

RESEÑAS

BURESI, Pascal, *Géo-histoire de l'Islam* París, Éditions Belin, 2005, 336 pp.

La cita de E. Saïd que traduzco a continuación, con la que el autor encabeza su libro, nos puede ayudar a comprender el concepto que éste tiene de «geo-historia»: *Cuando se habla del Islam, se elimina más o menos automáticamente el espacio y el tiempo. [...] El término islam define una relativamente pequeña proporción de lo que sucede en el mundo musulmán, que [...] comprende decenas de países, de sociedades, de tradiciones, de lenguas [...]. Es sencillamente falso intentar reducir todo eso a algo llamado «islam»*. Al igual que Saïd, Buresi distingue entre la religión de los musulmanes (islam con minúscula) y la civilización islámica (Islam con mayúscula) —distinción a la que intentaré atenerme en esta reseña—. El propósito de esta obra es precisamente averiguar el grado de unidad o, por el contrario, de diversidad de ambas realidades.

Así pues, el título del libro no nos debe hacer pensar de ningún modo que estamos ante una historia de las tierras habitadas por los musulmanes, objetivo que sí fue el de Xavier de Planhol cuando escribió *Les fondements géographiques de l'Histoire de l'Islam* (París, 1968). Estamos, por el contrario, ante una obra que es, a un tiempo, un ensayo y un manual de alta divulgación (al parecer, destinado principalmente a la enseñanza superior), en la que —como el autor adelanta en su breve introducción— aunque los temas son relativamente variados, todos llevan a la misma conclusión: no hay un solo islam. Ahora bien, aunque sean diversos los modos de vida y diversas las prácticas religiosas, hay una misma aspiración a la unidad. Aspiración facilitada por innegables sustratos comunes: un espacio ampliamente compartido en lo religioso, lo cultural, lo jurídico e incluso lo económico; además del uso común (cuando menos, en lo litúrgico) de la lengua árabe.

Pero ¿qué es lo permanente, lo constante, y qué lo fluido, lo diferente? ¿Qué elementos marcan la continuidad, y qué otros las nuevas adquisiciones? Pascal Buresi nos recuerda que el Islam está sujeto a evolución en todos los campos: desde el dogma a los sistemas políticos que inspira. Una evolución a veces muy limitada, sin duda. Pero, en todo caso, como nuestro autor se apresura a expresar (p. 11), admitir tal evolución (es decir, que el dogma está enraizado en un espacio y en un tiempo dados) no será fácilmente la visión del creyente, sino más bien la del historiador. O, dicho de otro modo, para el primero el marco espacio-temporal es accesorio, para el segundo el contexto explica en gran medida el texto: Corán y Ḥadīṭ son documentos históricos.

En sus primeras páginas, el autor insiste en el carácter contradictorio de los textos fundacionales del Islam, y en la diversa valoración que de la Tra-

dición han venido haciendo los musulmanes. Buresi señala (p. 77), con toda razón, que la tarea de los teóricos de las fuentes del Derecho fue reducir lo más posible la intervención humana sobre la Ley; y afirma, creo también que acertadamente, que ese empeño no fue anterior al siglo III/IX; aunque cabría precisar que fue patente al principio de ese siglo en algunos lugares, y más bien al final en otros, como fue el caso de al-Andalus, donde hasta finales del s. III/IX los planteamientos de Baqī b. Maḥlad no empezaron a ser admitidos, al menos tácitamente.

Uno de los rasgos más interesantes de este libro de divulgación es la frecuencia con que señala aquellos aspectos de la teoría islámica que son abusivamente interpretados o simplistamente entendidos. Así, cuando menciona la *ṣarī'a*, indica que se trata de una Ley «no inmediatamente ejecutiva», es decir, una Ley cuya aplicación depende de la interpretación (normalmente divergente) de los juristas, y que las sociedades que afirman aplicar directamente la *ṣarī'a* aplican en realidad la interpretación más retrógrada de la Ley (p. 45).

El capítulo 3 muestra cómo los territorios religiosos del islam (los diferentes lugares de peregrinación, así como las mezquitas, tumbas, instituciones de enseñanza...) contribuyen decisivamente no sólo a la sociabilidad religiosa islámica sino a la mundialización del Islam, creando lazos entre comunidades de origen y comunidades de acogida; al igual que entre poblaciones dispersas y el centro del Islam. Tales lugares son, al mismo tiempo, territorios de intensa actividad mercantil, lo que viene ayudando grandemente a la integración social y económica (p. 111).

