A pesar de que ella afirma en sus conclusiones que esta traducción aragonesa «es absolutamente fiel al original» (lo cual en un texto jurídico es fundamental), en muchas de sus páginas S.A-H. se ha visto obligada a incluir notas señalando o corrigiendo los errores del traductor, lo que parece atenuar tal afirmación. El criterio seguido por la autora ha sido el corregir el propio original aljamiado, cuando el error era subsanable cambiando algún vocablo o eliminando o añadiendo partes de texto. Su labor ha sido meticulosa, pero en el texto aljamiado se advierten otros errores además de los señalados por ella. Añadiré algunos hallados por mí en una pequeña cata efectuada en las primeras páginas del «Libro de los Casamientos»:

— En el capítulo sobre las diversas clases de tutor matrimonial, dice Ibn al-Ŷallāb (ed. de Ḥ. al-Dahmānī, Beirut, 1987, 2:30) que el albacea designado para casar a la hija del testador tiene prioridad sobre el tutor matrimonial que le correspondiere a la joven; pero añade Ibn al-Ŷallāb que, en el caso de

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

la mujer no virgen, tal albacea no es más que un tutor con el mismo rango que cualquier otro a la hora de intervenir en el acta matrimonial de dicha contrayente (*wa-l-waṣiyyu fī l-ṯayyibi waliyy*$^{un}$ *mina l-awliyā'*, *huwa wa-gayru-hu fī l-'aqdi 'alay-hā sawā'*). Pues bien, el autor del texto aljamiado —que traduce *waṣī* por «tutor», y *walī* por «percuraḏor»— hace una enumeración de tres posibles tutores (2:318-9): *I-el-tutor, en-la-corronpiḏa, i-un percuraḏor ḏe los-percuraḏores, i otro fueras-ḏé=l, en=el-fazer firma sobre=lla, -son por=un igual.* Lo cual no contradice la norma enunciada en el texto original, pero no podemos decir que reproduzca fielmente la formulación de Ibn al-Ŷallāb, formulación que parece no haber captado.

— En ese mismo capítulo sobre el tutor matrimonial, Ibn al-Ŷallāb recuerda que el manumisor es tutor del liberto, si éste no tiene parientes agnaticios (texto árabe, 2:31): *al-mawlà l-mu'tiqu l-a'là 'aṣabat*$^{un}$ *li-l-mawlà l-mu'taqi l-asfal.* Como vemos, nuestro jurista llama *al-mawlà l-mu'tiq al-a'là* al antiguo dueño, y *al-mawlà l-mu'taq al-asfal* al horro o manumiso. El uso de *al-a'là* y *al-asfal* responde al hecho de que *al-mawlà* se aplica tanto al antiguo amo como al emancipado; y aunque, en este caso, el participio activo *mu'tiq* y el pasivo *mu'taq* sirven para marcar la diferencia, con los dos elativos la terminología jurídica expresa muy plásticamente la relación desigual que este *walā'* implica. Pues bien, así interpreta dicho pasaje el traductor morisco (2:320): *I-el-percuraḏor del=aḥurraḏo alto es-al'aṣaba al-percuraḏor ḏel=aḥurraḏo ḏe lo-baxo.* Aparentemente, el traductor confundió *mawlà* con *walī*; leyó *mu'taq* las dos veces (en vez de *aḥurraḏo,* habría debido escribir *aḥurraḏor* la primera vez); y tradujo como anexión, ignorando las reglas de la *iḍāfa,* lo que es un sintagma calificativo. S.A-H. no sólo no ha señalado el error, sino que en el Glosario (1:141) da a *aḥurraḏo alto* la equivalencia de «libertador».

— El *Tafrī'* (texto árabe, 2:32), hablando del casamiento de la mujer de baja condición social, dice que «cualquiera es parigual o digno de ella» (*kullu aḥad*$^{in}$ *kufū'*$^{un}$ *la-hā*), lo que es vertido así por nuestro traductor (2:320-1): *i toḏo ninguno-que=s igual a ella.* Estoy de acuerdo con la autora en que esa frase no es la interpretación correcta del original; pero, si traducimos —como ella hace— «cualquiera que sea digno de ella», caemos en un error semejante: lo que en ambas interpretaciones sobra es el relativo «que».

En fin, basten estas poquísimas observaciones, referidas a una minúscula parte de la traducción aljamiada, como ejemplo de que la labor del traductor aragonés fue claramente mejorable y que, pese a la ardua e inteligente revisión de S.A-H., no todos sus fallos han sido detectados.

Unas pequeñas observaciones antes de terminar esta reseña. Me sorprende la transcripción «al-Māŷiḥšawin» (1:21), pues siempre he encontrado vocalizado ese antropónimo como Māŷišūn; quizá la autora debería haber explicado las razones que tiene para apartarse de la costumbre general. También sorprende la expresión «copia aljamiada con caracteres latinos»

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

(1:370), ya que en la definición de «aljamiado» es esencial el uso de la escritura árabe.

Pero no han de ser óbice cuantas puntualizaciones anteceden para que felicitemos a nuestra colega por este meritorio y meticuloso trabajo, que ha puesto en nuestras manos el último eslabón de la transmisión del *Kitāb al-Tafrīʿ* entre los musulmanes de la Península Ibérica.

ALFONSO CARMONA

FANJUL, Serafín, *La quimera de al-Andalus,* Madrid: Siglo XXI Editores, 2004, 271 pp.

Hay ocasiones en las que quien redacta una reseña crítica para una revista científica tiene que hacer un esfuerzo ímprobo para ceñirse a los aspectos puramente académicos y dejar de lado facetas sobre las que le gustaría dar su opinión no como especialista, sino como simple lector. Ésta es una de esas ocasiones, pues la lectura de *La quimera de al-Andalus* de Serafín Fanjul no puede dejar de suscitar en quien se sumerge en sus páginas una serie de reacciones emotivas no siempre agradables. Ya desde la primera página, en el «Preliminar», el lector queda avisado de cuál va a ser el talante que va a impregnar toda la obra: el autor no tiene el menor empacho en calificar a los que acogieron favorablemente su anterior libro, *Al-Andalus contra España,* de personalidades de la «Cultura, con mayúscula», mientras que descalifica a los que lo criticaron acusándolos de emplear el ataque personal para encubrir su falta de argumentos. Esta sorprendente y un poco sonrojante aseveración no tendría mayor trascendencia y no pasaría de ser una curiosa forma de jalearse antes de empezar la faena si no fuera porque el espíritu que deja traslucir impregna toda la obra, en la que reina de manera absoluta, como un sátrapa oriental, el más acendrado maniqueísmo y en la que el discrepante es tratado desdeñosa y despreciativamente, todo ello expresado en un tono pugnaz y quimerista que tal vez no sea el más apropiado para un libro que intenta ser riguroso.

Pero, como digo, no quiero ni debo centrarme en los aspectos formales —de forma y de formas— de este libro, sino que me limitaré a analizarlo como lo que proclama ser: un trabajo basado en datos fehacientes, elaborado de acuerdo con criterios científicos y con unos objetivos clara y expresamente marcados. Tal vez al final de estas líneas sea preciso plantearse algunos interrogantes suscitados por dichos objetivos, pero, por el momento, los aceptaremos como válidos y enjuiciaremos *La quimera de al-Andalus* obviando esas dudas.

Pero ¿cuáles son esos objetivos que el autor reconoce perseguir al redactar el libro? El más inmediato está nítidamente formulado en el título: combatir lo que él llama «idealización de al-Andalus», es decir, la presentación

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

de ese período de la historia de la Península Ibérica como una época de prosperidad, civilización y convivencia por parte de personajes «instalados en la explotación y fomento de la ficción» (p. X). Pero el objetivo último va mucho más allá y es nada menos que alzarse contra la autodestrucción ideológica que corroe España, que Serafín Fanjul localiza en tres frentes: «la contraposición hostil, agresiva y victimista de algunas comunidades regionales frente a la noción genérica de España; la condena ciega y en bloque de la colonización americana; y la resurrección de un al-Andalus legendario que, en Andalucía, se pretende sustituto de la varita mágica que acuda a resolver los graves problemas socio-económicos de la región» (p. 3). Dejada para otro momento o en otras manos la misión de combatir las dos primeras amenazas, Fanjul concentra su atención en la cuestión de al-Andalus.

