RESEÑAS

LEVY-RUBIN, Milka (ed., trad.), *The Continuatio of the Samaritan Chronicle of Abū l-Faṭḥ al-Sāmīrī al-Danafī*, Princeton. The Darwin Press, 2002, *Studies in Late Antiquity and Early Islam* 10, XII + 203 pp., index.

Se trata de la traducción en inglés (p. 46-117), seguida por la reproducción del manuscrito original (p. 121-182) de una *Continuación* a la crónica samaritana de Abū l-Faṭḥ al-Sāmīrī al-Danafī (editada por E. Vilmar, *Abulfathi Annales Samaritani*, Gotha, 1865), escrita y compilada en árabe en 756/1355. Esta *Continuación* se ha conservado entera únicamente en un manuscrito de la Bibliothèque Nationale de Paris (Ms. Samaritain n.º 10), copiado en 930/1523-1524. La edición de Milka Levy-Rubin completa los escasos datos disponibles sobre los samaritanos bajo el Islam y sobre la historia de Palestina entre los siglos VIII y X.

Los samaritanos aparecieron cuando se separó el reino de Samaria del de Judea, diez siglos antes de Cristo. La escisión entre las dos ramas del pueblo hebreo se volvió definitiva con el Exilio babilónico de los judíos (s. VI a.C.). Los samaritanos desarrollaron entonces su propio culto, basado en un Pentateuco distinto (su traducción árabe está editada por H. Shehadeh, *The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch*, Jerusalén, 1989), con exclusión del Talmud. Todavía viven unos 400 «israelitas samaritanos» en Cisjordania, los últimos testigos de esta comunidad que floreció en la Antigüedad y la Edad Media hasta el siglo XIV, y cuyo principal foco permaneció en Naplús. El monte Garizim, que domina la ciudad, acogió el Templo samaritano, rival de Jerusalén, y será el lugar elegido por el Mesías anunciador del Fin de los Tiempos. La identidad de aquella minoría dispersa y mermada se cristaliza en este espacio sagrado, amparo de los feligreses que acuden en peregrinaje durante las fiestas santas o se reúnen para rezar en las circunstancias más importantes (ver *Continuación* p. 65).

En cuanto al *Kitāb al-Ta'rīj* de Abū l-Faṭḥ, fue redactado bajo la protección del gran sacerdote Pinḥas, restaurador de la comunidad en el siglo XIV. Se dedica a la historia del pueblo samaritano desde la creación de Adán hasta la época de Mahoma. Se detiene cuando empieza nuestra *Continuación*, que sigue el destino de los samaritanos bajo la dominación árabe, desde Mahoma hasta el reino del califa 'abbāsī al-Rāḍī (m. 322/934). Es un texto anónimo, pero el editor lo fecha en la segunda mitad del siglo X y opina que fue escrito en Naplús.

El cronista se expresa en árabe. Tres siglos después de la conquista de Palestina, el proceso de arabización llega a su madurez. Queda reflejado en un momento clave de la crónica: en 369/979-980, el *ra'īs* promulga el abandono de la lectura en arameo en las sinagogas (*tabṭīl al-qirā' bi-l-rūmī fī*

Al-Qanṭara XXIV, 2 (2003) 575-588

l-kanīsa). El léxico se islamiza bajo la influencia de la lengua del imperio: al gran sacerdote se le llama *ra'īs*, *imām* o *muftī*, ya que vigila el buen cumplimiento de los *aḥkām*. Sin embargo, Milka Rubin opina que el cronista no parece tener un profundo conocimiento de los matices lingüísticos del árabe (p. 22). Consta la presencia de varias palabras arameas, escritas en su alfabeto de origen: da prueba de la pervivencia, por lo menos en ámbitos cultos, del idioma litúrgico. ¿Por qué quedan huellas del arameo? No se destaca ninguna lógica, excepto la cita de nombres propios. ¿Reflejará la crónica un proceso todavía inacabado de arabización o será que se hizo una traducción/compilación a partir de fuentes en arameo y que el copista dejó lagunas?

La crónica se enmarca en un territorio comunitario muy estrecho. Naplus ocupa el centro. El río Jordán, Hebrón y Tiberias delimitan el microcosmo samaritano.

La visión «samaritano-centrista» no excluye, sin embargo, una apertura hacia el resto del *dār al-Islām*. El conocimiento del narrador abarca todo el Próximo Oriente, desde Egipto hasta Mesopotamia. En cambio ignora totalmente el Magreb más allá de Ifriqiya. Los contactos con Egipto son intensos, ya que una parte de la población samaritana vive allí. Además, los gobernadores árabes suelen confiar su salud al celo de los médicos samaritanos: cabe recordar que el médico de Ṣalāḥ al-dīn, Abū Ishāq Ibrāhīm, era uno de ellos. La comunidad conseguía ventajas colectivas gracias a su talento, que estaba percibido más como un poder sagrado de curar otorgado por Dios que como una ciencia (p. 111-112).

Los samaritanos, como los demás *ḍimmīes*, estaban muy expuestos al contexto político. Por lo tanto, el cronista se centra en la evolución del imperio, que describe como una paulatina dislocación. La primera etapa —de Mahoma a los Omeyas— está valorada de forma bastante positiva. «El profeta del Islam», Mahoma (p. 53), aparece como un gobernador moderado: respeta a los *ḍimmīes* e impone leyes justas. Los Omeyas (incluyendo a los *Rāšidūn*) continúan en la misma línea.

