

RESEÑAS

GARCÍA PEDRAZA, Amalia, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada: Universidad de Granada, 2002, 2 vols., 1066 pp.

La Granada del siglo XVI, en palabras de la autora de este magnífico trabajo, «encierra un interés especial al haber sido, no sólo abanderada de la Contrarreforma, sino también el matraz en el que se experimentaron muchos de los postulados que con posterioridad sancionaría Trento» (p. 16). En este contexto religioso, tras las conversiones forzosas y hasta la expulsión, la comunidad morisca sufrió un proceso de cristianización orquestado por la Iglesia que produjo muy diversas actitudes personales y familiares entre sus miembros. Sabemos que algunas familias de las élites optaron por el colaboracionismo, pero el resto del grupo no debió estar tan cohesionado como para mantener colectivamente su fe islámica empecinándose en permanecer como herejes declarados o «maliciosos» criptomusulmanes. Este trabajo muestra que no todos los moriscos optaron por una misma solución y que en algunos casos, los deseos de adaptación a la situación histórica que les tocó vivir pudieron ser sinceros. Es verdad, como dice Amalia García Pedraza, que no es dominio de la historia estudiar la sinceridad del credo católico de los moriscos, pero sí lo es, y éste es el principal objetivo de este trabajo, el constatar que «hubo moriscos que desearon y ensayaron parecer lo que se les exigía ser para permanecer en la tierra de la que eran naturales» (p. 918).

Para llevar a cabo este objetivo principal, el tema escogido en este trabajo es el de las actitudes ante la muerte, tema que posibilita analizar el ritual y las doctrinas religiosas sobre la salvación y el más allá, diversos aspectos económicos que determinan la distribución de las propiedades familiares tras la muerte y, en definitiva, un tema que permite, como ningún otro, mostrar a los individuos moriscos en el contexto colectivo de la Granada del siglo XVI.

La obra está estructurada en tres grandes partes.

La primera de ellas describe la elaboración intelectual del discurso sobre la muerte y sobre el más allá en el Cristianismo y en el Islam, así como los instrumentos utilizados por la Iglesia para la difusión de su propio discurso en la sociedad, morisca y cristiano vieja, del Quinientos en Granada. En el capítulo 2 (pp. 123-80) se estudian las doctrinas escatológicas de ambas religiones, mientras que el capítulo 3 (pp. 181-218) está dedicado al análisis de los «tiempos escatológicos» o las sucesivas etapas que debían llevar a la salvación, como la agonía y la enfermedad, la muerte y el Juicio Final. Finalmente, el capítulo 4 (pp. 219-57) se centra en los lugares que conforman la «geografía del más allá» en ambas religiones: el Infierno, el Paraíso y, en el

Al-Qanṭara XXV, 1 (2004) 271-291

Catolicismo, el Purgatorio. La recepción del imaginario de la Iglesia, lleno de angustia y miedo ante los sufrimientos del Infierno, por la comunidad morisca no fue siempre fácil, ya que no todos supieron imaginarse un más allá acorde con esos parámetros cristianos. Esto les llevaba con frecuencia ante el tribunal de la Inquisición, donde esa angustia cobraba vida: «que arder aquí, que arder allí, todo es arder» (p. 147).

Tras el análisis doctrinal, la segunda parte se centra mucho más en los datos tomados de los archivos de protocolo, fuente principal de este trabajo. La autora estudia nada menos que 1.622 documentos que permiten un análisis de tipo social y económico de los testadores. Así, el capítulo 5 (pp. 261-337) describe de manera muy detallada cómo la Iglesia recomendaba vivamente el hacer testamento como parte de la preparación cristiana ante la muerte, pero también, cómo esas recomendaciones fueron puestas en práctica. El capítulo 6 (pp. 339-443) describe el perfil sociológico de los testadores, siendo, quizá, este capítulo uno de los que mejor reflejan la diversidad existente dentro de la comunidad morisca, tanto en estatus social y económico como en el comportamiento frente a las doctrinas de la Iglesia. El capítulo 7 proporciona el contexto social en el que se escribieron los testamentos (p. 445-515), ya que en él se estudian tanto los nombres propios de los testadores, como la lengua que utilizan para entenderse con el escribano y con el confesor, siempre presentes en el acto. Este capítulo proporciona una magnífica ventana a través de la cual vemos el momento del dictado de los testamentos puertas adentro: la función del sacerdote, el lugar de la muerte, la confesión y penitencia, el papel del escribano y presencia, o en algunos casos ausencia, de los familiares del agonizante.

Igualmente en la tercera parte, la autora construye unas impactantes imágenes respecto a la muerte de los cristianos nuevos y viejos en la Granada del siglo XVI, esta vez a través de la imagen que se quiere dar de cara a la sociedad. Se trata de una detallada descripción de los rituales de la preparación del cadáver, el cortejo fúnebre y los lugares de la sepultura (en el capítulo 8, pp. 533-642), de las fórmulas piadosas y demandas de misas en el capítulo 9 (pp. 643-754) hasta, finalmente, la disposición y realización de legados, limosnas y otras mandas que claramente van en la dirección de una búsqueda de la salvación a través de las obras piadosas (pp. 755-913).

Una breve introducción (pp. 15-21), una reflexión final (pp. 915-8), un apéndice documental en el que se editan 18 testamentos (pp. 919-1011) y una muy amplia bibliografía completan la estructura general de la obra.

Dentro de la primera parte, en el capítulo 1, la autora ha situado un extensísimo estado de la cuestión titulado «La vida religiosa de los moriscos granadinos, ¿sólo una historia de criptoislamismo?» (pp. 25-122). Si bien para aquellos que se dedican al estudio de la minoría este estado de la cuestión podría ser demasiado amplio, para los que nos dedicamos a otras épocas de la historia de Granada este capítulo es enormemente ilustrativo y didáctico, puesto que proporciona una excelente introducción al tema morisco con un

alto nivel de discusión teórica y metodológica. La autora pasa revista a la investigación sobre esta minoría a través del análisis de las crónicas sobre la Guerra de Granada, la historiografía apologética que quiso justificar la expulsión de los moriscos, la historiografía de los siglos XIX y XX, hasta finalmente la revisión metodológica planteada por autores como Louis Cardailiac, Miquel de Epalza, Bernard Vincent y Antonio Domínguez Ortiz, Francisco Márquez Villanueva y Mercedes García-Arenal. Creo, sin embargo, que este estado de la cuestión habría constituido una magnífica introducción general que juzgo muy necesaria y que debía ser independiente de la primera parte.

Las fuentes que tradicionalmente se han utilizado para trazar la historia de los moriscos han planteado bastantes problemas metodológicos, ya que reflejan una realidad parcial. Si los textos aljamiados enfatizan de manera muy notoria aquellos aspectos más árabo-islámicos de la comunidad morisca, los procesos inquisitoriales muestran la rebeldía y la cara más «disidente» de los moriscos frente a la nueva religión que se les quiere imponer. Frente a estos «testimonios de la disidencia», tal y como indica la autora, los protocolos notariales, serían más bien «testimonios del consenso», es decir, aquellos que muestran sobre todo a los individuos que «aceptaron las normas y mecanismos dispuestos en la sociedad castellana para gobernar a sus integrantes; aquellos que quisieron entrar en el juego social siguiendo las reglas del mismo» (p. 119). Por tanto, es obvio que esta obra ofrece también una visión sesgada del problema morisco, pero al menos, como dice García Pedraza, aporta la otra posibilidad menos conocida, la de aquellos que intentaron adaptarse.