*La quimera de al-Andalus* se divide en siete capítulos totalmente independientes y cuyo único nexo de unión es la ya comentada pretensión de demostrar las falacias de cierta visión de la Historia. En un primer momento llama la atención la proporción de capítulos dedicados a los moriscos, tres de los siete, teniendo en cuenta que es un proceso histórico que no ha sido tradicionalmente considerado parte de la Historia de al-Andalus; sin embargo, tras la lectura de *La quimera de al-Andalus,* la descompensada presencia de la cuestión morisca pasa a ser una objeción de menor entidad ante la comprobación de la ausencia casi total de al-Andalus en las páginas de este libro. En efecto, lo que debería ser el eje central sobre el que girara toda la argumentación queda limitado a unas esporádicas menciones que surgen aquí y allá a lo largo del vertiginoso viaje por el tiempo y por el espacio en el que el autor se embarca —y nos embarca— a la búsqueda de datos, testimonios y pruebas que confirmen sus teorías. Pero quizás lo más chocante no sea la desproporción en extensión entre lo andalusí y lo morisco, lo que verdaderamente sorprende es la muy notoria diferencia en la calidad de los pasajes que dedica a una y otra cuestión. De esta forma, frente a una correcta utilización de la bibliografía sobre la materia y un trabajo de archivo muy apreciable en los capítulos sobre los moriscos, en especial «Los moriscos y América», destaca la muy pobre utilización que se hace de la producción científica contemporánea sobre al-Andalus y una evidente falta de familiaridad con las fuentes árabes. Baste un único y clarificador ejemplo: al referirse a la introducción del malikismo en al-Andalus (escuela jurídica a la que, por otra parte, parece culpar de la intransigencia del Islam andalusí) el único testimonio que aporta (p. 40) es una cita de una compilación tardía y nada original como es el *Ḏikr bilād al-Andalus;* todo lo que se ha escrito sobre el tema es graciosamente obviado y las fuentes árabes más fiables que reproducen la noticia, dejadas de lado. Es evidente que el autor se mueve mejor entre documentos castellanos de época moderna que entre los textos árabes medievales referidos a al-Andalus.

*La quimera de al-Andalus* es un libro de polémica, nacido con el objetivo de enfrentarse a la idea de que al-Andalus era un lugar de convivencia pací-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

fica, progreso intelectual y esplendor cultural. Los defensores de esa concepción idílica son identificados con mayor o menor concreción por Serafín Fanjul: en la extensa nómina figuran desde personas citadas nominalmente (Américo Castro y Pierre Guichard son sus contrincantes predilectos, pero ni mucho menos los únicos) hasta grupos de límites no muy definidos (políticos manipuladores, ignorantes escritores de novelas históricas, izquierdistas anquilosados, personajes de la cultura populachera), no pudiendo faltar, claro está, el gremio de los arabistas, a los que acusa de «disculpar cualquier fenómeno relacionado con árabes o musulmanes» (p. 204). Tan amplia y heterogénea es la nómina de estos enemigos de la verdad histórica que uno estaría tentado a sospechar la existencia de una conspiración, pero como ya hemos sido advertidos de que creer en las conspiraciones es propio de pueblos atrasados, apáticos y conformistas, habremos de desechar esa posibilidad. Pero frente a esa relación tan prolija de individuos y colectividades que encarnan las vitandas teorías que tanto mal hacen al ser de España, la exposición de dichas teorías se mueve continuamente dentro de la mayor indefinición, lo que provoca dos consecuencias inevitables: que el lector no alcance a conocer en ningún momento cuál es la esencia exacta de la teoría contra la que se combate y que el autor, al intentar rebatir algo que no ha sido concretado ni sistematizado, se despeñe hacia una argumentación episódica, circunstancial, ambigua y anecdótica.

Paradigma de ello es el primero de los capítulos, «La idealización de al-Andalus» (p. 1-20). Su breve extensión y la amplitud de los temas que quiere tratar dan como resultado que lo que se nos ofrece no sea otra cosa que unas apresuradas pinceladas sobre cuestiones que merecerían una atención más detenida. Es evidente que si en una veintena de páginas se habla de la anticuada, aburrida y superada polémica entre Sánchez Albornoz y Castro, de las teorías de Guichard, del debate sobre la libertad de la mujer en al-Andalus, de la consideración de la música entre los musulmanes y de la visión que algunos medios de comunicación dan sobre el pasado musulmán de Andalucía o España, la profundidad con la que se aborda cada uno de estos temas sea mínima. De este modo, lo que debería ser discusión crítica de las ideas del oponente se convierte en juicios de valor no suficientemente razonados: Sánchez Albornoz, a pesar de algunos errores y ciertas exageraciones, es «honesto», mientras que Castro, Watt o Guichard reciben un tratamiento mucho menos complaciente, como cuando atribuye a Américo Castro un «impresentable cinismo» (p. 6). Tampoco nos debe extrañar que se recurra a la anécdota menos pertinente, porque ¿qué interés tiene para el conocimiento de la situación de la mujer en al-Andalus el chusco relato (p. 11) sobre la prohibición de vender en la ciudad yemení de Sanaa los rábanos enteros, a fin de que no pudieran ser utilizados por las mujeres para saciar apetitos distintos del alimenticio? (si bien es cierto que esta historieta no desentona en el tono general del pasaje, centrado casi exclusivamente en los aspectos sexuales de la cuestión). Buena muestra del razonamiento ambi-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

guo o impreciso que impregna todo el trabajo son las páginas que dedica a la música; la conclusión que se extrae de su lectura es que la música no es que estuviera prohibida, es que estaba mal vista, aunque, en realidad, estaba mal vista sólo por algunos rigoristas quienes, sin embargo, no la consideraban nefanda sino sólo impropia; conclusión de todo esto: que en al-Andalus dominaba «un rigorismo ambiental [...] que, si no conseguía impedir del todo la existencia de música y cante [*sic*], al menos sí lograría amargar más de una alegría» (p. 13), pobre victoria para una religión, la musulmana, «tan totalizadora y condicionadora de las conductas mediante la presión abusiva de la colectividad sobre el individuo, algo felizmente superado en Europa hace siglos» (p. 14-15). En ocasiones los ejemplos que aduce para sustentar sus críticas son tan insustanciales que invitan a deducir justo lo contrario de lo que se pretende demostrar: si para documentar la presencia en los medios de comunicación andaluces de la «idealización de al-Andalus» se tiene que acudir a la denuncia de la innegable falta de rigor histórico de un programa sobre ¡flamenco! de la televisión regional andaluza (p. 15), es razonable suponer que en medios o programas en los que cabe esperar una mayor seriedad el implacable censor que es Serafín Fanjul no ha podido hallar pruebas más valiosas y concluyentes. La frase que pone punto final al capítulo es reveladora: «al-Andalus, la Hispania musulmana, sigue esperando una aproximación sin cadenetas ni colorines, —pero también sin complejos de culpabilidad que nos vuelvan estrábicos y oscurezcan la mirada» (p. 20). Lo cierto es que, desde hace ya muchos años, el arabismo —especialmente el español, pero no exclusivamente— viene trabajando con seriedad y sin prejuicios en el estudio de al-Andalus, habiendo superado polémicas estériles y muy poco científicas, como la de Sánchez Albornoz y Castro, derribado mitos, como el de la mayor libertad de la mujer andalusí, y aportado un enorme caudal de datos nuevos tanto por medio de la edición de nuevos textos árabes como a través del análisis innovador y el aprovechamiento exhaustivo de las informaciones conservadas en las fuentes. Todo esto se halla ausente del trabajo de Serafín Fanjul y probablemente no porque lo desconozca —algo que, si no disculpable, sería al menos comprensible puesto que no es especialista en la materia—, sino porque una lectura atenta y no tergiversadora de la literatura científica sobre al-Andalus invalidaría buena parte de sus esfuerzos y desvelos.