En cambio, la revolución 'abbasī inicia los tormentos. Empieza entonces la serie de medidas fiscales, de persecuciones y de señas divinas que revelan el deterioro del mundo y su próximo colapso: las langostas destruyen las cosechas, las enfermedades, las matanzas y el bandolerismo de los árabes debilitan el grupo. Ningún príncipe enarbola más crueldad que al-Mutawakkil (847-861), según el autor. Queda confirmada la dureza de sus medidas en contra de los *ḍimmīes* y el eco que provocó en las fuentes, tanto cristianas como judías. El episodio más impactante se produjo cuando el califa ordenó a los tributarios clavar en sus puertas un ídolo de madera: se cuenta aquí que los samaritanos de Naplus consiguieron canjear este símbolo infamante por un candelabro (p. 91).

Más tarde, se destaca la personalidad de Aḥmad b. Ṭulūn, el gobernador independiente de Egipto: parece haber fascinado a los samaritanos. El narra-

dor nos proporciona detalles legendarios que sólo se conocían antes gracias a fuentes musulmanas, como el hipotético tesoro que le permitió construir su lujoso palacio en la nueva ciudad de *al-Qaṭā'ī*. Puede ser que el autor haya consultado una fuente musulmana, pero es más probable que esta *qiṣṣa* se haya infiltrado en ámbitos samaritanos desde Egipto (p. 100). Se dice también más adelante que Aḥmad b. Ṭulūn mandó a Naplus un grupo de sus colaboradores que asistió a la Fiesta de los Tabernáculos. Se agruparon aquellos espectadores indiscretos alrededor del rollo de la Torah. Los samaritanos tuvieron que dejarles presenciar la ceremonia, pero nos asegura la *Continuación* que el libro sagrado resultó contaminado por el contacto impuro con los gentiles.

La crónica es apasionante por su filtración de la historia del imperio islámico a través de una construcción identitaria propia, dominada por el sentimiento de pertenecer a una comunidad minoritaria, permanentemente amenazada, pero también protegida y elegida por Dios. Los hechos del presente remiten a la milenaria cautividad y opresión del pueblo de Israel. Sin embargo, no se percibe una esperanza mesiánica que pudiera aliviar los sufrimientos del presente, opuestamente a lo que ocurre en la *Crónica profética*, escrita en León a finales del siglo IX. Algunos aspectos de la *Continuación* recuerdan temas que se encuentran también en la Península, como la práctica del canibalismo achacado a los conquistadores árabes en fuentes cristianas y musulmanas (Giorgio Levi della Vida estudió, a partir de un relato de Flavio Josefo, la difusión medieval de este tema en toda la cuenca del Mediterráneo en «El motivo del cannibalismo simulato», *Note di storia letteraria arabo-ispanica*, Roma, 1971, p. 193-201). Durante la crisis que diezma Samaria después de la «Revolución de los Negros» (los 'Abbāsīes), entraron unos vecinos en la casa de una mujer beduina: descubrieron que estaba cocinando su bebé muerto en una olla (p. 64, otra alusión al canibalismo p. 92). Parecida a los *cronicones* del Occidente cristiano, la *Continuación* enumera las plagas que azotan el país con el paso del tiempo.

Sin embargo, el peor enemigo es más familiar. Se trata de una secta procedente del grupo samaritano y desaparecida sólo en el siglo XIV: los dositeos. Igual que ocurría con los judíos (*al-yahūd*), el cronista se alegra discretamente de sus pesares. Obviamente la competencia entre las facciones del judaísmo no se extinguió ni se apaciguó bajo el Islam. Sólo la mitiga ahora la conciencia —más aguda durante las fases de persecución— de compartir el mismo estatuto y un destino parecido (p. 90 y 104). Queda ilustrado este hecho por una anécdota similar a la leyenda cristiana de Bahīra, el monje cristiano que encontró al joven Mahoma y descubrió entre sus hombros el estigma que sólo llevan los profetas. Este cuento recupera también la figura de Ka'b b. al-Aḥbār, el judío que, según las fuentes islámicas, se convirtió al Islam y ayudó a 'Umar ibn al-Jaṭṭāb durante las primeras conquistas. Según la crónica, tres astrólogos expertos en adivinar el futuro —un samaritano, un judío (Ka'b b. al-Aḥbār) y un cristiano, representativos de la composición confesional de Palestina— soñaron que el pueblo de Ismā'īl iba a derrotar al reino de

Rūm gracias a un jefe (*qā'im*) originario de *madīnat al-rasūl*. Salieron a su encuentro y descubrieron el estigma que anunciaba su destino profético. El judío y el cristiano se convirtieron entonces al Islam, provocando la desgracia de sus pueblos, pero el samaritano se mantuvo firme en su creencia y pudo negociar un estatuto protector que sería la base del pacto de la *ḍimma*.

CYRILLE AILLET

MORAL, Celia del (ed.), *En el epílogo del islam andalusí: la Granada del siglo XV*, Granada: Universidad de Granada, 2002, 554 pp.