Una de las aportaciones más importantes de esta obra es precisamente la descripción de esta adaptación paulatina de la comunidad morisca a su nueva situación. En los primeros decenios del siglo XVI, los moriscos entendían el testamento únicamente como una forma de organizar la distribución del patrimonio familiar, pero poco a poco el mensaje ideológico de la Iglesia se fue interiorizando, incorporándose la firma de este documento a los ritos de la preparación de la buena muerte que llevaba a la salvación del alma dentro de los parámetros cristianos. La adaptación se hizo también a través de la adopción de las formas exteriores, en algunos casos por imposición de la Iglesia, como es la necesidad de buscar sepultura únicamente dentro del templo. Cambiaron también las formas del cortejo fúnebre al estilo cristiano, mucho más aparatoso, y crecían, a lo largo del siglo, las peticiones de misas por parte de los moriscos, muy significativamente y cada vez con más frecuencia dedicadas a la Trinidad y a las ánimas del Purgatorio. Unida a esta adopción de los ritos externos, se percibe la integración de los moriscos en la cultura granadina del siglo XVI a través de su cada vez mejor conocimiento de la lengua castellana, el desempeño de actividades económicas útiles en la sociedad, la formalización de la propia vida de manera legalmente válida para la sociedad cristiana, e incluso, la identifi-

cación con la figura de san Juan de Dios, tan presente en la vida cotidiana granadina de la época. Finalmente, los moriscos adoptan las formas de organización social más características de la época como son las cofradías, inaugurando una propia como fue el hospital y la cofradía de la Resurrección.

Este trabajo de Amalia García Pedraza no es únicamente una aportación importante para el estudio de la vida religiosa de la minoría morisca, sino también una obra imprescindible para la historia moderna española.

A. ZOMEÑO

GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, *Evolución histórica y poblamiento del territorio onubense durante la época andalusí (siglos VIII-XIII)*, Huelva: Universidad de Huelva, 2003, 318 pp.

Se ha dicho que posiblemente no haya ninguna otra región del mundo islámico cuya historia sea tan bien conocida como la de al-Andalus. Sin entrar ahora en las implicaciones que tiene esta afirmación, lo cierto es que la abundancia de esfuerzos dedicados al conocimiento de la historia andalusí está estrechamente relacionada con la proliferación de lo que podemos llamar «historias locales», las dedicadas a localidades, comarcas o regiones de lo que hoy constituye España, y centradas total o parcialmente en investigar sobre su pasado musulmán. Esta proliferación tiene causas concretas, entre las que ocupa un lugar destacado la demanda por parte de organismos oficiales (autonómicos, regionales, provinciales, municipales) de textos más o menos académicos enfocados a la recuperación del pasado histórico.

Los autores de estos estudios, tan abundantes que no voy a intentar ni siquiera nombrar los más importantes, tienen distintas procedencias. Los hay que poseen formación de historiadores o arqueólogos, los hay arabistas, los hay que son eruditos locales. Estas distintas procedencias no predeterminan ni la calidad ni la validez de los resultados obtenidos. Salvo contadas excepciones, todas las historias locales constituyen aportaciones de interés, aunque sólo sea por el esfuerzo de identificación y compilación de datos, y ello al margen de que puedan servir para transmitir noticias equivocadas o interpretaciones erróneas.

Pero si hubiera que perfilar los requisitos que debe reunir una historia local para pasar del ámbito del mero interés al de una aportación sobresaliente, señalaría los siguientes: presentación detallada y crítica de las fuentes de información disponibles, tanto literarias como otras; evaluación también detallada y crítica de los estudios previos existentes; exposición pormenorizada de los aspectos que se ha propuesto estudiar el autor; análisis de los datos reunidos, imbricando necesariamente ese análisis en el marco de las interpretaciones vigentes sobre la historia de al-Andalus.

Todos estos requisitos se cumplen con creces en la obra objeto de reseña, añadiéndose a ellos un extenso y cuidado apéndice documental. A. García Sanjuán ya había dedicado otra excelente monografía (*La Huelva islámica, una ciudad del Occidente de al-Andalus (siglos VIII-XIII)*, Sevilla, 2002), amén de estudios parciales, a la recuperación del pasado islámico del territorio onubense. Sus trabajos serán a partir de ahora obra de referencia indispensable para acceder a su comprensión. Quiero destacar en especial el interés que tienen los datos sobre el s. III/IX para apoyar y complementar, pero también corregir en algunos aspectos, las tesis al uso sobre la crisis del emirato. En este sentido, hay que señalar otra excelente monografía dedicada a ese período en otra zona andalusí, la cora de Jaén (Salvatierra Cuenca, V., *La crisis del emirato omeya en el alto Guadalquivir. Precisiones sobre la geografía de la rebelión muladí*, Jaén, 2001), que constituye también una valiosa aportación para conocer mejor el entramado político, social y económico que propició el estallido de la *fitna*.

Como he leído este libro con detenimiento, hay algunos aspectos que me gustaría comentar, pues toda obra bien hecha y bien argumentada (y ésta lo es) suscita inevitablemente preguntas y reflexiones.

Señala García Sanjuán que en época del emir al-Munḍir el gobernador de Niebla era un sobrino del célebre visir y general Hāšim b. ‘Abd al-‘Azīz (p. 71). Más adelante (p. 75) se narra el comienzo de la *fitna* en la cora de Niebla: un árabe, Ibn ‘Amrūn, se hace con el poder con el apoyo de los muladíes, expulsando al gobernador local, ‘Amr b. Sa‘īd al-Qurašī. Se envía entonces desde Córdoba a ‘Uṭmān b. ‘Abd al-Gāfir para apaciguar a Ibn ‘Amrūn. En la traducción del texto de Ibn Ḥayyān de donde proceden estas noticias (recogido en la p. 198), se especifica que ese Ibn ‘Abd al-Gāfir pertenecía a los Banū Jālid. Pues bien, este dato es relevante, ya que ello indica que pertenecía a la misma familia que Hāšim b. ‘Abd al-‘Azīz (v. M. Fierro, «Los *mawālī* de ‘Abd al-Raḥmān I», *Al-Qanṭara* XX (1999), 65-98, núm. 23) y que tal vez se trate del mismo personaje que había sido gobernador de Niebla en época de al-Munḍir, lo cual explicaría que fuese enviado a la ciudad con objeto de apaciguar a gentes con las que habría tenido trato previamente y sobre las que había ejercido autoridad. En este sentido, tampoco son casuales los siguientes datos: que la noticia referente al primer cadí de Niebla mencionado por las fuentes provenga de Aslam b. ‘Abd al-‘Azīz (p. 147), hermano de Hāšim, y que éste contratase a un iliipense, Yābir b. Gayṭ, para educar a sus hijos (pp. 151-2).

En su discusión sobre el peso del factor étnico en la *fitna* (que suscribo en general), indica Sanjuán como un elemento que lo revela el prestigio otorgado a la ascendencia árabe y el afán por disimular u ocultar el origen indígena. Y afirma: «Esta actitud queda claramente de manifiesto en el caso del célebre polígrafo cordobés Ibn Ḥazm, quien... pretendía ser de origen persa..., procediendo, en realidad, de un oscuro linaje cristiano procedente de Niebla». Pero Ibn Ḥazm **no** se da un origen árabe, de manera que su caso

no sirve realmente para apoyar el argumento de García Sanjuán. La pregunta es por qué Ibn Ḥazm se pretendió persa y no árabe, si lo que quería era aumentar su prestigio. Parece que lo que quería era hacerse pasar por descendiente de un *mawlā* omeya, con lazos de clientela establecidos con la dinastía en Oriente (no en al-Andalus), lo cual debe ponerse en relación con el complejo asunto del papel reservado a los *mawālī* omeyas en la corte califal.