En conclusión, *La quimera de al-Andalus* es, según su autor, un intento de demostrar la falsedad de la idea de al-Andalus como paraíso de tolerancia y convivencia, pero se trata de un empeño totalmente fallido por diversos motivos. En primer lugar, en ningún momento queda justificada la obsesiva preocupación del autor por el supuesto problema que representaría la mitificación de al-Andalus: no consigue demostrar que exista en el ámbito científico, a pesar de las raheces tergiversaciones con las que presenta algunos trabajos de arabistas, ni logra convencernos de que las escasas y humildes alegrías con las que se contempla el legado andalusí desde ciertos medios li-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

terarios o periodísticos constituyan un atentado a la verdad histórica ni un riesgo para la unidad de los hombres y las tierras de España. Ni siquiera en Andalucía, región tan rica en historia que cualquier localidad puede elegir sus «referentes históricos» dentro de un amplio catálogo de acontecimientos pasados, de modo que, si bien algunas ciudades o comarcas han elegido al-Andalus como la etapa de su pasado que más les interesa remarcar, otras se han inclinado por lo romano, lo íbero o lo tartésico, siempre con un entusiasmo tan ingenuo como inofensivo. En resumidas cuentas, nada que no podamos encontrar en cualquier otro lugar del mundo, con la salvedad de que al-Andalus, por mucho que sea mitificado, idealizado o, simplemente, edulcorado, es una realidad histórica apabullante, algo que no se puede decir de otros mitos fundacionales, unos más lucrativos, otros más sangrientos, que se apoyan en la más absoluta invención. No es de extrañar que, ante la poca entidad de la cuestión que se plantea como punto de partida del libro, el desarrollo del mismo se vea gravemente lastrado, hasta el punto de que, si lo analizamos con detenimiento, nos encontraremos con que toda la argumentación que levanta Serafín Fanjul se compone de dos ingredientes: los ataques personales a investigadores con cuyas ideas no simpatiza y la enumeración de ejemplos de lo que cabría denominar el lado oscuro del Islam, para lo que no duda en ir saltando desde el al-Andalus medieval hasta el Teherán de nuestros días con su segregación sexista en los autobuses, desde la occidental Córdoba hasta la yemení Sanaa y sus pecaminosos rábanos. Lo que al final le queda al lector es la sospecha de que lo importante en este libro no es el objetivo sino los medios, es decir, que la pretendida defensa de la realidad histórica de al-Andalus (que, por otra parte, nunca aparece expuesta de manera seria y consecuente) es sólo una excusa para desplegar un alocado repertorio de baldones del Islam y del mundo árabe. Esa sospecha quedará totalmente confirmada si el lector pone en relación este libro con las ideas expresadas por el profesor Fanjul en otros medios, como el artículo publicado en un diario español (ABC, 12 de abril de 2004), que comienza con la reveladora frase: «Bassam Tibi es un sirio que, naturalmente, vive en Alemania. Uno de los rarísimos árabes con capacidad autocrítica no puede permitirse el lujo de residir en su propio país pues, amén de la libertad de expresión, perdería la vida». Es evidente que Serafín Fanjul padece de una cierta incapacidad para percibir y apreciar lo poco o mucho de bueno que la cultura árabe, actual o pasada, puede ofrecer a los que a ella se acercan sin prejuicios de cualquier tipo. Si para cualquier persona dicha incapacidad es limitante y empobrecedora, para un arabista en ejercicio podría ser realmente frustrante el hecho de verse obligado a trabajar cotidianamente sobre una cultura cuyas manifestaciones provocan tal aversión. Pero ya vemos que hay formas sencillas de eludir estos problemas: basta evitar las causas.

LUIS MOLINA

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

AL-FĀRĀBĪ, *El camino de la felicidad (Kitāb al-tanbīh 'alà sabīl al-sa'āda),* traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero, Madrid: Editorial Trotta, 2002, Pliegos de Oriente, 39 pp + trad. 42 pp. La traduction est conduite sur l'édition critique de ṢAḤBĀN KHALĪFĀT, *Al-Fārābī, Risāla al-tanbīh 'alà sabīl al-sa'āda,* Dirāsa wa taḥqīq (164 pp. + 84 pp.), Qism al-falsafa, Kulliyyat al-ādāb, al-Ǧāmi'a al-urduniyya, 'Ammān, 1987.

Au contraire de bon nombre d'éditions modernes de textes philosophiques arabes, l'édition de Ṣaḥbān Khalīfāt mérite au plein sens du terme d'être appelée une édition critique. Rafael Ramón Guerrero est le premier à avoir traduit le texte d'après cette édition. Pour cette raison notamment, sa traduction est aujourd'hui la meilleure qui se puisse lire en langue occidentale. Il faut ajouter que les traductions de Ramón Guerrero se signalent tout particulièrement par leur précision et leur fidélité.

L'introduction, qui occupe la moitié du volume, s'adresse à un public cultivé désireux d'en savoir plus sur la philosophie arabe. Farabi (c. 870-950), dont l'historiographie musulmane a conservé la mémoire sous le nom de «Second Maître» en philosophie après Aristote, est de l'avis de certains spécialistes l'un des plus grands, voire le plus grand des philosophes arabes. Il reste malgré tout l'un des plus mal connus, en raison même de l'interprétation qu'ont donnée de certaines de ses œuvres les interprètes qui se sont inspirés des travaux précurseurs de cet autre grand philosophe que fut Leo Strauss (1899-1973). De l'interprétation que Leo Strauss imposa et de celles qui vinrent à sa suite ou s'en démarquèrent, l'A. ne pouvait rien dire dans une introduction générale. Mais que les grands noms de l'étude de la philosophie arabe tels que Muhsin Mahdi, Hans Daiber, Myriam Galston, Thérèse-Anne Druart et S. Pinès, tombent d'accord sur le sens à donner à la pensée de Farabi ou sont d'avis conciliables, comme on est tenté de le croire à la lecture de cette introduction, cela est rien moins qu'assuré.

Quant à la présentation du traité lui-même, il est louable d'avoir voulu le replacer dans l'histoire de l'éthique philosophique dans le monde islamique, car par son contenu il peut sembler à première vue se rattacher à ce genre d'écrits. Mais deux questions se posent alors d'emblée qui ne trouvent aucun écho dans les pages de l'introduction.

Tout d'abord, à entendre parler d'éthique dans le «mundo islámico» (p. 11), on se serait attendu à ce que l'A. posât la question des rapports entre éthique philosophique et religion musulmane. Or, il n'en est rien, si bien qu'il faudrait croire que ces rapports furent des plus iréniques. Pourtant, c'est peu dire que Farabi se montra critique vis-à-vis de l'éthique du Coran, allant jusqu'à qualifier les modèles coraniques de vertus de «désordres et [de] vilenies» (*naqā'iṣ wa ḫasā'is*). Quant au Coran, il est un passage au moins où Farabi le qualifie de «jugement d'un homme» (*ra'yu insānin*). Peut-on, dans ces conditions, parler sans restrictions de «filosofía *islámica*» (p. 18) et, dans son cas particulier, de «filósofo *musulmán*» (p. 27)? La ques-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

tion, sans pouvoir être tranchée d'après les deux seules affirmations qu'on vient de relever, mérite au moins d'être posée.

Seconde question qui ne peut manquer de se poser: pourquoi, dans un traité d'introduction à la logique, Farabi a-t-il eu besoin d'articuler son exposé sur une partie de l'*Ethique à Nicomaque*? Pour recevoir une réponse, cette question doit être divisée en deux. Quelle est, tout d'abord, la place de ce traité par rapport au reste de ses ouvrages? c'est-à-dire: ses traités admettent-ils entre eux un ordre de lecture, ce que le philosophe lui-même semble désigner par l'expression *al-tartīb al-ṣinā'ī*, «l'ordre didactique» (texte arabe, p. 237, 3). D'autre part, à qui s'adresse Farabi?

Quant à la première de ces deux questions, on se contentera de noter que le *Kitāb* ou la *Risāla al-tanbīh* est une sorte d'exorde au *Kitāb al-alfāẓ al-musta'mala fī l-manṭiq* (*Livre des termes utilisés en logique*), lui-même une introduction à la lecture commentaire de l'*Isagoge* de Porphyre qui introduit à l'étude des *Catégories* d'Aristote, premier traité dans le cursus des études tel que défini par l'Ecole néoplatonicienne d'Alexandrie. C'est donc bien au premier chef à un contexte pédagogique d'apprentissage de la logique qu'appartient la *Risāla al-tanbīh.* Ce n'est donc pas, *stricto sensu,* un traité d'éthique, mais une exhortation, qu'on peut dire morale, à l'étude de la philosophie en générale et de la logique en particulier. A partir de là, on peut se demander à quel titre Farabi s'adresse à ses destinataires? A quoi on peut maintenant répondre: en tant que pédagogue, c'est-à-dire comme un professeur de philosophie s'adresse à des élèves potentiels. En définitive, Farabi écrit ce traité à l'intention des candidats à l'étude de la philosophie, ces naturels heureusement doués dont il dresse le portrait dans deux autres textes, l'un proprement philosophique inspiré de la *République (L'accession à la félicité)* et l'autre, plus général, mais écrit en réalité en un langage chiffré (conservé dans Bayhaqī, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*). Ces deux portraits montrent l'un comme l'autre que la qualité première requise de l'apprenti philosophe, avant même l'entrée en philosophie, est qu'il se soit assuré une conduite vertueuse. A cet égard, cet opuscule est comparable à ces traités qu'Ilsetraut Hadot appelle précisément des «catéchèses purement parénétiques» dont les exemples connus sont, pour les Grecs, le commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Epictète et le commentaire de Hiéroclès sur les *Vers d'or;* et, pour les Arabes, *L'art de chasser la tristesse* de Kindi (dans la dépendance de Simplicius, *op. cit.)*, et *La médecine spirituelle* de Razi, traduite récemment en français par Rémi Brague.