La bibliografía sobre el último período de la historia andalusí se ha enriquecido en los últimos años con diversas obras de carácter colectivo (*Estudios nazaries*, ed. C. Castillo, Granada, 1997; *Estudios árabes dedicados a d. Luis Seco de Lucena*, ed. C. Castillo, I. Cortés y J. P. Monferrer, Granada, 1999; *El reino nazarí de Granada (1232-1492)*, *Historia de España Menéndez Pidal*, vol. VIII (3-4), coord. M. J. Viguera, Madrid, 2000), además de aportaciones individuales en forma de artículos o de libros como el importante trabajo de R. Salicrú, *El sultanat de Granada y la Corona de Aragón, 1410-1458*, Barcelona, 1998, o las diversas contribuciones de A. Malpica al conocimiento del territorio nazarí (por ejemplo, *Poblamiento y castillos en Granada*, Barcelona, 1996) y de A. Orihuela (*Casas y palacios nazaries, siglos XIII-XV*, Barcelona, 1996). Esta breve y necesariamente incompleta lista de títulos subraya el renovado interés que ha venido suscitando, recientemente, la historia del sultanato naṣrī, a la que se incorpora el libro objeto de esta reseña.

Los artículos que componen la obra se agrupan en torno a una serie bien estructurada de temas (historia, derecho, literatura, herencia cultural, arte y textos), pero una lectura seguida y atenta de todo el volumen hace destacar la importancia del análisis relativo al fondo documental de que se dispone actualmente para el estudio de la Granada naṣrī. De forma más o menos explícita, lo que subyace en la mayor parte de las contribuciones a esta obra es la necesidad de reevaluar la imagen tradicional que condenaba al historiador del último siglo naṣrī a recurrir a fuentes cristianas, dada la ausencia de fuentes cronísticas árabes para ese período.

Aunque sea ahora bien sabido, y en obras como los dos volúmenes de la *Historia de España Menéndez Pidal*, coordinados por M. J. Viguera, se da cumplida cuenta de ello, en los artículos de este libro editado por C. del Moral se insiste con pertinencia en las novedades textuales que han incrementado, en los últimos años, el acervo documental relativo a este período: así, las ediciones de *dīwānes* como los de Yūsuf III, Ibn Furkūn y al-Qaysī o de textos histórico-literarios como la *Yūnna* de Ibn 'Āṣim (el artículo de M. Charouiti Hasnaoui presenta las novedades factuales que contiene la obra respecto a la historia granadina de la primera mitad del siglo xv, mientras que

el de F. Vidal utiliza el texto de Ibn 'Āṣim como fuente básica para el estudio de los años que van de 1445 a 1455). La explotación sistemática de la documentación de tipo legal contenida en el *Mi'yār* de al-Wanšarīsī puede producir resultados de gran calidad —como muestra aquí el trabajo de M. I. Calero—, y es de esperar que la reciente edición de la colección de *fatāwā* de al-Burzulī contribuya a aumentar este tipo de estudios, tan necesarios para el entendimiento de las estructuras básicas de la sociedad andalusí de ésta y otras épocas. En ese contexto, llama la atención que en un volumen dedicado al siglo xv granadino no se haya incluido ningún estudio basado en documentos de archivo como los editados y traducidos por L. Seco de Lucena, que desde su aparición en 1961 permanecen prácticamente vírgenes en cuanto a material básico de investigación, a pesar de la riqueza de datos que contienen. Es también digno de tenerse en cuenta cómo, en ocasiones, las aportaciones a este volumen subrayan la existencia de textos inéditos cuyo estudio y edición aún están pendientes, como el *Šarḥ al-tuḥfa* de Abū Yahyā Ibn 'Āṣim (p. 65, nota 45), o que, habiendo sido objeto de tesis doctorales, aún no se han publicado; a estos últimos se refiere Viguera en su artículo, en el que también hay referencias a manuscritos ahora en estudio o que deberían ser estudiados. Todavía quedan, por tanto, textos que sacar a la luz, de muy diverso carácter e interés, y textos por reexaminar y estudiar, aunque sean conocidos de antiguo.

En ese sentido, C. del Moral traduce la *risāla* de al-'Uqaylī, dirigida al sultán de Fez por Boabdil en demanda de asilo, precedida esta traducción de un estudio pormenorizado de las diferentes versiones historiográficas sobre la entrega de Granada y el destino posterior de Boabdil, así como sobre el autor del texto y su contenido. Como bien señala la autora, la *risāla* de al-'Uqaylī ha de ponerse en relación con otros dos textos literarios contemporáneos, editados y traducidos por M. Soualah y J. T. Monroe y que muestran, de muy diverso modo, las reacciones ante la pérdida del islam andalusí. En una línea semejante, F. Velázquez traduce las noticias sobre las prostimerías de la Granada naṣrī contenidas en el *Nafḥ al-ṭīb* de al-Maqqarī y que ya fueron objeto de atención por L. Eguílaz y M. Gaspar Remiro.