Al discutir el origen no árabe de los bakrīes del s. III/IX (p. 88), se señala que Zadlaf, abuelo del rebelde Yaḥyā b. Bakr b. Zadlaf, era *‘aḡamī* (lo cual no hace de él necesariamente un indígena de la Península Ibérica) y cliente (*mawlā*) (no necesariamente liberto, pues en esa época puede tratarse aún de clientela por conversión) de un árabe llamado Bakr b. Naḡād «al-Awwarī» (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis*, ed. Antuña, 16). Esta *nisba* debe ser corregida por «al-Awdī», *nisba* yemení (rama de los Maḡhiḡ). Y ello quiere decir que ese árabe, el patrono de los bakrīes del s. III/IX, pertenecía a la misma tribu que el onubense Abū Muḏar Muḡammad b. Ibrāhīm b. Muzayn (m. 183/799), quien también lleva la *nisba* al-Awdī (Marín, «Nómina», núm. 1106), perteneciente a una familia de la que descienden los reyes de taifas de Silves en el s. v/XI.

Destaca García Sanjuán el hecho de que los bakrīes onubenses, que se convertirían en reyes de taifas, hacen su aparición en el entorno de Almanzor, llegando a desempeñar puestos elevados dentro de la administración central (p. 89). Dos miembros de esa familia «participaron como testigos en la redacción del documento, emitido durante el mes de *ṣafar* de 387 H. (...997), por el que el inoperante califa Hišām II al-Mu‘ayyad cedió el poder a Almanzor... lo que refuerza la impresión del estrecho vínculo que unía a este último con los bakrīes». Creo que es preciso señalar a este respecto la común pertenencia de Almanzor y los ‘āmirīes (pertenecientes a la tribu de Ma‘āfir) y los bakrīes a los árabes yemeníes (Qaḡṭān). El nombramiento de Almanzor como cadí de Sevilla y Niebla (zonas bien conocidas por los asentamientos de árabes yemeníes) no debió ser ajeno a este hecho.

Sobre el poeta Abū ‘Āmir al-Aṣīlī (p. 94), descendiente de un jurista que estuvo muy cercano a Almanzor, puede consultarse T. Garulo, «La vida y la obra de Abū ‘Āmir ibn al-Aṣīlī, poeta itinerante del último tercio del siglo v/XI», *Al-Qanṭara* XVI (1995), 59-82.

El poema de al-Munfatil en el que se acusa al señor de Niebla de que «se alimenta de lo repugnante y se le cae el pelo, cual perro sarnoso por comer sangre» (p. 94) tal vez podría entenderse como una referencia a que los animales que consumía no habían sido sacrificados de acuerdo con el rito islámico.

Como ya he dicho, valgan estos comentarios como prueba del interés con el que he leído este libro del que sacarán indudable provecho los investigadores sobre la historia de al-Andalus.

MARIBEL FIERRO

GÓMEZ ARANDA, Mariano, *Sefarad científica. Ibn Ezra, Maimónides, Zacuto. La visión judía de la ciencia en la Edad Media*, Madrid: Nivola Ediciones, 2003, 157 pp., Colección Novatores, 13.

JULAR, Cristina, *Sabios cristianos medievales. Isidoro, Alfonso X, Llull. Nombrar, ordenar, predicar*. Madrid: Nivola Ediciones, 2003, 157 pp., Colección Novatores, 15.

DE LA PUENTE, Cristina, *Médicos de al-Andalus. Avenzoar, Averroes, Ibn al-Jatib. Perfumes, ungüentos, jarabes*. Madrid: Nivola Ediciones, 2003, 125 pp., Colección Novatores, 14.

Los tres libros reseñados pertenecen a una misma colección, la Colección Novatores que, con una intención de alta divulgación, presenta volúmenes centrados cada uno de ellos en torno a tres biografías de científicos españoles agrupados por tema científico y época con el fin de promover, a través de trayectorias vitales e intelectuales singulares, el interés y el conocimiento de la ciencia española por parte de no especialistas. La colección, a juzgar por estos tres volúmenes y otros que he leído, ha contado con una decidida dirección editorial que ha asegurado (además del interés y originalidad de la idea) la calidad de cada volumen, la homogeneidad en planteamiento y resolución, la riqueza de ilustraciones y la oportunidad de textos en apoyo.

Lo que llamamos, de manera poco apreciativa, la «divulgación científica» es una de las áreas más difíciles y menos valoradas de nuestro trabajo. Exige ser escrita por un buen especialista, que haya trabajado y reflexionado durante muchos años en un tema específico, lo haya pensado hasta asimilarlo y hacerlo suyo y sea capaz de verterlo en un lenguaje desprovisto de jerga académica convirtiendo lo complicado y abstruso en aparentemente sencillo sin restarle complejidad (al menos sólo en parte) ni falsearlo al reducirlo. Todo ello debe de estar bellamente escrito, de manera que sea placentero y atractivo para el lector a quien se le debe infundir, desde el principio de la lectura, la confianza en que va a entender cosas que le son muy ajenas y la convicción de que se adentra en una cuestión importante y apasionante. Además y como dificultad añadida, debe hacerse sin las muletas o los protectores, a los que estamos acostumbrados, de las notas al pie de página y sin ampararse bajo otra autoridad que la propia experiencia intelectual. Es, pues, la tarea más expuesta, pues en la obra de divulgación el científico deja oír su propia voz. Por lo tanto, la buena divulgación no abunda.

Estos tres libros son de excelente divulgación y cumplen ampliamente con lo enunciado. Si se leen, como recomiendo, los tres juntos, suponen una aportación de primera fila al conocimiento del mundo intelectual en la Edad Media peninsular y abren amplio campo de reflexión. Por lo pronto, una clara división en dos bloques: uno, el islámico al que intelectualmente pertenecen sin duda los sabios de Sefarad del libro de Gómez Aranda y los médicos de C. de la Puente, y dos, el cristiano. Un mundo, este último, que Jular nos

presenta a través de un obispo, un rey, un fraile misionero, en el que no parece haber cultivadores de las ciencias de la naturaleza. El ámbito medieval cristiano requiere, para cubrir sus necesidades de médicos, astrónomos y matemáticos, de sabios islámicos, sean judíos o musulmanes. Esto nos pone ante las dificultades básicas a las que se han enfrentado estos tres libros para incluirse en una colección que se basa sobre biografías de científicos. Dejando aparte el problema de llamar españoles a hombres medievales, se trata de la dificultad, por un lado, de hacer «biografía» en unos tiempos, los medievales, en que el individuo existe sólo en función del grupo al que pertenece. Como dice Jular en su introducción, se nos habla de hombres medievales y como tales hay que pensarlos. Los rasgos de su individualidad no son los que interesan a las fuentes contemporáneas sobre las que se deben basar estas biografías, ni los hitos vitales que se recogen corresponden a nuestras nociones modernas de construcción biográfica. Para decirlo de otra manera, las fuentes no nos cuentan lo que deseamos saber porque a ellos, hombres medievales, no era lo que les interesaba. De hecho, en los tres libros, el relato más completo y más rico corresponde a las figuras menos antiguas en el tiempo, Llull, Ibn al-Ja'ib, Zacuto, los tres, bajomedievales. La otra dificultad es la de «científico», puesto que nuestro concepto de ciencia parte de la Ilustración. Los hombres de los que estos libros hablan son sabios y son hombres de fe y definidos por su fe que, a través de ella, intentan definir la verdad del mundo y de la vida. Son «científicos» en cuanto hacen de la razón su instrumento metodológico y son sistematizadores o codificadores que creen en la posibilidad de organizar el saber en torno a un sistema coherente y total. El conflicto eminentemente medieval entre razón y fe subyace en los tres textos reseñados. A modo de ejemplo, las páginas, magistrales, que Gómez Aranda dedica a los intentos de Ibn Ezra de explicar la Biblia por métodos y conceptos científicos.