Ainsi, même s'il était parfaitement légitime d'évoquer l'influence de l'*Ethique à Nicomaque* sur la *Risālat al-tanbīh* et de comparer celle-ci aux autres œuvres philosophiques arabes où cette influence s'est fait sentir, il eût été plus éclairant encore d'en étudier le contenu à la lumière de la pensée pédagogique alexandrine. Nous ne donnerons que deux illustrations de l'avantage que cela eût constitué pour l'analyse du texte.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

Le premier point concerne le titre même de l'opuscule. Nous venons de dire que Farabi s'adresse à des candidats à l'étude de la philosophie. L'arrière-plan du traité est donc celui d'une transmission du savoir, du professeur aux futurs élèves. Or, c'est justement par référence à cette situation didactique que le mot *tanbīh* prend tout son sens. Les seules occurrences du terme dans le corps du texte se trouvent vers la fin de celui-ci. Le mot y est connoté à plusieurs reprises par l'emploi du verbe *ša'ara / yaš'uru:* il faut que le disciple —et non pas n'importe quel individu— «prenne conscience» des éléments axiomatiques du savoir qui sont présents à son esprit, mais dont il n'a pourtant tout d'abord qu'une pré-connaissance indistincte ou non encore consciente. Or, explique Farabi, «quand nous», c'est-à-dire lui-même en tant que professeur, «nous proposons de rappeler "l'esprit du disciple" à la conscience de ces principes premiers de connaissance», *matā qaṣadnā al-tanbīh 'alay-hā* (p. 235, 11-12), il faut faire telle et telle chose. Dans cette phrase, il apparaît clairement que le mot *tanbīh* est le «nom d'action» correspondant à une hypothétique forme factitive *(fa''ala)* du verbe *ša'ara* et signifie «faire prendre conscience», «réveiller quelque chose à la conscience de quelqu'un». Il suffit dès lors de remarquer que les principes en question sont présentés dans cet opuscule (et non pas partout) comme un savoir «inné», *ġarīzī (cf.* p. 234, 10), pour comprendre que Farabi est en train de décrire la réminiscence platonicienne. La traduction du titre du traité par *Información acerca del camino de la felicidad* (p. 41) nous semble donc ne pas convenir exactement. Nous proposerions *Remémoration de la voie menant à la félicité,* en entendant «remémoration» en un sens actif et objectif : l'action de faire se remémorer quelque chose à quelqu'un, faire ramentevoir.

D'autre part, et ceci constituera notre second point, «quand nous nous proposons de rappeler "l'esprit du disciple" à la conscience de ces principes premiers de connaissance», «il faut», continue Farabi, «que nous fassions s'ajuster les types de mots oraux signifiants avec les types "correspondants" de réalités intelligibles», *fa-yanbaġī... an naḥṣira aṣnāf al-alfāẓ al-dālla 'alà aṣnāf al-ma'ānī al-ma'qūla* (p. 235, 11-236, 1). Cela signifie qu'il doit y avoir une correspondance stricte entre les mots qui signifient et les intelligibles qui sont signifiés, entre la forme sensible du mot et le contenu eidétique auquel il se rapporte, cette correspondance étant la condition de possibilité de toute communication et la règle que devra observer le professeur pour donner sa pleine efficacité «remémorative» et anagogique à son enseignement. Farabi fait allusion ici à l'institution philosophique du langage et au rôle du langage dans l'enseignement, deux thèmes développés dans le proème d'un certain nombre de commentaires néoplatoniciens sur les *Catégories* d'Aristote. Pensant qu'il s'agissait seulement d'une référence au début du *De interpretatione,* l'A. n'a pas vu l'importance de ce point de doctrine qui est au cœur de la pensée pédagogique des néoplatoniciens et de Simplicius en particulier. Or, c'est ce contexte linguistique, sémantique et psychagogique, que l'on retrouve dans pratiquement tous les traités de Farabi, qui per-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

met de s'apercevoir qu'il y a une erreur de *lectio* dans l'édition du texte et, subséquemment, dans la traduction, page 235, 4, il faut lire *alfāẓa-hā al-mutanāsiba al-dālla 'alay-hā*, avec le meilleur et le plus ancien ms, celui qui a servi de base à l'édition et non pas, avec tous les autres mss, *alfāẓa-hā al-mutabāyana al-dālla 'ālay-hā*. En effet, le rôle du maître de philosophie, rendu possible par la correspondance *d'emblée reconnaissable au disciple* entre classes de mots et classes d'idées, ce rôle consiste à faire entendre ou à énumérer à l'attention de celui-ci non pas les mots «différents» (*mutabāyana*) qui signifient les idées encloses dans son esprit, mais les mots «qui correspondent analogiquement» (*mutanāsiba*) aux idées qu'ils signifient. C'est cette correspondance, qui se présente pour ainsi dire naturellement à l'esprit du disciple, qui permet d'éveiller, de distinguer et de colliger les idées jusque là indistinctes et inarticulées. Quant à savoir pourquoi nous traduisons «correspondent *analogiquement*», nous ne pouvons que renvoyer les lecteurs soucieux d'en savoir plus à notre ouvrage, *Farabi et l'Ecole d'Alexandrie,* à paraître à la Librairie J. Vrin en 2004.

Les remarques qui précèdent se veulent autant de précisions apportées aux explications de l'A. et ne peuvent en aucune manière s'y substituer. Pour avoir comparé les traductions de Farabi, nous tenons à redire d'autre part que celles de Rafael Ramón Guerrero se distinguent par leur exactitude, sans rien dire du soin constant apporté à la recherche des sources aristotéliciennes et platoniciennes de Farabi. Surtout, chacun pourra à la lecture de cet opuscule se faire une première idée de ce qu'était encore en plein Xe siècle une «entrée en philosophie» et le début d'un cursus d'études philosophiques. Il reste à souhaiter que l'A. ait prévu de traduire également *Le livre des termes utilisés en logique* qui fait suite à la *Risāla* et forme avec elle un même ensemble.

PHILIPPE VALLAT

FERHAT, Halima, *Le Soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré,* Casablanca: Les Editions Toubkal, 2003, 180 pp.

La amplia y fructífera trayectoria investigadora de H. Ferhat se ha distinguido, entre otras cosas, por una dedicación intensa a la literatura hagiográfica magrebí, a la cual ha consagrado estudios importantes y la edición de uno de los más antiguos textos conservados en esa materia, *al-Sirr al-maṣūn fī mā ukrima bi-hi al-mujliṣūn* (v. la reseña aparecida en *Al-Qanṭara,* XX (1999), 253-255). En esta ocasión, la autora ofrece una visión de conjunto sobre el fenómeno de la santidad en el Mágreb, trazando su evolución y desarrollo y señalando sus características más notables entre los siglos XI-XVI.

No se trata de un estudio doctrinal, aunque en alguna ocasión se expongan cuestiones de ese carácter. La perspectiva de análisis es la que se deriva

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

de un examen exhaustivo de las fuentes hagiográficas y, por tanto, considera como eje principal del estudio las informaciones biográficas: son los santos, individualmente considerados, los que conforman el fenómeno de la santidad. Un trabajo minucioso de reconstrucción y re-colocación, por áreas temáticas, de infinidad de datos dispersos en las biografías ha permitido a H. Ferhat identificar, no sólo los temas dominantes en la literatura hagiográfica, sino también la evolución histórica del fenómeno y sus transformaciones, ligadas íntimamente a las circunstancias políticas y sociales en las que se produjo. El conocimiento de la «Edad Media» magrebí se potencia, así, con una visión que trasciende el relato cronístico y lo complementa, abriendo perspectivas insospechadas sobre la sociedad de la época. Ya en la introducción del libro se plantea claramente la intención de explotar los repertorios hagiográficos como un «testimonio precioso sobre categorías sociales descuidadas en otras fuentes y (que) permite iluminar tanto diversos aspectos de la vida cotidiana como las "emociones populares"». Esta decidida apuesta sobre el valor documental de la hagiografía magrebí no elimina, como es lógico, su carácter primordialmente religioso, pero le dota de un significado más amplio y convierte al libro que aquí se reseña en una aportación muy notable a la historia del Mágreb medieval.