De forma más general, varios artículos de esta obra se ocupan de la producción escrita en el siglo xv granadino. R. Arié hace un repaso de la literatura de ese siglo, sobre todo útil como acopio informativo; F. Tahtah ofrece una panorámica de la poesía en el siglo xv y C. Castillo se ocupa del poeta Muḥammad al-Šarrān y traduce varios de los fragmentos poéticos que de él se han conservado. En otro campo muy diferente, M. J. Viguera rastrea los textos de cancillería granadinos; como en todos los trabajos de indole semejante que ha venido publicando respecto a otros períodos o temas, éste es de una exhaustividad y precisión admirables, que lo convierten en documento indispensable para la investigación.

En cuanto a los documentos no árabes, esta obra contiene aportaciones tan interesantes como la de M. Arcas Campoy, que, basándose en los docu-

mentos del Archivo Municipal de Lorca, delimita las atribuciones de los jueces islámicos, o la de J. Albarracín sobre los alfaquies mudéjares granadinos. Con su agudeza habitual, S. Carrasco presenta la imagen de Granada y su conquista tanto en la literatura española como en las europeas, como espacio recreado por la imaginación literaria que mitificó la ciudad y su último rey, desde el siglo XVI hasta nuestros días. El trabajo, de gran amplitud, que A. Fernández Puertas ha realizado sobre la vestimenta de Boabdil conservada en el Museo del Ejército proporciona un adecuado complemento, desde la perspectiva de la «cultura material», al resto de las contribuciones basadas en textos escritos (aunque alguna de sus afirmaciones, como que en al-Ándalus los hombres de leyes empezaron a llevar *'imāma* en el siglo IX, debe contrastarse con los datos que, en sentido contrario, dan numerosas fuentes árabes). Finalmente, el estudio de J. P. Monferrer sobre «un pseudoarabismo de transmisión culta», aunque sólo marginalmente relacionado con el período nazarí, plantea, a través de un «viaje» lingüístico, una fascinante incursión terminológica sobre las «torres» de las mezquitas y el origen de la voz *ṣawmu'a*.

Para quienes trabajan sobre la historia de al-Andalus, esta obra será indudablemente de interés en muchos aspectos. Como ejemplo de ello, querría hacer hincapié en la figura del poeta 'Abd al-Karīm al-Qaysī, a quien dedica atención especial M. I. Calero en su artículo (aunque también aparece en otras contribuciones a este libro), como parte del entramado socio-económico de Baza y los problemas legales planteados en torno a las fundaciones pías, al tiempo que perfila la trayectoria vital del poeta y discute alguna de las conclusiones alcanzadas por Ibn Šarīfa en su estudio de 1988. El valor documental y realista de la poesía de al-Qaysī se recalca en varias ocasiones a lo largo de la obra objeto de esta reseña (y conviene recordar que C. Castillo le ha dedicado con anterioridad varios artículos en los que ha traducido partes de su legado poético). Partiendo del estudio que le dedicó M. Ibn Šarīfa, y de la revisión de los datos que aquí presenta M. I. Calero, es evidente que hay que reconsiderar la figura de al-Qaysī en su doble calidad de poeta y testigo de su tiempo, poniendo al alcance de los lectores no arabistas una traducción completa de su *dīwān*, tan significativamente personal.

Pueden hacerse algunas —escasas— precisiones. De la obra de Ibn 'Āšim *Ḥadā'iq al-azāhir*, citada aquí en ms. o en ediciones litografiadas o parciales (p. 31, nota 21) existe una edición reciente, debida a 'Abd al-Laṭīf 'Abd al-Ḥalīm y publicada en 1992. La fuente que al-Nāširī cita como «Manuel» no es Manuel Vasconcellos (p. 225, nota 56), sino el franciscano Manuel Castellanos, autor de una *Descripción histórica de Marruecos y breve reseña de sus dinastías* (Santiago, 1878; Orihuela, 1884; Tánger, 1898) de notable difusión en su época. En *Les historiens des Chorfa*, E. Lévi-Provençal publicó una tabla de concordancias entre Castellanos y al-Nāširī.

MANUELA MARÍN

ROBINSON, Cinthya, *In Praise of Song: The Making of Courtly Culture in al-Andalus and Provence, 1005-1134 A.D.*, Leiden-Boston-Colonia: Brill, 2002, colección The Medieval and Early Modern Iberian World, volumen 13, XXIII + 419 pp. y 48 láminas.

Bajo una cuidada presentación, la editorial Brill ha incluido este estudio, *In Praise of Song*, en la colección dedicada al «Mundo ibérico medieval y de la primera modernidad», que dirigen Larry R. Simon, de la Universidad de Michigan Oeste, Isidro J. Rivera, de la Universidad de Kansas, Donna M. Rogers, del Colegio de Middlebury, Arie Schippers, de la Universidad de Amsterdam y Gerard Wiegers, de la Universidad de Leiden. Se trata del trabajo con cuya primera versión obtuvo C. Robinson el grado de Doctora y en el que aborda un número copioso de cuestiones heterogéneas, la mayoría de gran trascendencia, en torno a la organización social y cultural de los pueblos que vivían en la proximidad del Golfo de León durante el siglo XI d.C. y el primer tercio del XII. Las nociones de microcosmo y de variedad están entre las claves que maneja la investigadora para moverse por el laberinto de su materia de estudio. Esas nociones son las que, según la investigadora, sirven para caracterizar el orden político y las estructuras ideológicas de la sociedad andalusí de taifas, y, al mismo tiempo, las que generan el método de investigación ensayado. C. Robinson, fascinada por la variedad de obras, intereses, perspectivas y emociones que halla en los abundantes documentos arquitectónicos y literarios andalusíes, propone una serie de puntos microcósmicos a cuya observación encomienda el resultado de su tarea investigadora, con la convicción de que encierran la esencia de las grandes cuestiones implicadas. Eso, por lo que respecta a los objetos estudiados. En cuanto al método seguido, el libro muestra la adhesión, consecutiva y concurrente, de Robinson a muy diversos medios de conocimiento: el examen de obras plásticas de la época, el estudio de fuentes primarias, la consideración de un número de fuentes secundarias; y, junto a ello, otros procedimientos menos convencionales en este tipo de trabajos, tales como las impresiones del viajero, una selección de los documentos que —diríase— deriva de su poder evocador, o el recurso a los conocimientos de otros especialistas a través del magisterio directo ejercido en la conversación, tal como la autora explica que hizo en su visita a España para acopiar datos.