La ciencia, el conocimiento, al fin, del mundo natural, no es sino algo incluido en la filosofía y los científicos aquí presentados son, genéricamente, filósofos. El volumen más difícil es, precisamente, el dedicado al mundo cristiano, poco interesado en el mundo natural y en el empiricismo: Isidoro fue principalmente un compilador de los saberes previos a su tiempo, Alfonso X un rey que patrocinó el trasvase, por medio de la traducción, de los conocimientos científicos del mundo islámico al cristiano. Un rey que legisló y codificó en su afán por instaurar un orden político universal bajo su propia monarquía cristiana. Llull es el único que se nos presenta como un creador original, inventor de un modo de razonamiento, de una lógica que le sirvió para crear un sistema. Pero los tres sabios estuvieron alejados del cultivo de las ciencias de la naturaleza que constituye la base de la ciencia moderna, a la que sólo se acercan por su intento de racionalización sistemática y por su curiosidad intelectual omnicomprendiva. En mi opinión, es Llull el punto fuerte de este libro, no sólo por la riqueza y complejidad de la trayectoria vital e intelectual del personaje, que Jular ha sabido imbricar tan acertadamen-

te, sino porque la autora es capaz de presentarnos de manera comprensible su complicadísimo sistema lógico. Un alivio para aquellos que, como yo, habíamos intentado antes, en vano, comprender el *Arte*.

Los libros dedicados a sabios judíos y musulmanes se adecuan mejor a nuestro concepto de «ciencia»: son astrónomos y astrólogos, médicos, y por lo tanto, filósofos. Se trata también aquí de codificadores y sistematizadores, pero además practican una ciencia empírica. Ambos libros, los firmados por de la Puente y Gómez Aranda, están estrechamente entrelazados. De los seis personajes biografiados, cinco (Zacuto es la excepción) escriben en árabe y comparten la preocupación por integrar la ciencia heredada de la Antigüedad (lo que los árabes llamaban *ciencias de los antiguos* y que incluía la filosofía) en su propio sistema de pensamiento, pensamiento, como he dicho, definido por la fe. El viaje que esa *ciencia de los antiguos* hizo hasta la Europa cristiana queda perfectamente tratado en el libro de Gómez Aranda (y en el capítulo dedicado a Alfonso X por Jular). Las figuras y el pensamiento de dos verdaderos gigantes, Averroes y Maimónides, constituyen el eje respectivo de ambos libros y definen su evidente paralelismo. Resulta apasionante y especialmente atractiva para el lector contemporáneo, la idea de la medicina propuesta y practicada por los biografiados (medicina teórica y experimental), tal y como nos la presentan de la Puente y Gómez Aranda: medicina que tiene por objetivo primordial el buen conocimiento del cuerpo humano y su bienestar físico y psíquico. Medicina, pues, básicamente preventiva dentro de un concepto psicosomático. La medicina árabe está estrechamente unida a la farmacopea y a la botánica, a la dieta alimenticia y a las prácticas higiénicas dictadas y reguladas por prescripciones religiosas, judías y musulmanas que, a diferencia de las cristianas, conceden una importancia primordial al cuerpo dentro del sistema de creencia religioso, y por lo tanto a las nociones de pureza y contaminación. Las nociones de contagio, de castigo, de la enfermedad como algo previsible o pre-ordenado (y ahí se solapan astrología y medicina) abren campos de reflexión fascinantes. De la Puente en particular nos hace comprender la importancia y el inmenso poder, siempre sujeto a los peligrosos caprichos de la rueda de la fortuna, del médico de corte, así como (junto con Gómez Aranda) los mecanismos por los cuales progresa la medicina árabe medieval, a menudo condicionada por las enfermedades circunstanciales de los respectivos soberanos. Las plagas están también muy presentes y ambos libros recogen el impacto, en sabios judíos y musulmanes, de la Peste Negra de 1348.

Es mucho lo que estos libros aportan para el conocimiento de la ciencia y del pensamiento medieval, muchas las sugerencias y los caminos de investigación o de reflexión que abre su lectura conjunta, sobre todo, en mi opinión, en aquellos aspectos que tienen que ver con divergencias y convergencias entre mundos de pensamiento y creencia diferentes. La preocupación por determinados problemas y los modos de encarar su resolución en cualquiera de los ámbitos (judío, musulmán, cristiano) no se entiende

bien sin atender a los procesos sucedidos en los otros dos. El volumen de Gómez Aranda, que presenta personajes a caballo entre el mundo islámico y el cristiano, y el trasvase de ideas (a Oriente y a Occidente, incluida la empresa de América) que suponen las trayectorias vitales de sus biografiados, me parece especialmente enriquecedor. Vía de reflexión también es la que abre la evidente falta de cultivo de las ciencias de la naturaleza por parte de los cristianos, normalmente explicada por el olvido en que cayeron en la Alta Edad Media precisamente aquellas *ciencias de los antiguos* que los árabes cultivaron. Quizá haya que relacionarla también con el dominio de la Iglesia sobre todo ámbito de especulación intelectual o con el hecho de que el cuerpo y lo corporal son enfrentados de manera diferente en el cristianismo que en el judaísmo o el islam, según nos muestran los autores reseñados.

De lo mucho que invita a pensar la lectura de estos libros, a mí me interesa, por ejemplo, lo que deja entrever de cuáles son los mecanismos por los que, en sociedades fuertemente jerarquizadas en las que el hombre se define por su pertenencia a una comunidad, un grupo o un linaje, se construye una individualidad. Todos los biografiados son varones, libres, hijos únicos o privilegiados en su red familiar por su educación, de clases relativamente acomodadas. El viaje o el exilio constituyen, en la mayoría de ellos, parte intrínseca de su trayectoria vital, de su construcción intelectual. Una cierta tendencia a la ascesis, incluso en personajes cercanos a la corte y al poder, se manifiesta también en varios de ellos. La conversión religiosa, no tanto a otra religión, como puede haber sido el caso de Maimónides, como a una forma más elevada de espiritualidad, o una crisis espiritual que suponga la ruptura con el mundo propio, como es el caso de Llull, es asimismo un ingrediente de importancia. El exilio, el viaje, la conversión, la ascesis, son a la vez hitos de ruptura con el mundo y búsqueda o encuentro con un yo más libre y solitario que parece estar en la base de no pocas trayectorias intelectuales de enormes dimensiones.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

PASCUAL, JEAN-PAUL (dir.), *Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen/Poverty and Wealth in the Muslim Mediterranean World*, París: Maisonneuve et Larose/European Science Foundation, 2003, 308 pp.

El tema de la pobreza en el mundo islámico medieval ha suscitado un inusitado interés entre la comunidad científica en los últimos años. Las escasas monografías publicadas a este respecto son fruto del esfuerzo desplegado por arrojar luz sobre una cuestión que se había visto relegada a un segundo plano en pro del estudio de las capas más aventajadas de la sociedad. La

obra colectiva objeto de esta recensión es un buen exponente de este fenómeno, pues contribuye a llenar la laguna aún existente en la producción bibliográfica actual en relación con el tema en cuestión. La antítesis pobreza/riqueza aporta interesantes elementos de valor que enriquecen el marco general de este trabajo y afianzan su contenido. El eje geográfico-temporal del libro se corresponde básicamente con el Islam mediterráneo en los periodos previos al siglo XX. La mayor parte de las contribuciones recogidas en este volumen se centran en época otomana y se fundamentan en la explotación de documentos extraídos de los archivos centrales de Estambul o de los tribunales locales existentes en diferentes provincias del Imperio. Los escasos trabajos referidos a otros contextos y sustentados en fuentes narrativas o arqueológicas refuerzan o contrastan la información proporcionada por los anteriores. En total, la obra consta de diecisiete artículos, distribuidos temáticamente en cuatro secciones. De todos ellos doy, a continuación, debida cuenta.