El hilo conductor del estudio es la evolución de la santidad magrebí desde un primer período en el que priman los itinerarios individuales hasta el establecimiento de *zāwiyas* políticamente activas y basadas en la transmisión genealógica de la sacralidad, pasando por una etapa intermedia en la que se aprecia la constitución de redes de maestros/discípulos. En el capítulo primero, se presenta una relación y análisis de las fuentes hagiográficas magrebíes conservadas, algunas de las cuales —y precisamente las más antiguas— sólo se han editado en fechas muy recientes (además de la edición de Ṭahir al-Ṣadafī señalada al principio, hay que mencionar la que Muḥammad Šarīf ha publicado hace poco del *Mustafād* de al-Tamīmī, acompañada de un extenso estudio, Tetuán, 2002). Otras están aún pendientes de una edición que las ponga al alcance de todos los investigadores, o precisarían de una nueva publicación que superase antiguas y rarísimas ediciones (de la lectura de esta descripción de los textos utilizados se desprende la necesidad de superar la precariedad de la situación actual, constituyendo un *corpus* documental más accesible a la investigación). El capítulo primero se completa con una presentación de los signos identitarios de los santos tal como aparecen en esas fuentes: orígenes familiares y sociales, descripción física, lenguas (alternancia árabe/bereber), ocupaciones profesionales, temas recurrentes (la muerte, la relación con el propio cuerpo), etc.

En el capítulo segundo se examinan los «itinerarios» personales de los sufíes en la etapa más antigua de las estudiadas en esta obra, aunque se introducen a menudo comparaciones con estadios posteriores. Entre los muchos temas tratados en este capítulo sobresalen cuestiones como la iniciación al mundo de la santidad y las relaciones establecidas entre maestros y discípu-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

los; la creación progresiva de un código de conducta que regula la incorporación de los aspirantes y su comportamiento; la importancia creciente —y discutida— de los milagros y los sueños; los santos y sus relaciones con el mundo de los *ŷinns* y con los animales; su vida sexual y familiar... De todo ello cabe destacar el énfasis en las contradicciones del material documental sobre fenómenos en apariencia opuestos, pero que reflejan la complejidad de la sociedad en la que se producen. De ello es ejemplo evidente la ambigüedad de las referencias al *ŷihād,* escasas en las biografías de los santos, pero llenas de carga simbólica cuando aparecen, o a las relaciones con el poder político, tanto en el Mágreb como en al-Andalus.

A comienzos del s. XIII, algunos de estos itinerarios individuales de santidad se han ido transformando en ejes de atracción que, a través de localizaciones geográficas concretas, comienzan a establecer un nuevo mapa de santuarios y veneración que conecta entre sí todo el territorio del Mágreb. Es éste el tema del capítulo tercero de este libro, en el que se analiza tanto el papel de los lugares de santidad (los *ribāṭ*, las mezquitas) como la sucesiva ubicación de los santos en sus viajes hacia Oriente y dentro del propio país. Pero, sobre todo, se anuncia en esta parte de la obra la vinculación entre santidad y localización geográfica: tanto núcleos urbanos, sea cual sea su importancia (Marrakech, Agmāt, Azammūr, Asfī), como regiones (Dukkāla, Sūs), que se dotan de una constelación de santos entre los que destaca, sin duda, la figura de Abū Ya'zzà, a la que se dedica atención especial en este tercer capítulo.

Sobre estas redes geográficas hasta cierto punto variables se empiezan a constituir, a continuación, una serie de polos en los que el santo fundador se establece y da lugar a la creación de un lugar de santidad que será perpetuado por su descendencia genealógica. En el capítulo cuarto («La aparición de las *zāwiyas* y del sufismo regional»), este estadio de la evolución de la santidad magrebí se ejemplifica en primer lugar con el caso del santo fundador del *ribāṭ* de Asfī, Abū Muḥammad Ṣāliḥ, y continúa con nombres andalusíes (Abū Isḥāq al-Balafīqī, al-Yuḥānisī), mientras que, en el Mágreb central, la figura de Abū Madyan está indisolublemente vinculada a Bugía y Tremecén. Otros centros de «creación» de santidad aquí analizados se localizan en torno a las ciudades de Bādis y Ceuta. Salé (capítulo quinto, «Sufismo rural y misticismo sabio, ¿un conflicto inevitable?») se convierte, en el s. XIV, en importante foco de actividad sufí, caracterizado por el eclecticismo y la tolerancia; en paralelo, se examinan asimismo los casos de Fez y Sefru. Otros fenómenos característicos de las prácticas sufíes son estudiados en el contexto de una época que ve el surgimiento del «šarifismo» y, en especial, la constitución de cofradías vinculadas a un linaje sacralizado. Para H. Ferhat, es en este período cuando los «sabios» pierden el control del movimiento sufí, sugiriendo incluso una política activa, en ese sentido, por parte de los Sa'díes.

Las conclusiones del estudio vuelven sobre los temas más significativos de toda la obra, insistiendo en el papel de los santos magrebíes como prota-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

gonistas en la escena política, en la que encarnan los valores de capas sociales muy concretas (campesinos, artesanos, menesterosos y marginales). Valedores de la lucha contra la injusticia, los santos desbordan su papel estrictamente religioso para convertirse en vectores de atracción para actitudes de rebeldía, tanto contra el poder político como contra la estricta reglamentación de la ortodoxia.

Cualquiera que esté interesado en la historia medieval de Marruecos y al-Ándalus tendrá que leer y consultar repetidamente esta obra de H. Ferhat, en la que a la riqueza de información se une la finura del comentario histórico con el que la autora enriquece cada una de sus páginas. La literatura hagiográfica magrebí se convierte en este trabajo en una fuente histórica de primer orden para el entendimiento de la sociedad magrebí medieval. Un análisis exhaustivo de los textos hagiográficos, tal como el que aquí nos ofrece H. Ferhat, abre perspectivas múltiples para la comprensión de fenómenos sociales que, sin recurrir a este tipo de fuentes, serían inexplicables.

La cuestión de por qué y cómo la santidad magrebí produjo un *corpus* literario de la magnitud que hoy conocemos sigue, sin embargo, abierta. No hay una respuesta definitiva en esta obra a una pregunta que se plantea en ella repetidamente, de forma a menudo implícita y a veces muy explícita; quizá todavía no estemos en condiciones de ofrecer más que explicaciones parciales. Por eso, también, es lástima que la autora no haya situado su trabajo en un marco de discusión más amplio, en el que hubieran tenido su lugar otras aportaciones que en tiempos recientes vienen intentando analizar los mismos fenómenos que aquí se nos presentan. Pienso, por poner un ejemplo, en la obra de Vincent Cornell, *The Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (v. la reseña de M. García-Arenal en *Al-Qanṭara* XXII (2001), 225-232), o en la bibliografía española y francesa más reciente sobre el período almohade, que está siendo reevaluado de forma importante. Los ejemplos podrían multiplicarse y nos llevarían a la eterna cuestión de la falta de comunicación entre los investigadores que se dedican al mundo árabe-islámico desde los países que pertenecen a ese mundo y los que trabajan desde fuera de él. Siendo inútil caer en una dinámica de reproches mutuos, el caso es que por mucho que se trate de mantener una red de contactos personales, todavía quedan amplísimos espacios en los que nos movemos sin contacto alguno, a pesar de las facilidades que nos ofrece la supuestamente globalizada «sociedad de la información». Mientras tanto, debemos dar la bienvenida a obras como la que ahora es objeto de esta reseña, por su muy notable contribución al estudio del pasado medieval del Occidente islámico.

MANUELA MARÍN

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

FERNÁNDEZ FÉLIX, Ana, *Cuestiones legales del islam temprano: La* 'Utbiyya *y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí,* Madrid: CSIC, 2003, 604 pp., *Estudios Árabes e Islámicos: Monografías, 6.*

He de reconocer que la publicación de un nuevo estudio sobre el *fiqh* en al-Andalus suele predisponerme favorable a su acogida. Y es que no faltan motivos para ello puesto que, a pesar de los grandes avances conseguidos en las últimas décadas, queda aún mucho trabajo por realizar en este campo. Sin embargo —no podría ser de otro modo—, esta actitud inicial queda sometida a las conclusiones de un examen del trabajo realizado con rigor científico.

*Cuestiones legales del islam temprano: La* 'Utbiyya *y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí* es un libro al que, inicialmente y también después de ser leído y revisado, hay que darle la bienvenida e incorporarlo por mérito propio a la bibliografía sobre *fiqh* andalusí, afortunadamente cada vez más engrosada.

El propósito de la autora se ve cumplido en este estudio sobre el jurista andalusí al-'Utbī (m. 255/869) y su obra titulada *al-Mustajraŷa min al-asmi'a,* más conocida por la *'Utbiyya,* en su contexto jurídico, social, espacial y temporal: el *fiqh* y la formación de la sociedad islámica del siglo III/IX en al-Andalus.

La primera parte, la de mayor extensión (pp. 17-395), consta de cuatro capítulos dedicados al autor y su obra. El primer capítulo ofrece un semblante biográfico de al-'Utbī a partir de las biografías realizadas por otros investigadores y también de la incorporación de fuentes que no habían sido utilizadas con anterioridad. En esta biografía quedan aclaradas las dudas sobre la posible identificación de al-'Utbī con un poeta del mismo nombre, ya que las fuentes citan al autor de la *Utbiyya* como Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abd al-'Azīz al-'Utbī, mientras que el poeta siempre aparece como Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz al-'Utbī al-Šā'ir.