Se produce así una coincidencia entre los rasgos principales del método investigador y las características esenciales que ese método asigna a la sociedad estudiada. Esta singularidad metodológica podría tal vez justificarse por la amplitud y complejidad de los temas estudiados. Y es que, en un recuento que no pretende ser exhaustivo, Robinson aborda los siguientes objetos: la Aljafería de Zaragoza y, en general, la arquitectura palaciega en torno al siglo XI, el ritual cortesano de las taifas, la presencia del chiísmo en el entramado religioso y político que siguió a la desmembración del califato omeya, las concepciones del amor y la amistad en al-Andalus, la poesía áulica, la

retórica árabe islámica, las relaciones interconfesionales en al-Andalus y con los cristianos del norte, las dinastías de los Banū Hūd y de los Banū Ḥammūd, la evolución personal y la obra intelectual de Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī, de Ibn Ḥazm al-Qurṭubī y otros intelectuales de la época... Tal vez el lector pueda hacerse una idea mejor del contenido de este ambicioso trabajo si piensa en el estudio clásico de Henri Pères, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire* (París, 1953, segunda edición; traducción castellana de Mercedes García-Arenal, *Esplendor de al-Andalus*, Madrid, 1983). En mi opinión ése es un antecedente del libro de Robinson, con las diferencias señaladas, pues el investigador francés partió de un corpus homogéneo y exhaustivo: el que le proporcionaba la poesía andalusí escrita en el período de taifas, y a partir de ahí elaboraba su concepción de al-Andalus. Por su parte, Robinson, sin abandonar la visión de lo andalusí construida sobre las claves del individualismo (de los poderosos y los artistas, frente a lo anónimo y social), el hedonismo (frente a las concepciones religiosas de la existencia), lo europeo (frente a lo bereber o africano), la fragmentación (tras la caída del califato omeya, frente a la unidad superior de lo árabe islámico), incorpora algunas otras claves hermenéuticas, fundamentalmente la del poder, tal como la aplicó Oleg Grabar (en *The Formation of Islamic Art*, Yale U.P., 1973; traducción española de Pilar Salsó, *La formación del arte islámico*, Madrid, 1979), y, de un modo impreciso, otras menos estructuradas, y cercanas al pensamiento emanatista o místico, cuya presencia es congruente con el recurso metodológico a la intuición y la impresión.

Pues tal vez sólo éstas pueden suplir las limitaciones que el oceánico objeto de estudio propuesto impone al investigador que se atreva a afrontarlo. Limitaciones en dos aspectos: primero, que la investigación en las estructuras ideológicas literaria, plástica y relativa a la conducta amorosa y amical se elabora a partir de los «productos» culturales finales, y sin elaboración propia de un estudio comprensivo sobre las estructuras sociales (antropológicas, económicas o políticas) que hacen posibles esos productos, o sobre las interpretaciones de las Escrituras y del acervo cultural árabe islámico, que les sirven de marco. Y, segundo, en un relativo a la documentación. Robinson ha llevado a cabo, en un número limitado de años, la tarea de describir cómo se articulaban las principales nociones ideológicas, entre sí y en relación a las estructuras de poder, dando cuenta de cómo ello se refleja en la literatura, en las artes plásticas y en la práctica social de los individuos, y, asimismo, de mostrar que el desarrollo de todo lo anterior en la sociedad andalusí (o zara-gozana) influyó de modo determinante en el desarrollo de la poesía provenzal y las concepciones amorosas de ésta. Y ésa es una tarea que entraña sus riesgos. Uno de ellos, puede que inevitable, es la falta de aprovechamiento de los esfuerzos acumulados por investigadores en lo andalusí (para lo provenzal confieso mi ignorancia) durante los últimos dos siglos. Si bien es cierto que la lista de referencias bibliográficas que Robinson ofrece es muy