En la primera sección, bajo la rúbrica «Pauvreté et richesse: normes et représentations», se insertan cuatro contribuciones: la primera de ellas, compuesta por E. Chaumont, aborda el tratamiento que otorgan el Corán y las ciencias religiosas islámicas a los conceptos de riqueza y pobreza. Es bien sabido que el texto coránico incita a los actos de caridad, asociándolos a los valores de arrepentimiento y perdón. Al igual que el Islam, también el Cristianismo ubicaba la pobreza en el terreno de lo sagrado, como se refleja en el artículo de G. Audisio. En éste el autor se interroga sobre el ideal de pobreza imperante en la Europa cristiana medieval. Basa su estudio en un movimiento religioso, fundado en el siglo XIII por un francés llamado Vaudès (o Valdès), que identifica la pobreza con la virtud evangélica para alcanzar la salvación. Por su parte, I. Tamdoğan-Abel mide el considerable peso de la reputación en la sociedad otomana del siglo XVIII, en la que la mayor parte de los contratos y transacciones se hacía de forma oral. En este sentido, examina el papel desempeñado por la reputación en materia de justicia y su impacto en la organización de las relaciones sociales en la ciudad de Adana. Por último, el trabajo de A. Hénia analiza el complejo sistema de representaciones sociales vigente en el Túnez otomano de los siglos XVIII y XIX, según el cual, mientras los ricos reafirmaban su pertenencia a la ciudad, los extranjeros eran asimilados a los pobres.

La segunda parte, consagrada a «Riches, pauvres: des parcours individuels», cuenta con cinco artículos: el de M. Yazbak pone de relieve cómo la institución del *waqf* público (*jayrī*), aunque estaba destinada a promover el bienestar general de la comunidad musulmana, sólo contribuyó a reforzar la posición socio-económica de un reducido número de individuos del Nablus otomano de la segunda mitad del siglo XVII. Las propiedades inmobiliarias en el ámbito rural eran objeto de fundaciones pías, cuyos ingresos beneficiaban a las elites urbanas a costa del empobrecimiento del campesinado. En segundo lugar, S. Faroqhi centra su estudio en la vida opulenta de un miem-

bro de la naciente burguesía otomana de la ciudad de Bursa en el siglo XVIII. Reconstruye el ambiente social en el que este individuo, artesano de profesión, se desarrolló durante el desempeño de su oficio, indicando las estrategias que le permitieron adquirir y, posteriormente, preservar su fortuna personal. Sin embargo, en otras ocasiones, la riqueza individual era muy precaria. Así se pone de manifiesto en la contribución de B. Marino relativa a uno de los procedimientos mediante los cuales se alimentaba el erario público en el Damasco otomano de los siglos XVIII y XIX. Se trataba de la confiscación de los bienes personales de individuos próximos al poder, práctica habitual a fin de que los llamados «agentes del Estado» contribuyesen a los gastos públicos con su propio peculio. En cuarto lugar, el trabajo de D. Rizk Khoury aborda la dinámica de las relaciones establecidas entre los distintos linajes de una familia del Mosul otomano de los siglos XVIII y XIX en lo que respecta a la gestión de los bienes que poseían en común. De este modo, es posible llegar a conocer la habilidad de los cabezas de familia a la hora de reunir y expandir la riqueza familiar, así como su capacidad de mantener la integridad del patrimonio acumulado. Finalmente, F. Georgeon expone las repercusiones socio-económicas derivadas de la Primera Guerra Mundial en el seno de la sociedad otomana. En este sentido, examina la trayectoria individual de un alto funcionario de Estambul, cuyo tren de vida se vio seriamente amenazado por las circunstancias. Detrás de esta experiencia personal se halla la historia de una categoría social: el empobrecimiento y debilitamiento de las elites burócratas otomanas tras la guerra.

La tercera sección contiene otras cinco contribuciones, aglutinadas bajo el epígrafe «Clivages socio-économiques et culture matérielle». Por una parte, R.-P. Gayraud ofrece una interesante aproximación social a partir de los indicios aportados por la arqueología en el Egipto medieval. Los restos hallados en excavaciones relativas al hábitat no sólo nos instruyen sobre la existencia de diferencias sociales, sino también sobre fluctuaciones económicas y períodos de prosperidad o recesión. Por otra parte, el trabajo de M. Marín permite conocer las actitudes sociales adoptadas hacia la comida, así como los hábitos alimenticios en el Mediterráneo musulmán medieval. La forma de alimentarse, junto con las diferentes cualidades de determinados productos, funcionan a modo de indicadores de posición social, dado que el acceso a los bienes de consumo estaba limitado por las posibilidades económicas de cada individuo. A su vez, G. Veinstein aborda en qué medida la desigualdad social entre pobres y ricos constituía un instrumento en manos de la autoridad política otomana. Los pobres, al hacerlos objeto de su caridad, ofrecían al sultán la ocasión de obtener la salvación como musulmán y de ejercer la justicia como soberano. Éste también podía disponer de las riquezas de sus súbditos, pues, según el sistema de solidaridad, los capitales privados debían hallarse al servicio de los intereses públicos. Los dos últimos artículos recogidos en esta sección tienen como objetivo la ciudad de Damasco en época otomana: A.-K. Rafeq efectúa un estudio socio-económico

y político de los pobres damascenos, trazando una visión general de las causas de pobreza, la reacción de los afectados ante su situación de indigencia y el importante papel desempeñado por la iniciativa individual e institucional a la hora de mitigar las penalidades de los más desfavorecidos. Por su parte, C. Establet y J.-P. Pascual limitan su investigación a la sociedad damascena de comienzos del siglo XVIII. Calculan la extensión de la pobreza y la riqueza entre la población, comparando los bienes patrimoniales contenidos en actas de sucesión. La desigual distribución de la riqueza se revela como un signo de diferenciación social.

En la última parte del libro, dedicada a «Gérer la pauvreté, gérer les pauvres», se incluyen tres trabajos concernientes a los servicios prestados por dos instituciones otomanas de beneficencia: *'imāret* y hospitales. Los primeros fueron concebidos en su origen con la finalidad de proporcionar sustento a los indigentes. Sin embargo, A. Singer y F. Bilici demuestran en sendos artículos que, con el transcurso del tiempo, este tipo de establecimientos ya no formaría parte de una política social destinada a combatir la pobreza. La existencia de corrupción en la distribución de la asistencia hizo que se beneficiasen de ella individuos privilegiados, muchos de ellos funcionarios del Estado. Asimismo, los burócratas resultaban beneficiados por otro tipo de fundaciones. Así se infiere del estudio que M. Anastasiadou consagra a la función desempeñada por el servicio hospitalario en la ciudad de Salónica en el siglo XIX. Este dispositivo no buscaba tanto dispensar asistencia médica como asegurar un techo a individuos desamparados. Como se puede observar, el Estado otomano promovía una cierta protección hacia sus más estrechos colaboradores.

Las diferentes contribuciones recogidas en esta obra permiten perfilar con cierta nitidez las relaciones entre individuo y sociedad a partir de los diferentes estados de pobreza y riqueza registrados en el área mediterránea. El resultado es un volumen variado e interesante, que supone una nueva aportación al campo de la historia socio-económica del mundo islámico, especialmente en lo que se refiere al período correspondiente a la dominación otomana. Asimismo, pone a disposición de otros investigadores un importante caudal de información, que constituye la base para el desarrollo futuro de algunas cuestiones.

ANA MARÍA CARBALLEIRA

RAMÍREZ DEL RÍO, José, *La orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la Península Ibérica*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002, 277 pp.