El autor se plantea si el Islam tiene, ante todo, carácter urbano, o si es originalmente un religión de nómadas (pp. 56 y ss.), cuestión que parece independiente del hecho de que a lo largo de la historia del Islam se haya dado una alianza o conjunción de sedentarios y nómadas. Es éste un tema que la mayoría de tratadistas ligan al carácter y al papel (tan resaltado) de las ciudades en el Islam. En ese sentido, nuestro autor se pregunta (capítulo 4) si hay una modalidad de urbanización que sea propia del islam. Su primera respuesta es negativa, argumentando que no existe un modelo cultural islámico único: no hay un modelo único de ciudad islámica, sino más bien unos rasgos comunes de civilización urbana.

Sin embargo, las páginas de este capítulo describen *la* ciudad islámica, generalizando y dando cabida a afirmaciones ya tópicas (que convendría matizar), como la de la «ausencia de autoridad de regulación del urbanismo» (p. 36); como la calificación de «semi-públicas» de las calles sin salida (que los textos jurídicos nos muestran, sin embargo, como bienes en co-propiedad, que pueden ser divisibles); como su afirmación de que los grandes ejes de circulación urbana no tienen estatuto jurídico específico, siendo así que la jurisprudencia concede a las vías con abertura en ambos extremos (*nāfiḍa*) distinto tratamiento jurídico que a las vías que no tienen salida por un extremo (*gayr nāfiḍa*). El lector podría seguir preguntándose, después de leer este capítulo, si existe «un modelo teórico de ciudad musulmana». Se diría que la existencia

de un urbanismo específicamente islámico es al mismo tiempo negado y admitido, aunque en la página 146 se diga claramente que «ninguna característica común a todas las regiones musulmanas no parece ser ni suficiente ni determinante para identificar una ciudad musulmana con respecto a las ciudades anteriores, ni con respecto a las ciudades de las otras áreas culturales».

El libro trata también del caso de las «minorías nacionales musulmanas» y de la aparentemente inevitable «especificidad» de su islam. Hay que advertir que es éste un terreno tan poco firme, tan cambiante, que hace que hayan quedado desmentidas las quizá apresuradas conclusiones que sobre este fenómeno emitíamos hace algunas décadas, y que muy probablemente los años venideros desmentirán o matizarán las afirmaciones que aquí se hacen, y variarán los datos que aquí se ofrecen. Según Buresi, la emigración musulmana ha convertido en caduco el estatuto que de las tierras tiene el islam, implicando la desaparición de la categoría de *dār al-ḥarb* (p. 42), afirmación que no sabemos si comparten todos los musulmanes.

Este libro dedica muchos párrafos, en diversos capítulos, al sufismo como fenómeno social y político de gran influencia. Fenómeno difícil de catalogar según los esquemas occidentales. En los dos últimos siglos, los sufíes han liderado la lucha anticolonialista en muchos lugares (véase Levzion, en el volumen colectivo *El Sufismo y las normas del Islam*, Murcia, 2006), sin embargo han sido combatidos por los movimientos de resistencia anticolonial, occidentalizados y laicistas, que fueron quienes finalmente obtuvieron el poder. Pero no debemos deducir de tal rechazo que el sufismo sea una fuerza retrógrada. Antes al contrario —quizá padójicamente—, muchos consideran (Buresi entre ellos) que los sufíes constituyen «la mejor muralla contra el avance del fundamentalismo» (p. 214).

La última parte del libro está dedicada a los conflictos internos del mundo musulmán, conflictos provocados por las aspiraciones de unos a la modernidad y la democracia, y la resistencia de muchos a hacer compatible la tradición islámica con esa modernización. Pero tales crisis también tienen su origen en la intervención externa, militar o no, y por supuesto en la injusticia social y el atraso económico. Nuestro autor se ve obligado a recordar —frente a la pretensión de S. Huntington y de tantos otros— que ninguno de estos conflictos es atribuible a la esencia de la religión musulmana, como ya en su día hubo de hacer M. Rodinson (*Islam et capitalisme*) frente a quienes veían en la ideología religiosa musulmana un obstáculo insalvable para alcanzar la prosperidad que una parte del mundo había alcanzado con el capitalismo.

Es éste sin duda un libro útil, a pesar de simplificaciones y generalizaciones propias de este tipo de obras precisamente tan generales. Aumenta su utilidad la abundancia de mapas y tablas, así como las numerosas definiciones de tecnicismos y los oportunos resúmenes biográficos. Un trabajo muy recomendable, y no sólo para nuestros alumnos.