larga, y que su estudio se ha enriquecido con los trabajos de algunos destacados especialistas en los temas tratados, como David Wasserstein, José Miguel Puerta Vilchez, Federico Corriente Córdoba, Christian Ewert o Suzanne Stetkevych, es de notar que los resultados de sus investigaciones son por completo ajenos a lo que otras personas han hecho. Por que el lector se haga una idea, es manifiesta la ausencia (para incorporarlos o rechazarlos), entre otros muchos, de los trabajos de Miguel Asín Palacios sobre Ibn Ḥazm e Ibn al-Sīd, o de José Manuel Continente Ferrer sobre la poesía amorosa y aúlica en al-Andalus. Ésta del uso de las fuentes secundarias es una cuestión en extremo delicada, y no puedo lanzar un juicio fundamentado. Ignoro los motivos concretos que han llevado a Robinson a no tener en cuenta mucho de lo que se ha publicado en España o en otros países europeos o árabes sobre estos asuntos. Para dar una respuesta cumplida habría que ir examinando cada caso, lo que excede de la función de esta reseña. Algo cabría, sin embargo, decir acerca de la omisión que se hace de ciertas fuentes primarias. Dado que, como antes hemos visto, la figura de Ibn al-Sīd destaca en el paisaje de este libro, donde los temas de la retórica árabe clásica, principalmente lo relativo al *badīʿ* y a la figuración, forman parte esencial del razonamiento, extraña que, además de faltar toda referencia directa a la obra de ‘Abd al-Qāhir al-Ŷurŷānī, se haya pasado por alto lo mucho y muy bueno que Ibn al-Sīd dijo sobre esos asuntos en varios de sus libros, que al parecer Robinson ha preferido no consultar, o, si lo ha hecho, silenciar.

Estas consideraciones sobre el trato que la autora da a la obra escrita por los sabios de la época estudiada y por los investigadores contemporáneos no restan interés a un libro por el que desfila multitud de asuntos, personas, objetos plásticos y textos andalusíes. Libro de gran originalidad y audacia. Tantas como es necesario tener para emplear, en el título que encabeza las conclusiones de la primera parte (p. 236) el término *tawhīd* en un sentido tan inesperado como «the unity of sacred and profane in the Aljafería’s microcosmos». Esa audacia y esa originalidad de Robinson, su eclecticismo metodológico, su sensibilidad para escoger asuntos de gran trascendencia y su habilidad mosaica (de *Moisés*) para hallar un camino por el que conducir a sus lectores por medio de un mar laberíntico y proceloso, todo ello nos lleva a esperar con impaciencia sus próximas investigaciones. Cuando éstas lleguen, y si Robinson mantiene su adhesión a sus principios metodológicos, seguramente contaremos con nuevos elementos para retomar la discusión acerca de los límites de la interpretación, y de la puesta en juego de instrumentos de conocimiento derivados de la capacidad sugestiva de los objetos artísticos y que sustituyan, al menos en parte, la consulta de fuentes primarias y secundarias. En medios académicos norteamericanos hace tiempo que se discute si los estudios de arqueología y arte deben ceñirse a la pura descripción y datación de los elementos del corpus de que se trate, sin otras ampliaciones que los datos factuales que las fuentes documentales recojan explícitamente, o si, por el contrario, es lícito y conveniente que los investi-

gadores lleven adelante una labor de interpretación, en la línea impulsada por Max van Berchem (1863-1921), y que en las últimas décadas ha derivado en una arqueología de alcance semiótico, que interroga a los objetos materiales para encontrar claves más amplias y profundas de comprensión de las estructuras culturales. No muy lejos del horizonte de este segundo tipo de investigaciones, el libro de Robinson añade un elemento más, cercano a las corrientes de pensamiento llamadas postmodernas, que ponen en tela de juicio o amplían la noción de lo científico. Recientemente uno de los investigadores antes mencionados, José Miguel Puerta Vilchez, ha ensayado, con notable éxito, y como complemento a algunas de sus anteriores publicaciones académicas «canónicas», vías de conocimiento distintas para la profundización en el conocimiento de otro palacio andalusí, la Alhambra de Granada: una fabulación «a lo Borges», donde se recrean circunstancias históricas de la construcción del edificio desde el punto de vista de un intelectual de la época («Un asceta en la corte nazarí y *Los siete misterios de los sentidos, la imaginación y la creatividad*», comunicación presentada al *Seminario La arquitectura palatina islámica: El palacio nazarí de Comares*, cuyas actas se publicarán en *Cuadernos de la Alhambra*). El acercamiento literario (impresionista o «intuicionista») a las artes plásticas ha dado durante los últimos dos siglos frutos muy notables, por ejemplo, los libros de John Ruskin (1819-1900) que Marcel Proust popularizó. Éste de Robinson plantea la cuestión de cómo y hasta qué punto debe combinarse ese acercamiento con los métodos académicos más al uso entre historiadores y filólogos.

SALVADOR PEÑA MARTÍN

TOTTOLI, Roberto, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, Richmond, Surrey: Curzon, 2002, 213 pp.

This volume is the third in a Curzon Press series devoted to *qur'ānic* studies which aims critically to examine the *Qur'ān* and the Islamic tradition from the perspective of several complementary disciplines.