Completan este primer capítulo varios apartados sobre diversos aspectos de la obra, el entorno y los discípulos de al-'Utbī. Se trata de un interesante estudio de las características de los principales juristas —maestros y compañeros— de su generación. Figuran un total de ciento sesenta y siete ulemas agrupados por sus orígenes (clientes árabes y muladíes) y cargos desempeñados (cadíes, alfaquíes, *mušāwars*, etc.) con una clasificación temática de sus obras.

Con este mismo criterio son presentadas las biografías de cuarenta y ocho discípulos de al-'Utbī: lugares, actividades y cargos, los que utilizaron el *ra'y* u opinión personal, los que transmitieron la *'Utbiyya* y, por último los que fueron discípulos de sus célebres coetáneos Baqī b. Majlad e Ibn Waḍḍāḥ.

Un documentado estudio sobre el título de la *'Utbiyya* y su significado abre el segundo capítulo en el que son tratadas diferentes cuestiones relacio-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

nadas con la obra. Con unos criterios metodológicos claramente expuestos y luego fielmente aplicados, figura un amplio comentario sobre los manuscritos de once fragmentos, así como sobre el texto de la *'Utbiyya* preservado en el *Bayān* de Ibn Rušd (m. 520/1126), documentado a su vez con una detallada relación de los manuscritos de esta obra.

Las audiciones (*asmi'a*) recogidas en la *Mustajraŷa* o *'Utbiyya* han sido clasificadas y organizadas atendiendo a sus transmisores y a la procedencia oriental o andalusí de éstos. Concluye este capítulo con una explicación bien documentada del complicado entramado de la estructura de la obra preservada en el *Bayān.* Es de destacar el detallado índice de las secciones (*kutub*) y audiciones (*asmi'a*) que la integran (pp. 164-198).

La transmisión de la *'Utbiyya* es el primer tema tratado en el siguiente capítulo. La autora plantea preguntas a las que va respondiendo mediante la exposición y análisis de datos procedentes de biografías de transmisores y repertorios bibliográficos. Además de los claros y útiles cuadros sinópticos, hay que destacar el seguimiento y ubicación de los fragmentos del texto de la *'Utbiyya* conservados en obras de autores andalusíes y magrebíes, desde Ibn al-'Aṭṭār (m. 399/1009) hasta al-Wanšarīsī (m. 914/1508).

También son objeto de un comentario la biografía de Ibn Rušd y la transmisión del *Bayān,* así como los motivos que determinaron la composición de esta obra. Tras ello, se entra en la valoración de la *'Utbiyya* por los biógrafos de al-'Utbī, los autores musulmanes antiguos y los investigadores modernos (mediocre para Fagnan, López Ortiz, Mu'nis y Makkī y valiosa para M. Ḥaŷŷī —editor del Bayān—, Urvoy y Muranyi).

La primera parte se cierra con un denso capítulo que logra sintetizar con acierto y claridad expositiva toda una serie de aspectos relacionados con la obra de al-'Utbī en el marco del *fiqh* en al-Andalus. La autora se enfrenta a temas amplios y generales que desmenuza, analiza y reconduce hasta llegar al espacio y tiempo de nuestro autor. Así aborda el estado de la cuestión acerca de la formación del derecho islámico (teorías de I. Goldziher, J. Schacht, D. Powers, A. Cilardo, H. Motzki, N. Calder, W. B. Hallaq, etc.), el *fiqh* en la época de al-'Utbī (hipótesis de Calder rebatida por M. Fierro y Motzki sobre el *Muwaṭṭā'* y la *Mudawwana* en al-Andalus), el conflicto entre el *ra'y* y el *ḥadīṯ* (López Ortiz y M. Fierro) y la formación de la Escuela malikí en al-Andalus.

El resto del Capítulo IV, tras abordar el impacto de la *'Utbiyya* en su espacio temporal y en el proceso de formación del derecho en al-Andalus, se ocupa de la intención, significado y consecuencias del *Bayān* de Ibn Rušd. Varios fragmentos de esta obra documentan lo que aquí se expone.

La segunda parte es de menor extensión y densidad. Consta de dos capítulos en los que son estudiados la *'Utbiyya* y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí.

El Capítulo V, centrado en las cuestiones (*masā'il*) sobre al-Andalus, contiene una introducción al tema en la que la autora recoge las teorías de

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

M. Morony y R. W. Bulliet sobre continuidad o cambio de la cultura islámica hasta enlazar con las *masā'il* de la *'Utbiyya* que «reflejan una de las formas de acceso al conocimiento del islam en la primera época andalusí, y a penas contienen *ḥadīṯ*, lo que pone en duda, al menos en el caso andalusí, la argumentación de R. W. Bulliet». También analiza las teorías y opiniones de los investigadores C. Sánchez Albornoz, P. Guichard, M. Acién y M. Fierro.

El resto de los apartados recogen algunas cuestiones (*masā'il*) de la *'Utbiyya* que ponen de manifiesto las especificidades de al-Andalus como son su lejanía de la Meca, sus prácticas y costumbres y otras cuestiones.

El último capítulo ofrece un estudio sobre las cuestiones legales recogidas por al-'Utbī acerca de *ḏimmíes*, cristianos y judíos. Agrupadas por temas, figuran varios ejemplos de *masā'il* referidas a: a) prácticas y rituales que marcan las fronteras entre los musulmanes y no musulmanes en contacto (purificación, alimentación, alquileres, comercio); b) el paso de la frontera (la conversión al islam); c) protección de las fronteras: apóstatas y cristianos que insultan al islam (diferentes casos de insultos, los mártires cristianos de Córdoba en el s. III/IX); d) sobre las iglesias (impurezas, reconstrucción de los edificios viejos); cuestiones específicas sobre *ḏimmíes* en al-Andalus, lógicamente escasas dado que son de época muy temprana.

Completan documentalmente este trabajo tres magníficos apéndices en los que figuran las cuestiones de la *'Utbiyya* que se refieren específicamente a al-Andalus (Apéndice A), las que han sido expuestas o contestadas por alfaquíes andalusíes (Apéndice B, el mayor extensión) y las que mencionan a judíos y cristianos, sean o no *dimmíes*.

La autora culmina su obra con una buena selección de fuentes y de bibliografía directamente consultada y convenientemente analizada que le permite ofrecer jugosos comentarios, en varias ocasiones críticos, sustentados en una sólida base documental. Hay que destacar: a) los cuadros sinópticos (especialmente en los capítulos II, III y IV) que facilitan la contextualización de los datos fundamentales; b) los numerosos fragmentos utilizados a modo de ejemplos; c) los esbozos biográficos de los juristas que, si bien proceden en gran medida de material elaborado, son fruto de la investigación de la autora; y d) los apéndices. A todo ello habría que añadir los acertados criterios de carácter metodológico como son la documentación de datos, el análisis y la crítica.

*Cuestiones legales del islam temprano: La* 'Utbiyya *y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí* es el resultado de un trabajo en el que el rigor científico se ve iluminado por la claridad expositiva. Bienvenido sea.

MARÍA ARCAS CAMPOY

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

*Kitāb Hurūšiyūš* (traducción árabe de las *Historiae aduersus paganos* de Orosio), edición y estudio de Mayte Penelas, Madrid: CSIC, 2001 (Fuentes arábico-hispanas, 26), 146 + 444 pp.

La arabista Mayte Penelas ha publicado una excelente edición crítica de la versión árabe de las *Historiae aduersus paganos* de Paulo Orosio, que mejora sustancialmente la única edición íntegra de este texto disponible hasta la fecha, la de A. R. Badawī: *Ta'rīj al-'ālam,* Beirut, 1982.

El *Kitāb Hurūšiyūš,* compuesto en Córdoba en la primera mitad del siglo X, si bien se presenta como una traducción de Orosio, consiste más bien en una compilación de historia universal que abarca desde los inicios del mundo hasta la conquista árabe de la Península Ibérica. Sobre la base del texto orosiano, los redactores fueron incorporando diversos contenidos procedentes las más de las veces de fuentes latinas, entre otras, la Biblia, la Cosmografía de Julio Honorio, las Etimologías, la Crónica y la Historia de los Godos de Isidoro de Sevilla, etc. El conjunto constituye un monumento de la historiografía mozárabe, tanto desde el punto de vista de los materiales empleados para su elaboración, como por el tratamiento parcialmente arabizante y hasta islamizante que se les aplica, así como por los probables fines que sus autores perseguían, proporcionar a las elites de la comunidad mozárabe cordobesa, que a alturas del siglo X ya estaban notablemente arabizadas, una versión actualizada de la obra de historiografía cristiana más influyente en la cultura occidental de la Alta Edad Media.