ALFONSO CARMONA

CATLOS, Brian A., *The Victors and the Vanquished. Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050-1300*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 449 pp.

El libro de Catlos, fruto de su tesis doctoral, viene a revolucionar el panorama de los estudios mudéjares por diversas razones. Y ello desde su planteamiento de partida, pues pretende abarcar cronológicamente la primera etapa del mudejarismo (1050-1300), en la que el grupo musulmán no era precisamente minoritario en la sociedad aragonesa, en un ámbito geográfico tan amplio como es todo Aragón y Cataluña —en vez de aljamas locales o grupos de aljamas de un área relativamente unificada de estudio, a lo que estamos más acostumbrados. Igualmente, es de destacar la diversidad de fuentes y estudios consultados —es difícil encontrar una obra que aúne con tanto rigor bibliografía española, inglesa, francesa, catalana y árabe—, así como por la capacidad que ha demostrado el autor para asimilar y, en su caso, criticar, distintas tendencias dentro del campo del hispanismo y el mudejarismo internacionales. Nombres tan diversos en sus planteamientos como Burns, Glick, Guichard, Lourie, Lacarra, Laliena y Sénac, Ledesma, Basáñez, Ferrer i Mallol, entre otros, desfilan por sus páginas de forma fluida para configurar una nueva explicación del grupo mudéjar aragonés en su primeros momentos.

La obra se divide en tres partes principales: la primera, dedicada a la dominación islámica en el Ebro y su extinción entre los años 700 y 1200; la segunda, un análisis general de distintos aspectos de la permanencia de los musulmanes bajo dominio cristiano; la tercera, una relación de estudios de casos particulares que arrojan más luz sobre los planteamientos generales presentados en la segunda parte. Termina con unas conclusiones y varios apéndices de naturaleza práctica.

Uno de los problemas de la obra es la sobreabundancia de información y cómo interpretarla. Para empezar, podríamos hablar de una desproporción clara entre el tratamiento de la documentación de los siglos XI-XII, escasa, aunque muy interesante, y la relativa al siglo XIII. La prolijidad de los fondos de archivo para este último siglo y la necesidad de procesar todos los datos que aportan, ha llevado a Catlos a una enumeración exhaustiva de casos que a veces resulta algo tediosa en la segunda parte del libro. Con ella, sin embargo, ha conseguido mostrar el inmenso abanico de situaciones que podía producirse en un mismo momento en el estatus de distintos subgrupos de la comunidad mudéjar. La otra posibilidad para enfocar un caudal tal de información era, sin duda, la selección, método preferido para la tercera parte del libro, que reúne material ya trabajado por Catlos en algunos artículos anteriores, así como nuevas aportaciones inéditas. En esta parte, dedicada a varios casos particulares, se sigue con especial claridad la evolución del estatuto de franquicia (*franquitas*) otorgado a determinados mudéjares, el ascenso social de personajes y familias, y la carrera política y administrativa de los

oficiales musulmanes de las aljamas y de los oficiales cristianos que supervisaban su relación con la corona. En algunos casos, se ha elegido la presentación de la información en tablas, que podrían haberse utilizado más en la segunda parte, y que ayudan a aligerar la exposición.

En cambio, el recurso a los gráficos en las conclusiones resulta más confuso. Las figuras no siempre resultan claras y, al tratarse de conceptos culturales, resulta difícil a veces recoger los matices gráficamente (por ejemplo, en la fig. 2, p. 398); destaca, en cambio, por su interés, la figura 1, que compara las remisiones tributarias de las tres comunidades religiosas, demostrando que no tienen un condicionamiento religioso.

Las líneas generales de la argumentación de Catlos parten de un intento de definición de la sociedad islámica aragonesa como fronteriza (*tagri*), para así caracterizar mejor los cambios de la época de la conquista, recurriendo para ello a la abundante bibliografía sobre el Aragón islámico, pero a falta de mencionar algunos estudios más generales sobre frontera andalusí (Manzano Moreno), sobre la implantación de los beréberes en la Península (de Felipe) o relativos a la jerarquización urbana en la zona (Mazzoli-Guintard), que le hubieran ayudado a perfilar sus hipótesis. En el momento puntual del cambio de dominación se estudian aspectos interesantes como la capacidad de negociación de los musulmanes, propiciada por su densidad demográfica y la forma de la conquista; la continuidad de la población y el excesivo coste de la emigración, y los tipos de redistribución que se produjeron con la instalación de los cristianos en el valle del Ebro: administrativo/fiscal, y de usos y utilización del espacio.