Ce livre est issu de la thèse de philologie arabe de José Ramírez del Río, soutenue en 2001 à l'Université de Séville, sous la tutelle de Fátima Roldán Castro. Depuis, l'auteur s'est affirmé en tant que spécialiste des textes rela-

tifs à la *Ġāhiliyya* et aux «Jours des Arabes» (*ayyām al-‘arab*), geste des héros d’avant l’islam à laquelle s’essayèrent les meilleures plumes de l’ère omeyyade et abbasside.

Son objectif ici est à la fois ambitieux et alléchant. Il s’agit de suivre la pénétration de cette littérature en al-Andalus et de comprendre quelle «image culturelle de la *Ġāhiliyya*» s’est formée dans la Péninsule ibérique (p. 20). C’est dire que l’étude «statique et philologique» sur la circulation et la transmission des textes (chapitre III) —inspirée par Maḥmūd ‘Alī Makkī, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana*, Madrid, 1968— doit déboucher sur une histoire de la réception (ch. IV et V). L’auteur postule, en effet, que malgré l’importation massive des références orientales, al-Andalus se crée son propre «héros arabe» (ch. IV), nourri par les ambitions politiques des Omeyyades et de leurs successeurs, mais aussi par les aspirations d’une société qui s’«orientalise» en s’identifiant progressivement au modèle arabe. Puissants vecteurs des «mythes de l’arabité», les textes poétiques et littéraires concernant les Arabes des origines alimentent —dès le VIII^e siècle selon l’auteur— la propagande politique (ch. VI): «les groupes qui se sont succédés dans la domination d’al-Andalus ont parfois recherché dans les traditions arabes un modèle de justification de leur pouvoir» (p. 21). Utilisés comme miroirs des princes, les récits des *ayyām al-‘arab* connaissent une immense fortune de cour et irriguent la littérature. Les détenteurs du pouvoir y vont puiser les archétypes qui les rattachent à la lignée des Arabes d’autrefois, quintessence de bravoure et de qualités morales.

Venons-en au détail. L’ouvrage part des déserts d’Arabie, et commence par ébaucher un tableau rapide des «structures tribales» préislamiques. Le retour sur la notion de tribu et sur ses «institutions» est bien sûr nécessaire. Pourtant, ce chapitre d’éclairage général (ch. II) ne fait qu’égarer le lecteur par sa confusion. Faisant vaguement référence aux travaux ethnologiques de B. Malinowski et de M. Mauss, l’auteur commence par affirmer, sans autre explication, que «les traits que présente la tribu arabe sont réellement primitifs», puis que le *potlatch* «pourrait être l’institution qui fournit à la tribu arabe son origine» (p. 29-30). Doit-on être seul juge de la pertinence de ces déclarations abruptes? Ailleurs, l’auteur attribue l’abondance des *ayyām al-‘arab* au «surpeuplement de la Péninsule arabique» préislamique. Trop d’hommes pour un espace où les ressources sont rares: cela expliquerait (p. 28) les luttes endémiques des tribus entre elles pour l’appropriation des moyens de subsistance, la pratique de l’enterrement des nouveaux-nés —condamnée par le Coran— et même l’expansion de l’Islam, puisant dans un réservoir humain dont on ignorait l’importance! Ces propositions frappent par leur déterminisme.

Les pages finales, consacrées à «la description des Arabes comme peuple», nous livrent un texte magnifique, tiré du *Iqd al-farid* d’Ibn ‘Abd Rabbihī, où il est question d’une ambassade d’al-Nu‘mān auprès du

roi de Perse. Le roi y décline un inventaire des vertus qui sont l'apanage des Arabes. On prend un plaisir extrême à lire ce texte, qui offre un aperçu condensé de l'idéalisation dont sont l'objet les Arabes d'autrefois dans la Bagdad du IX^e siècle. Pourquoi l'auteur nous jette-t-il en pâture cette pièce de choix sans plus d'apprêts? On retrouve ici un trait général de l'ouvrage: le texte se passe de commentaire, il est censé parler de lui-même, de sorte que l'on a l'impression qu'il ne sert que de vignette illustrative.

Il est ensuite question (ch. III) des œuvres relatives à la *Ġāhiliyya* en al-Andalus. On y trouve un recensement des écrits orientaux connus dans la Péninsule, recensement finalement sans grande surprise et qui aurait pu être abrégé. En effet, pourquoi s'attarder autant sur l'Orient (28 p.) alors que le lecteur peut se reporter aux études citées dans la bibliographie? Pourquoi nous dresser à trois reprises la liste des ouvrages et auteurs andalous traitant de la *Ġāhiliyya* (dans les 2^e, 5^e et 6^e sous-parties) et reprendre dans les biographies d'hommes de lettres des écrivains déjà largement présentés auparavant? Pourquoi trouve-t-on à deux reprises le même récit sur la diffusion du *Kitāb al-aġānī* en al-Andalus (p. 47 et 73)?

On arrive donc un peu fourbu à la page 73, qui ouvre sur le cœur du sujet: les *ayyām al-'arab* en al-Andalus. On apprend alors à quel point le désir d'émulation avec l'Orient suscite, au tournant des IX^e et X^e siècle, un courant d'étude et d'imitation des chefs d'œuvres orientaux. José Ramírez del Río entre alors dans le détail des transmetteurs, des maîtres et des auteurs qui mettent en place la version *andalusí* de la *Ġāhiliyya*. Cette histoire des réseaux est bien sûr intéressante, mais on aurait aimé avoir plus de précision sur cette vision *andalusí* de l'Arabie préislamique. En quoi réside la spécificité d'al-Andalus? L'auteur analyse le choix opéré par Ibn 'Abd Rabbihi au sein du *'Uyūn al-aġbār* d'Ibn Qutayba et constate que les *ayyām al-'arab* sont individualisés dans un chapitre à part au lieu d'être disséminés (p. 76). Ailleurs, il constate après Rafael Pinilla qu'un processus d'idéalisation de l'Arabie préislamique aboutit à édifier une version «morale» qui élimine les passages «scabreux» (p. 80). Alors qu'on mord déjà à l'hameçon, l'auteur ne prend pas le temps d'aller plus loin, de creuser davantage un filon pourtant prometteur. Pure supposition: ne pouvait-on pas choisir le *'Iqd al-farīd* en exemple et déterminer, à l'aide d'une critique textuelle précise, l'inflexion donnée aux sources de départ et le choix opéré dans la compilation?

Dans le chapitre suivant (ch. IV), il est question de l'image du héros arabe en al-Andalus. Établissant une typologie des traits moraux puis des attributs matériels qui distinguent le héros, José Ramírez del Río ne s'appuie désormais que sur des textes andalous. Ce choix paraît contestable tant que l'on ignore ce qui distingue en Occident le «paradigme *ġāhili*» de sa version orientale. On peut certes étudier la figure du héros «dans» la littérature andalouse, mais a-t-on le droit de parler d'une «vi-

sion» andalouse du héros? L'auteur semble finalement répondre par la négative en écrivant que la référence à l'archétype oriental a «empêché la formation d'un imaginaire héroïque proprement *andalusí*» (p. 109). On pourrait bien sûr discuter longuement cette affirmation, en se demandant si le processus littéraire et social de l'héroïsation n'a pas donné lieu à la naissance en al-Andalus d'autres «héros» que les figures sélectionnées par José Ramírez del Río au sein de la *Ġāhiliyya*. Son choix porte en effet uniquement sur la personne du *sayyid*, qu'il définit comme «le héros d'une communauté, la tribu arabe, tant sur le champ de bataille que dans la vie quotidienne» (p. 22-23). La question des qualités morales –déjà exposée dans le récit de l'ambassade d'al-Nu'mān– est traitée en trois pages trop allusives et fait place aux attributs matériels (8 p.) du héros, puis à l'évocation anthologique de dix-huit figures de la *Ġāhiliyya*. Le «paradigme féminin *ġāhili*», jamais pris en compte jusque-là, est intégré au chapitre V, qui semble plus une concession aux études féminines qu'une véritable étape dans la réflexion.