Entre las novedades que depara este trabajo, cabe reseñar en primer lugar las relativas al establecimiento del texto. El examen *in situ* del único manuscrito que transmite la obra, conservado en la biblioteca de la Columbia University, ha permitido a Penelas desentrañar no pocas lecturas deficientemente interpretadas por el anterior editor, que parece haber consultado únicamente una reproducción en formato de microfilme. Por otra parte, la presente es una edición estrictamente filológica, en la que no se persigue el objetivo de completar y ajustar el contenido de la versión árabe al del original latino, como había hecho Badawī, sino respetar estrictamente la literalidad del texto manuscrito e incorporar en el aparato crítico sólo aquellas enmiendas necesarias para subsanar evidentes errores de copia. La edición viene, en fin, acompañada de ricos índices de fuentes (pp. 99-124) y de nombres y temas, con las oportunas correspondencias entre la versión árabe y la latina de cada entrada (pp. 381-444).

En el documentado estudio que precede al cuerpo de la edición, Penelas expone y discute diversas cuestiones relativas a las particularidades del manuscrito, autoría y fecha de composición de la obra, características generales de la traducción, fuentes de los pasajes interpolados al texto de Orosio e influencia en la historiografía posterior. En todos estos aspectos, sus argumentaciones demuestran un profundo conocimiento de la bibliografía precedente, de la que destaca con justicia los trabajos de Levi Della Vida, así como

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

una fina perspicacia a la hora de proponer soluciones alternativas para algunos de los problemas que el texto depara, entre los que se cuentan el relativo a la autoría de la traducción y el de las fuentes de los pasajes interpolados.

Con respecto al primero, la estudiosa se apoya fundamentalmente en la noticia suministrada por Ibn Jaldūn, según el cual la traducción fue elaborada por el juez de los cristianos cordobeses en colaboración con Qāsim b. Aṣbag para el emir al-Ḥakam II. El primero de estos personajes podría identificarse, según Penelas, con Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī, quien, de acuerdo con el testimonio de Ibn al-Qūṭiyya, ejerció en Córdoba el cargo de cadí de los cristianos, y de quien se conoce otro importante trabajo de traducción para la comunidad mozárabe, la versión árabe del salterio compuesta hacia el año 889. Pero el argumento fundamental para sustentar esta hipótesis está en el hecho de que en su *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* el historiador al-Bakrī cita a Ḥafṣ b. Albar como fuente en una serie de pasajes que coinciden casi literalmente con el *Kitāb Hurūšiyūš*. Sobre esta cuestión puede consultarse otro artículo de la misma estudiosa publicado en *Al-Masāq* 13, 2001, 113-135.

Relacionado con el problema de la autoría está el de la datación de la obra. En este punto, Penelas constata que la traducción necesariamente hubo de ser elaborada en la primera mitad del siglo X, pues Qāsim b. Aṣbag falleció en el 951 y tres años antes había visto mermadas sus facultades mentales. Por otra parte, si la obra fue compuesta para el príncipe al-Ḥakam II, que nació en el 915 y tuvo como maestro precisamente a Qāsim ibn Aṣbag, parece probable que aquélla se enmarcase en los años de formación del príncipe, esto es, en el segundo cuarto del siglo. A mi modo de ver, esta propuesta resulta verosímil, si bien, de cara a confirmarla plenamente, sería necesario disponer de informaciones más precisas sobre las fechas de la actividad de Ḥafṣ b. Albar. En todo caso, si se da por bueno el año 889 como fecha de composición de su traducción del Salterio, es preciso concluir que Ḥafṣ b. Albar redactó la versión de Orosio como mínimo alrededor de treinta y cinco años después. Se trataría, por consiguiente, de una obra del último período de su actividad intelectual.

La cuestión de las fuentes de los pasajes interpolados reviste una especial importancia, por constituir un valioso indicio de los libros que pudieron estar a disposición de los mozárabes cordobeses a alturas del siglo X. La estudiosa resuelve satisfactoriamente la identificación de la mayor parte de las mismas, haciendo gala de un meritorio dominio de los materiales literarios latinos (nótese, por ejemplo, el examen de los pasajes tomados de la Cosmografía de Julio Honorio en las páginas 53-56, así como el estudio complementario publicado en *Al-Qanṭara* 22, 2001, 1-17). En algún caso, sin aventurarse a proponer una dependencia directa, destaca con agudeza los paralelismos estrechos entre las versiones respectivas que dan el Orosio árabe y tal o cual obra latina conocida en el ambiente de la Córdoba mozárabe; así, por ejemplo, para el extenso pasaje relativo a la leyenda de Constantino

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

encuentra una sugestiva correspondencia en el relato de Aldhelmo de Malmesbury en la doble versión, prosística y métrica, de su tratado *De uirginitate.* En otras ocasiones, las incógnitas resultan más difíciles de despejar, debido principalmente a la vaguedad del relato que presenta el *K. Hurūšiyūš;* así ocurre, por ejemplo con el pasaje sobre la caída de Troya o con varias noticias sobre martirios y otros detalles de historia eclesiástica. A propósito de estos últimos, me pregunto si no cabría pensar en una influencia más continuada de la *Crónica* de Eusebio-Jerónimo, obra bien difundida en al-Andalus durante el siglo X, como prueba su utilización por al-Rāzī, y a la que la propia estudiosa remite algunos pasajes del Orosio árabe en el índice de fuentes.

El capítulo del estudio dedicado a la influencia del *K. Hurūšiyūš* en la historiografía árabe posterior demuestra el importante papel de esta obra como mediadora entre la cultura latina y la árabe. A este respecto, la estudiosa pasa revista al posible uso directo o indirecto que de esta obra hicieron Aḥmad al-Rāzī, el anónimo autor de la *Chronica pseudoisidoriana*, Ibn Ŷulŷul, al-Bakrī, al-Ḥimyarī, el texto mozárabe de historia universal que alberga la biblioteca de la mezquita de Qayrawān, Ibn Jaldūn y al-Maqrīzī. Sobre este punto, quisiera comentar únicamente algunas de las conclusiones de Penelas a propósito de la relación entre el Orosio árabe, el *Ajbār mulūk al-Andalus* de al-Rāzī y la *Chronica pseudo-isidoriana.* Comparto plenamente con ella las ideas de que ésta última no depende del *K. Hurūšiyūš* y que, en cambio, al-Rāzī sí lo utilizó puntualmente de forma directa. Ahora bien, creo que no existen evidencias suficientes para postular, como hicieron Menéndez Pidal y otros, la existencia de una compilación latino-mozárabe de historia universal anterior al siglo X, que habrían utilizado por separado en diferentes momentos tanto los traductores de Orosio como el autor de la *Chronica pseudo-isidoriana* y el propio al-Rāzī, y que ya presentaría ordenados en un relato orgánico buena parte de los materiales que estas tres obras registran de forma más o menos coincidente. Me inclino más bien a suponer que, a alturas del siglo IX, en medios mozárabes pudieron circular uno o varios ensayos de aglutinación sumaria de datos cronográficos y geográficos desde el inicio del mundo hasta el fin del reino visigodo, que acaso aparecían presentados en secciones independientes, a la manera de la *Crónica Albeldense,* pero no integrando un relato continuado. A su vez, en la base de estos hipotéticos resúmenes podrían encontrarse códices historiográficos misceláneos, como el que sirvió de modelo al Alcobacense, en los que aparecerían yuxtapuestas la crónica de Eusebio-Jerónimo, la de Juan de Bíclaro, la de Isidoro de Sevilla, junto con su *Historia Gothorum,* y la mozárabe del 754. Contando con estos materiales, tanto los traductores de Orosio como al-Rāzī pudieron ejercer más fácilmente sus respectivos trabajos, los primeros, complementar y actualizar el texto orosiano hasta la conquista árabe de la Península Ibérica, el segundo componer una historia de los reyes de al-Andalus muy deudora todavía de las tradiciones historiográficas cristia-

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

nas para todo lo relativo al período preislámico, si bien esto no impide que, para ciertos detalles puntuales, al-Rāzī pudiera haber seguido directamente al Orosio árabe en lugar de los materiales cronográficos latinos. Por lo que toca a la *Chronica pseudo-isidoriana,* coincido con Sánchez Albornoz en afirmar su dependencia para con al-Rāzī, si bien aquella no puede ser considerada en sentido estricto una traducción del *Ajbār mulūk al-Andalus,* sino un mero resumen del mismo, en el que se descartan secciones enteras y, a cambio, se amplían o corrigen ciertos puntos con otras informaciones tomadas de fuente latina.