An enlarged and revised English version of Tottoli's *I profeti biblici nella tradizione islamica* (Brescia: Paideia, 1999), it focuses on biblical traditions in Islam. The recent publication of numerous books and articles on Jewish/Islamic hermeneutics and the organization of international study groups on the subject account for the vitality of a fascinating, yet controversial field in which Tottoli himself has previously done extensive research. Reuven Firestone's analysis of Abraham, Jacob Lassner's inquiry into the figure of the Queen of Sheba and the more comprehensive works published by Gordon D. Newby, Uri Rubin and the late Hava Lazarus-Yafeh have become touchstones in the field of Jewish/Islamic exegesis. Following their lead, other titles on biblical prophecy in Islam were published in 2002 and 2003, one of the most

significant being William M. Brinner's edition of '*Arā'is al-majālis fī qīṣas al-anbiyā'* by al-Tha'labī (Brill). Also worth noting are Brannon M. Wheeler's excellent book on Moses (Curzon), his outline of Islamic prophets (Continuum) and his historical dictionary of prophets in Islam and Judaism edited in collaboration with Scott B. Noegel (Scarecrow). Among these titles, Totoli's book stands on its own. It offers a comprehensive survey of biblical prophets in both the canonical and extra-canonical Islamic traditions, from the earliest to present-day source material.

The book is divided into two main sections, addressing stories of the prophets in the *Qur'ān* and in Muslim literature respectively. In the section on the *Qur'ān*, after an excellent chapter on the function and meaning of the prophetic stories (chapter 1), Totoli carefully examines in chronological order the passages concerning the stories on biblical and extra-biblical prophets dispersed through the *qur'ānic* text (chapter 2). In each case, he compares the *qur'ānic*, the biblical and occasionally the rabbinical accounts. He explores the means by which biblical stories are incorporated into *qur'ānic* narrative and defines their role in the dialogue between God, Muḥammad and the community of believers. Totoli ultimately explains the rationale behind the exegetical development and transformation of biblical motifs (chapter 3). In the final chapter of this first section he first reviews how the *Qur'ān* itself deals with the concept of prophecy and then proceeds to establish the stages of Muḥammad's prophetic mission in Mecca and Medina.

The second section of the book evaluates the role of converts to Islam in the transmission of biblical material (chapter 5) and outlines in separate chapters (6-9) the development of prophetic stories in *qur'ānic* exegesis, *Hadīth* literature, Islamic historiography and the literary genre of *qīṣas al-anbiyā'*. For each of these genres, Totoli argues that the mention of biblical characters responded to a range of needs. For example, the traditions that mention the Biblical prophets in *Hadīth* literature are different from those mentioned in books of history. In *Hadīth*, biblical prophets are mentioned to clarify some aspects of faith or religious behavior. In historical books, however, they are introduced to place the *qur'ānic* message into a historical context. Following the pattern of classical biography, Totoli provides information about the lives of the authors, their sources, their production, the structure and diffusion of their works, and the current availability of these sources. A final chapter (10) reviews briefly the medieval and modern works on this subject. This section addresses issues of the transmission of tradition and the use of biblical elements in the definition of the role of Muḥammad.

Totoli's focus on biblical prophets enables the reader to understand better the nature of prophecy in general in Islamic tradition. The comprehensive nature of his study also allows the reader to perceive a greater whole: the emergence of early Islamic tradition, the evolving form and methods of Islamic exegesis and the evolution of genres within its religious literary history. This far-reaching, all-inclusive character of the book allows one to un-

derstand, for example, the evolution of the *Isrā' iliyāt*, from their incorporation into the Islamic tradition to their rejection within modern circles of Muslim commentators.

Tottoli's scholarship and rigorous treatment of the sources go hand in hand with a clear, readable style. A complete updated bibliography of secondary literature is offered at the end of each chapter, and finally incorporated at the end of the volume. These features make this book an extraordinarily useful tool for the classroom and a valuable reference for scholars. The book would be nicely complemented by Brannon M. Wheeler's *Prophets in the Qur'ān: An introduction to the Qur'ān and Muslim Exegesis* (Continuum, 2002) in course syllabi.

A book of this scope must of necessity treat a number of matters cursorily. The use of biblical stories in sectarian polemics and the *Shī'ite* orientation of some of these traditions are suggestive topics that deserve further discussion. However, the unavoidable simplifications and minor shortcomings in a 200-page comprehensive survey of biblical prophecy in Islam do not detract from the value of the book. Overall, the revised translation provides an impeccable introduction to this area of study, and is a very valuable contribution to the available works in English.

ESPERANZA ALFONSO

VEGA MARTÍN, Miguel, PEÑA MARTÍN, Salvador y FERIA GARCÍA, Manuel C., *El mensaje de las monedas almohades: numismática, traducción y pensamiento*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, col. Escuela de Traductores de Toledo, 10, 350 pp.

¿Por qué los almohades acuñaron monedas en las que la forma cuadrada adquiere un llamativo protagonismo? ¿Por qué, además, esas monedas tienen otras peculiaridades que, sumadas, las hacen tan distintas de las acuñadas anteriormente? Son varios los investigadores que se han planteado estas preguntas, proponiendo distintas respuestas (v. por ejemplo la de Salvador Fontenla, publicada en *Al-Qanṭara* XVIII, 1997, 447-62). De todas ellas dan cumplida cuenta los autores de este libro, analizando hasta qué punto las hipótesis en circulación (por ejemplo, en el caso de la forma cuadrada, las hipótesis de la fiabilidad metrológica, la distinción, la profecía, el ciclo de los tiempos, la contingencia humana, el cuadrado mágico) nos suministran elementos de explicación suficientes. Este meditado repaso de la investigación previa es enriquecido por M. Vega, S. Peña y M. Feria al proponer nuevos marcos de interpretación. Volviendo al ejemplo de la forma cuadrada, la hipótesis (tan convincente) que formulan es la de «la página del Libro», a saber, que la moneda almohade se remite al Corán, a la página del Libro por excelencia. Esto tiene consecuencias a la hora de cómo se escriben en ella