La dernière partie, en revanche, apporte des idées intéressantes sur l'usage du modèle préislamique dans l'idéologie identitaire arabe, qui prévaut parmi les élites gouvernantes d'al-Andalus. L'idéal *ġāhili* aurait occupé un rôle important dans la légitimation du pouvoir, abreuvant le «discours arabe» à deux grandes périodes de l'histoire andalouse: avant l'avènement du califat et après son effacement, sous les Amirides puis dans les royaumes de Taïfas. Selon notre auteur, «le référent utilisé pour caractériser le gouverneur d'al-Andalus sera celui du chef tribal de l'Arabie préislamique» (p. 191). Sous les premiers émirs, notamment avec 'Abd al-Rahmān al-Dāhīl, la nostalgie de l'Orient s'alimente aux sources de la *Ġāhiliyya*. L'émir serait donc décrit sous les traits du *sayyid* ou du *malik* préislamique. On ne comprend pas assez si ce discours traduit une réalité sociale et politique, d'une part, et s'il s'élabore vraiment au VIII^e siècle. Reprenant les remarques de Pierre Guichard à propos de *L'idéologie omeyyade* de Gabriel Martinez Gros, l'auteur estime que ce «discours arabe» des origines renvoie aux structures de la société contemporaine. Il ne relèverait donc pas d'une construction idéologique tardive commanditée par le califat omeyyade pour asseoir sa légitimité (pp. 190-191). Les exemples qu'il cite appartiennent pourtant à la littérature de cour, souvent compilée dans des chroniques tardives, et dont les références deviennent de plus en plus stéréotypées et érudites (p. 192). La comparaison entre l'émir et les *sādāt* de la *Ġāhiliyya* rend-elle compte de la société andalouse du VIII^e siècle? Relève-t-elle d'un exercice de style destiné à exalter l'arabité des gouvernants? Est-elle le fruit d'une réécriture tardive? Le livre ne tranche pas le débat.

L'idéologie califale supposerait en tout cas une rupture totale avec le modèle *ġāhili*. La poésie califale écarte les références héroïques et investit le calife d'une mission religieuse, voire mystique. Il est l'imam qui éclaire le

chemin des croyants et doit réunir l'Orient et l'Occident sous sa domination (p. 202). Le retour au modèle *ġāhili* serait ouvert par les usurpateurs Amirides, qui s'emparent de l'ancien discours omeyyade tout en laissant de côté les thèmes califaux (p. 203-207). Les royaumes de Taïfas mènent à leur apogée cette exploitation politique de la geste arabe. José Ramírez del Río complète les études de D. Wasserstein et de F. Clément en apportant un complément d'éclairage sur le discours politique de l'époque. Il souligne la prolifération de l'usage de la *ġāhiliyya* dans la propagande des souverains et dans les œuvres qu'ils commanditent. La «clef tribale» (p. 214) rattache les dynasties locales aux plus purs exemples de l'arabité par le biais de généalogies réinventées (pp. 217-220). L'exemple le plus connu de cette quête des origines concerne évidemment les Abbadides de Séville, qui trouvent chez leurs ancêtres, les Lahmides de Hīra, le fondement de leurs prétentions à gouverner la péninsule.

Malgré l'intérêt des hypothèses de départ, le déroulement de la démonstration ne parvient pas à convaincre totalement le lecteur. En effet, les prémices initiales ne trouvent pas toujours de résolution et, en refermant l'ouvrage, on peine à dire quelle fut cette spécificité andalouse que l'auteur nous fait miroiter. Lorsqu'en dernier lieu il déclare vouloir «nouer les fils des différents chapitres de la façon la plus ordonnée et la plus brève possible» (p. 229), il met en lumière ce qui constitue, pour nous, le principal défaut de cet ouvrage. La réflexion s'y déroule en effet de manière confuse et n'aboutit à aucune conclusion ferme. La notion fondamentale de «héros» n'y est pas définie, ce qui entraîne une certaine hésitation: pourquoi l'auteur se limite-t-il à la figure du *sayyid* parmi les figures de la *ġāhiliyya*? Pourquoi cantonne-t-il «l'imaginaire héroïque» (p. 109) aux personnages qu'il a sélectionnés? Pourquoi exclut-il les héros à cheval entre la *ġāhiliyya* et les premiers temps de l'Islam et admet-t-il dans sa galerie –dans un chapitre (ch. V) qui n'apporte d'ailleurs rien au propos initial– les figures féminines? Heureusement, arrivé aux trois quarts du volume, l'analyse devient plus dynamique et rend compte des usages idéologiques de l'idéal préislamique. La réflexion se fait plus suggestive, bien qu'elle ne soit pas toujours suffisamment étayée. Il y a en tout cas matière à poursuivre une discussion et une recherche sur ce thème passionnant.

Le lecteur intéressé pourra d'ailleurs aussi profiter des nombreux textes que José Ramírez del Río traduit avec soin. Sans doute regrettera-t-il l'absence d'index, qui aurait facilité la navigation au sein de l'œuvre. Ce défaut s'ajoute aux lacunes de l'édition: la bibliographie contient plusieurs erreurs d'orthographe, particulièrement lorsqu'il s'agit de citations en français.

CYRILLE ALLET

AL-SIŶILMĀSĪ, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Hībāwī, *Qāḍī l-Andalus al-mulham wa-jatību-hā al-mufawwah al-imām Munḍir b. Sa'īd al-Ballūṭī (al-mutawwafā 355 H.) ma'a taḥqīq Risālatayni majtūṭatayni min turāṭi-hi*, Beirut: Dār al-bašā'ir al-islāmiyya, 1423/2002, 160 pp.

El prologuista de este libro, el profesor marroquí Muḥammad b. Šarīfa, a quien debemos tan esclarecedores estudios sobre la historia de al-Andalus, afirma que nos hallamos ante un estudio importante. Y tiene razón.

La figura de Munḍir b. Sa'īd al-Ballūṭī ocupa un lugar prominente en cualquier estudio sobre la vida política, religiosa e intelectual del califato omeya andalusí y son muchos los investigadores que han llamado la atención sobre el destacado papel que tuvo como cadí y predicador de 'Abd al-Raḥmān III. Basta recordar las menciones que a él se encuentran en los estudios de M. Asín Palacios, E. Lévi-Provençal o M. A. Makki. Se le han dedicado también estudios específicos como el de H. 'A. Jidr («al-Qāḍī al-adīb Munḍir b. Sa'īd al-Ballūṭī», *Adab al-rāfiḍayn* (Mosul) 4 (1972), 170-190) o como el H. de Felipe (dentro de su obra, *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, Madrid, 1997, 200-214). El estudio de al-SiŶilmāsī es un bienvenido complemento a estos estudios previos, pues tiene aportaciones nuevas, procedentes de manuscritos inéditos, aparte de que por primera vez se editan dos textos salidos de la pluma de Munḍir b. Sa'īd. Fue éste autor de varias obras, cuyos títulos conocemos por los diccionarios bio-bibliográficos, tales como *Kitāb al-nāsij wa-l-mansūj*, *al-Inbāh 'alā istinbāṭ al-aḥkām min Kitāb Allāh*, *al-Radd 'alā ahl al-ahwā' wa-l-bida'*, *al-Ibāna 'an ḥaqā'iq uṣūl al-diyāna*. Sabemos también que fue importante transmisor de obras de otros autores, destacando especialmente el *Kitāb al-iṣrāf fī jtilāf al-'ulamā'* de Ibn al-Munḍir al-Nisābūrī, el *Kitāb al-'ayn* de Jalīl (*riwāya* de Abū l-'Abbās b. Wallād), así como las obras del jurista fundador de la escuela zāhirī, Dāwūd b. 'Alī b. Jalaf. Todos estos títulos nos hablan de su interés por el Corán, por la gramática, por las discrepancias teológicas y jurídicas y por el establecimiento del dogma.