Querría destacar, a manera de conclusión, la competencia, el rigor y el sentido de la oportunidad que ha demostrado Penelas en la empresa de dotar de una edición cuidada a un texto tan trascendente para el conocimiento de la cultura de al-Andalus y, desde otro punto de vista, para la transmisión y pervivencia de la cultura latina de la Alta Edad Media. Desde estas páginas, me gustaría invitarla a culminar esta tarea con la elaboración de una traducción, que a buen seguro prestaría un gran servicio a la comunidad de medievalistas e hispanistas.

FERNANDO GONZÁLEZ MUÑOZ

MENOCAL, María Rosa, SCHEINDLIN, Raymond P. and SELLS, Michael (eds.), *The Literature of al-Andalus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Cambridge History of Arabic Literature, xii + 507 pp, illustrations, index.

The arrival of a new volume of the prestigious *Cambridge History of Arabic Literature* on one's desk evokes a certain inclination to read through the work and comment on individual pieces – a common response to the task of reviewing a major new collective work. Proceeding thus in this instance would result in a catalogue of which contributions the reviewer did and did not like, and in many cases this approach is quite useful. Here, however, it seems more appropriate to comment on broader issues.

Like most of the volumes in this series, *The Literature of al-Andalus* is jointly edited. But in this case the guiding hands are not specialists in various fields of Arab-Islamic studies in al-Andalus, but rather a scholar of Romance studies (Menocal), a Hebraist (Scheindlin), and an Arabist (Sells). A defiant note is struck already only a few pages into Menocal's introduction when she comments that "if other volumes in this Cambridge series have been intended and written overwhelmingly for a public of fellow Arabists, this volume explicitly is not" (p. 8). Al-Andalus, she argues, is not just about "Arabism" (what this is remains unexplained). Is the literary culture and history of al-Andalus "really usefully understood in the single-language terms of modern national paradigms?" (p. 9). What is required is attention to "that

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

messy admixture of ethnicities and linguistic communities and cultural traditions and even religion that we mean to cover here with the term 'Arabic'" (p. 12). In particular, the editors plan to include the literature of non-Muslim communities in al-Andalus, and to include themes that are normally not covered in histories of literature, most particularly music and architecture.

The structure and tenor of the volume are in themselves quite novel. A first part on "the Shapes of Culture" (five chapters on language, music, spaces [= architecture], knowledge, and love) is followed by a second on "the Shapes of Literature" (three chapters on the *muwashshaḥ*, the *maqāma*, and the *qaṣīda)*. We then have essays on ten different Andalusians, a voyage off to Sicily (three chapters on Norman poetry, Ibn Ḥamdīs, and Michael Scot), and a final part entitled "Marriages and Exiles" containing four chapters on the Mozarabs, the Arabised Jews, the Sephardim, and the Moriscos. Architectural asides appear in brief separate essays, and the work closes with Sells' translation of the *nūnīya* of Ibn Zaydūn. The book exults in nostalgia, with romantic visions of the country, its monuments, culture and peoples evoked throughout.

The commitment to portrayal of the rich cultural diversity of al-Andalus is of course commendable, and in some respects it bears valuable fruit in this volume, for example, in a chapter on the *maqāma* (pp. 190-210) that adopts an inclusive approach and discusses Jewish as well as Muslim authors. It is also true that an interesting new perspective emerges when a body of Andalusian biographies includes not only the usual Muslim luminaries, but also such figures as Moses ben Ezra, Judah Halevi, Petrus Alfonsi, and Ramon Llull. But none of this is "pathbreaking", and it is excessive to claim that it comprises a "radical new approach". This inclusive approach has long been advocated by modern Spanish scholars and can be seen in Spanish-language histories of Andalusian literature. Within its proper historical limits it is also championed by the institution and scholars responsible for this journal.

These observations lead us to the heart of the problems with this book. First, it is unacceptably disengaged from almost any modern scholarship outside the Anglophone world. At the dawn of the 21st century, where would one expect to find much of the best scholarship on al-Andalus? Clearly al-Andalus itself, and also among Arab scholars; both of these circles are producing first-class work, "pathbreaking" if you will. But there are very few Spanish and no Arab contributors to this book, and there is no representation from European scholarship more generally. With the exception of two Israeli scholars, the authors are all scholars working in American universities. This is not a complaint about inequitable division of the "cake": the simple truth of the matter is that current scholarship on al-Andalus is not concentrated in the United States, and that proceeding as if this were the case cannot but produce less than satisfactory results. Spanish and Maghribi monographs and journals are poorly represented in university collections outside their home territory, except in the libraries of major international

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

centres. Hence, in this work important points are repeatedly missed for no apparent reason other than the fact that they appear in scholarship published in the Spanish or Arabic languages in Spanish or Arab publications.

It must also be said that while a broader picture of Andalusian Arabic literature is certainly a goal to be welcomed, it is in no way achieved in this volume. Rather, what one will find here is a curious distortion of certain basic historical realities. It goes without saying that as elsewhere, a Muslim majority in al-Andalus would not have been achieved until centuries after the first advance of Arab forces from North Africa. But also as elsewhere, this was the direction in which historical forces were steadily proceeding, and the rise of Islamic culture to a dominant position, supported by increasing political and economic resources, progressed even faster. In broad terms, then, Andalusian culture was largely Islamic, representing the interests and activities of a dominant and ultimately majoritarian Muslim population. In this volume, however, this Muslim majority is sidelined and marginalized in favour of attention to other sectors of society. These minorities, then, are highlighted without due attention to the majority perspective within which their own activities were embedded.

The same applies to the subject areas the editors have chosen to present. Architecture and music were undoubtedly important dimensions of Andalusian *culture*, but this is a history of Andalusian *literature*, and if architecture and music are to be explored in depth here, it would be essential to show how they facilitate our understanding of the literature under discussion. This relevance is asserted by Menocal (by insisting that they are "indispensable as foundational pieces of the puzzle", p. 18), the book repeatedly swerves off into, for example, asides on monuments, and one frequently encounters the celebratory (but hopelessly ambiguous) generalisation that the complexities of a certain dimension of culture reflect those of culture as a whole. But nowhere is the relevance to literature demonstrated or even discussed in depth. Indeed, as is conceded in this volume (p. 62), for example, much of "Andalusian" music does not even come from al-Andalus. The history of Sicily is also important, but why need it appear in a history of Andalusian literature? We are left to guess how the situation in Sicily "reveals the ways in which al-Andalus is a powerful and shaping cultural icon within Europe" (p. 19). Is the history of al-Andalus incapable of illustrating this influence itself? The biographies of ten Andalusians are all interesting and worth reading, but the choice of subjects is surely to be questioned. Ibn Rushd, for example, one of the greatest philosophers of medieval Islam, is passed over in silence and information about him must be chased up in vignettes scattered in chapters on other subjects. The volume also adopts a bizarre perspective on literature itself. There are extended chapters on a few genres of belles lettres, but the learned of medieval Islam, in al-Andalus as elsewhere, were expected to be adept in numerous fields of learning. Historically speaking, there is no justification for relegating history, *ḥadīth*,

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)

law, Qur'ānic exegesis, theology, and philosophy to a single chapter entitled "knowledge" (pp. 96-125), where each of these fields, all of them important in medieval al-Andalus, is insufficiently treated and not without major errors (including, e.g., a misnamed ruler and misdating of a law school by several hundred years).

The curiosities and contradictions of this volume culminate in attitudes, expressed by Menocal and perhaps anticipating some of the criticisms above, concerning audience. On the one hand, we are told that a more traditionally arranged volume would have served specialist colleagues but not the wider public volume, and on the other, readers dissatisfied with the present volume are reminded that there are other works to peruse (pp. 17-22). The fact of the matter is that the more general audience is precisely the one poorest served by this volume. One passes among odd vignettes and metaphors on monuments through chapters that leave the essential social and cultural background poorly covered, more or less ignore the faith of Islam and the majority Muslim population as a cultural force, explore in their stead areas that seem to have little to do with literature, and misrepresent the dimensions of literature and cultural relations that Andalusīs themselves would have found familiar.

Editors of a reference work are of course not obliged to follow any particular paradigm just because it is traditional; they are, however, required to come up with one that stands on its own merits and reflects the basic historical realities of the field, as these are understood at the time or in the light of some superior sense that the editors can provide. Where these considerations are concerned it is difficult to welcome this volume as an addition to the *Cambridge History of Arabic Literature*.

LAWRENCE I. CONRAD

(c) Consejo Superior de Investigaciones Científicas http://al-qantara.revistas.csic.es
Licencia Creative Commons 3.0 España (by-nc)