las leyendas y dónde hay que empezar a leerlas. Los almohades habrían sido, pues, quienes lograron la completa islamización de las monedas, culminando el proceso iniciado cuando ‘Abd al-Malik introdujo los cambios tan conocidos en las monedas acuñadas en los territorios del imperio islámico. El califa omeya, sin embargo, no logró romper con los modelos que los musulmanes habían heredado de las tradiciones existentes en las zonas por ellos conquistadas. Otras dinastías buscaron dar soluciones «islámicas» a los elementos que parecían ser disonantes con los nuevos rumbos que iba tomando la tradición religiosa y política de las sociedades musulmanas, siendo especialmente significativos los cambios introducidos por los fatimíes, pero también por los almorávides. En este libro, así como en otras publicaciones de M. Vega y S. Peña, queda de manifiesto que las pretensiones rupturistas de los almohades pueden ocultar hasta qué punto fueron deudores de tendencias que apuntan ya, de manera más o menos perfilada, en época almorávide.

Me he detenido en la forma cuadrada de las monedas almohades, pero este libro contiene mucho más en los siete capítulos que lo componen, acompañados de una introducción y una bibliografía.

El subtítulo elegido por los autores, *Numismática, traducción y pensamiento islámico*, traza los distintos cauces por los que discurre una investigación bien fundamentada en las fuentes, atenta a los detalles pero sin perder nunca de vista el conjunto, que profundiza en lo concreto para dar mayor sentido a lo general y que está enraizada, al tiempo, en un sólido conocimiento de lo general que permite calibrar la relevancia de lo concreto. El punto de partida para esa investigación es el significado de la frase coránica *al-amr kullu-hu li-llāh* tan característica de las acuñaciones almohades, y que se constituye en hilo conductor de todo el libro. ¿Cómo traducir esa frase? ¿Cómo traducir, especialmente, un término como *amr*? Con el soporte suministrado por la vinculación de dos de los autores a la disciplina académica de la traducción, los tres nos conducen a un apasionante recorrido por las distintas versiones que de ese término y de esa frase se han dado, proponiendo a su vez nuevos ángulos de aproximación que se resumen en la versión «La Disposición toda es de Dios». Creo que a ningún especialista en la historia almohade le puede caber la menor duda de que si los almohades se hubiesen expresado en español habrían sintetizado de esa manera el mensaje religioso-político que querían difundir. Porque además los autores han sabido trazar el contexto en el que la función de esa frase adquiere sentido en el caso almohade, al enlazar, por un lado, con un marco conceptual derivado del Corán y, por otro lado, con las necesidades de legitimación religiosa y política de la dinastía mu’mini. Y es fascinante percibir el grado de sofisticación de ese «mensaje» que los califas almohades y sus elites quisieron y supieron enviar a los habitantes del territorio que gobernaban y al resto del mundo islámico. No hay que olvidar que las repercusiones del experimento almohade no fueron sólo locales, siendo éste un terreno en el que todavía queda mucho por decir. ¿Cuál fue la fortuna posterior de las «innovaciones»

numismáticas almohades? ¿Hasta qué punto el alto grado de ambición religiosa y política que se refleja en el mensaje de las monedas almohades no se transformó en un elemento de debilidad para los mu'miníes? El libro de Vega, Peña y Feria abre este y otros interrogantes.

Podría extenderme en una descripción más pormenorizada de lo que contiene este libro, pero ello podría perturbar el «mensaje» que quiero hacer llegar al posible lector de esta reseña y que es que es éste un libro del que se aprende y se disfruta en su conjunto. Gracias a él, por fin entendemos el porqué y el cómo de los diversos elementos que confluyeron en la conformación de las monedas almohades y por ello también entendemos mejor el proyecto religioso y político de los almohades. Al leer este libro, cabe la pregunta de por qué se ha tardado tanto en encontrar las claves que permiten ese entendimiento. Se me ocurre que los investigadores estamos a menudo demasiado encorsetados por los límites impuestos por nuestra formación y por nuestra carrera académica. Las preguntas que nos hacemos y las respuestas que buscamos parecen con frecuencia marcadas por modas intelectuales, lenguajes académicos y marcos interpretativos nacidos en un determinado contexto que, transportados a otros, a veces dan aliento y abren perspectivas, pero que también pueden convertirse en camisas de fuerza que aprisionan y deforman. La originalidad y amplitud de miras de este libro, su aire fresco y estimulante, hunde sus raíces, sin duda, en la formación y aptitudes de sus tres autores, pero también en que se trata de una aventura intelectual conjunta y en que en esa aventura se ha dado cabida a distintos saberes y perspectivas. Numismática, traducción y pensamiento islámico: tres vías que se entrecruzan y convergen para que podamos recuperar la procedencia, significado y función de un mensaje del pasado.

MARIBEL FIERRO