Los estudios previos a éste nos permitían perfilar la formación, la obra y la influencia de este personaje en el mundo intelectual andalusí, si bien quedaban muchos puntos oscuros. Uno de ellos eran las sospechas de que Munḍir b. Sa'īd había sido mu'tazilí, asunto sobre el cual el estudio de al-SiŶilmāsī aporta nuevos datos a partir de la segunda de las epístolas de Munḍir b. Sa'īd por él editadas, relativa a la crítica que se le hizo porque uno de sus subordinados omitió una frase coránica relativa a Jesús en el documento de conversión de un cristiano y esa omisión podía interpretarse como una velada referencia a la doctrina de la creación del Corán. Otro punto oscuro en la biografía de Munḍir b. Sa'īd era la escasez de datos respecto a los rasgos que caracterizaron su labor como jurista. Las dos epístolas editadas por al-SiŶilmāsī (la primera sobre la doctrina de nuestro personaje respecto a cómo hacer la rogativa para la lluvia y la segunda, ya mencionada) ofrecen

preciosas indicaciones sobre la metodología legal de nuestro personaje. Al-Si'ilmāsī también reproduce un importante texto que muestra cómo la doctrina de Muḏīr b. Sa'īd contribuyó a la difusión de la *nisba* al-Anṣārī en al-Andalus (véase al respecto mi estudio que se publica en este mismo número de *Al-Qanṭara*).

Las fuentes utilizadas en su estudio por al-Si'ilmāsī son muy numerosas, citándose entre ellas varias de las ediciones aparecidas en la colección *Fuentes Árabe-Hispanas*. Pero se echa en falta la utilización de bibliografía previa, especialmente los estudios realizados por investigadores occidentales. Así, en la discusión sobre si el paraíso en el que vivieron Adán y Eva corresponde al Paraíso eterno, cuestión sobre la que Muḏīr b. Sa'īd tenía una opinión determinada que fue atacada por otros andalusíes, al-Si'ilmāsī no hace ninguna referencia a los estudios de Asín Palacios y de J. van Ess al respecto. Esta ausencia de bibliografía occidental no es exclusiva de al-Si'ilmāsī, sino que se está convirtiendo en un rasgo cada vez más frecuente en los estudios compuestos por investigadores del ámbito arabo-islámico. Son varias las razones que explican esta tendencia, desde la escasez de medios de las bibliotecas académicas de ese ámbito, para las que resulta casi imposible desde el punto de vista económico adquirir libros editados en el mundo occidental, hasta la decisión de no citar esos libros (cuando se tiene la posibilidad de consultarlos) por considerar que la tradición académica que representan no sólo es ajena, sino inaceptable. Todo ello nos debe incitar a reflexión, pues esta tendencia, y la que se detecta también en investigadores occidentales que ignoran los estudios escritos en árabe, solamente pueden tener consecuencias negativas.

En este sentido, tal vez el libro de al-Si'ilmāsī podría ser traducido al español para contribuir a su mejor difusión en nuestros medios académicos. La figura de Muḏīr b. Sa'īd merece ser mejor conocida para ahondar nuestra comprensión de muchos aspectos fundamentales del califato omeya en al-Andalus.

MARIBEL FIERRO

TOTTOLI, Roberto, *The Stories of the Prophets by Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī*, edited with an introduction and notes, Berlín: Klaus Schwarz Verlag, 2003, *Islamkundliche Untersuchungen*, Band 253, 132 pp. + 199 pp. de texto árabe.

El presente libro tiene su origen en la tesis doctoral del autor, defendida en 1996 en el Istituto Universitario Orientale de Nápoles. Dicha tesis estuvo dedicada a la edición, traducción y estudio de la obra *Qiṣaṣ al-anbiyā'* de Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī (Córdoba, 387/997-454/1062), especialista en *qirā'āt* o variantes en las lecturas del Corán. Un año después, en 1997, Tottoli publi-

có una versión revisada de su traducción italiana de la obra, precedida de una breve introducción (Al-Ṭarafī, *Storie dei profeti*, a cura di Roberto Tottoli, Génova, Il Melangolo, 1997). Lo que se publica ahora es la edición árabe, con algunas correcciones y con las notas traducidas al inglés.

Las dos primeras secciones de la introducción (pp. 7-17) reproducen enteramente las págs. 131-145 de un artículo publicado previamente [Tottoli, R., «The *Qiṣaṣ al-anbiyā'* of Ibn Muṭarrif al-Ṭarafī (d. 454/1062): Stories of the Prophets from al-Andalus», *Al-Qanṭara*, 18 (1998), 131-160]. Ambas secciones están dedicadas a la figura de al-Ṭarafī y a la estructura y fuentes de sus historias de los Profetas, mientras que las secciones tres y cuatro presentan una somera descripción de los dos manuscritos en los que se basa la edición (pp. 17-20). En las «anotaciones al texto árabe» se recoge la labor llevada a cabo por Tottoli en búsqueda de las fuentes de las historias coránicas acerca de los Profetas recogidas por al-Ṭarafī (que Tottoli numera hasta un total de 510), así como transmisiones paralelas de las diferentes historias en otras fuentes relevantes para los diferentes temas tratados. Entre dichas fuentes destacan claramente la colección de historias coránicas de los Profetas de Ishāq b. Biṣr, conocida con el título de *al-Mubtada'*, pero sobre todo el *Tafsīr* de al-Ṭabarī. La utilización de otras fuentes es evidente, aunque resulta difícil precisar de cuáles se trató. En este sentido Tottoli señala la casi nula referencia a colecciones de hadiz (a excepción de una única mención al *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī), a pesar de las numerosas tradiciones atribuidas al Profeta que al-Ṭarafī incluye en su obra. Parece ser en estos materiales tomados de precedentes no identificados (Tottoli baraja la posibilidad de que al-Ṭarafī manejase una colección de *Qiṣaṣ al-anbiyā'* anterior y compuesta en al-Andalus) donde hay que buscar algunas de las peculiaridades de la obra de al-Ṭarafī con respecto a la tradición anterior, y lo que éstas representan, a saber: que la intención de al-Ṭarafī era proporcionar materiales adicionales para la interpretación de las menciones a los profetas que aparecen en el Corán, frente a la idea general, por ejemplo, de que las obras de dicho género tenían un carácter en esencia ejemplarizante. Otra característica singular que Tottoli detecta en la obra es el hecho de que se trate de «a sacred history of the prophets which adheres closely to Sunnī exegetical tradition» frente a las influencias šī'ies que se difundieron a partir de obras pertenecientes al mismo género y que circulaban por al-Andalus.

La labor de rastreo de fuentes llevada a cabo en las «Anotaciones al texto árabe» resulta muy valiosa tanto por el conocimiento que aporta respecto a la transmisión de cada historia en particular como por lo que nos enseña acerca de los comentarios coránicos que eran conocidos, directa o indirectamente (la segunda opción parece la más probable), por un autor andalusí del siglo XI como al-Ṭarafī. Dichas «Anotaciones» van seguidas de una relación de fuentes y bibliografía y aparecen a continuación del estudio introductorio (pp. 21-110), independientes del aparato crítico propiamente dicho, recogido en notas al pie de la edición del texto árabe. En estas

últimas se señalan variantes de lectura entre los dos manuscritos, correcciones que el editor ha considerado necesario realizar sobre las copias originales y localizaciones de aleyas coránicas citadas o relevantes para la comprensión del texto.

La edición va seguida de un índice general (*fihris al-asmā'*) que incluye nombres de persona y de lugar.

DELFINA SERRANO RUANO