Una vez que tuvo lugar el traspaso de poder, parece especialmente sugestiva la explicación de por qué los musulmanes no aparecen en los documentos a pesar de ser la mayoría de la población (p. 116), por qué no pagaban tantos impuestos como los judíos aunque eran más que ellos (pp. 177-178) y las razones por las que el árabe dejó de usarse en los documentos administrativos, que atribuye a la pérdida documental más que a la inexistencia de fuentes, proporcionando interesantes menciones de documentación árabe en fuentes coetáneas cristianas.

En cuanto a la organización de las comunidades mudéjares propiamente dicha, parece que Catlos encuentra dificultades para terminar de precisar la naturaleza dúplice de la aljama como conjunto de musulmanes residentes en un lugar —definición que aparece ya en la documentación de Tortosa (P. Ortega, *Musulmanes en Cataluña. Las comunidades musulmanas en las encomiendas templarias y hospitalarias de Ascó y Miravet (siglos XII-XIV)*, Barcelona, 2000, 135) — y como asamblea de los próceres de dicha comunidad. Asimismo, debería haber profundizado más en la jerarquización de los grupos de población mudéjar del valle del Ebro, que parece traslucirse relativamente bien a través de las fuentes. Aun así aporta interesantes datos, como la diferenciación de los moros francos de impuestos respecto al resto de los mudéjares y los problemas que suponía su integración en las aljamas respec-

tivas, al escapar a la acción tributaria de éstas y la diferenciación entre los recursos de las aljamas y los de sus miembros, que podían no ser pobres pero estar exentos de pagos.

Otra matización importante realizada por el autor es el hecho de que, en los siglos XII y XIII, las autoridades cristianas con autoridad sobre los mudéjares supervisaban a las islámicas, más que sustituirlas, vigilaban que los mudéjares recurrieran a ellas en vez de a otras instancias judiciales, se ocupaban de ejecutar las sentencias de los cadíes o alamines mudéjares, y extendían también su jurisdicción a judíos y cristianos. La superestructura de autoridad cristiana no sería en este caso un factor de marginalización, sino de igualdad ante la ley de todos los súbditos de la corona. Difiero en cambio de su planteamiento de la que denomina «çunna del Ebro» como «prácticas jurídicas locales muy influidas por el dominio cristiano» (p. 169) pues, en la línea de las últimas investigaciones sobre los corpus y breviarios de derecho islámico utilizados por los mudéjares y las autoridades cristianas que les juzgaban, éstos solían basarse en refundiciones de tratados jurídicos clásicos de derecho islámico. Habría que estudiar con más detenimiento el tema antes de dar una opinión de ese tipo.

Las cuestiones económicas son analizadas de una forma hasta cierto punto «aislada» de lo que ocurre a nivel de vida cotidiana, dentro de una postura economicista que cabría calificar de demasiado actual (p. 212). Entre las ideas interesantes que aporta la obra están la insistencia en la relación entre el sistema de propiedad comunal (*exariquia*) y sus transformaciones en época cristiana y los sistemas de irrigación: según el autor, no se puede estudiar sólo la irrigación, aislada de la propiedad y las formas de producción (p. 169). También es interesante la comprobación de una tendencia importante a la diversificación de las actividades económicas dentro de una misma familia, para evitar riesgos, que no aparece en épocas más tardías del mudéjarismo debido a las restricciones legales con las que se encontraron los mudéjares, sobre todo durante el siglo XV.

Catlos estudia también la formación del patriciado urbano musulmán, y el paso de oficios dentro de las aljamas de forma hereditaria. Según él, esto significa una desaparición progresiva de las estructuras clánicas. Sin embargo, consideramos que hay otra serie de factores que él considera aleatorios y prácticamente casuales, y que sin embargo forman parte de ese sistema de intereses clánicos, como es la división de ramas de las familias que se asientan en distintos puntos geográficos con cargos y ocupaciones similares, y que establecen una red supralocal que también ayuda a salvaguardar riesgos políticos y económicos (pp. 218-219). De esa manera, en distintos núcleos urbanos habría una transmisión de oficios de padres a hijos en las aljamas pero, a la vez, se mantendría la conexión familiar entre unas aljamas y otras, lo que facilitaría el mantenimiento de las redes de poder mudéjar dentro del clan y sus asociados por matrimonio.

Otra cuestión ampliamente tratada es la de los movimientos de población, tanto en forma de viaje como de emigración, comercio o mercenariado. Se demuestra claramente que la sociedad mudéjar aragonesa de esta época no estaba aislada y que poseía un alto grado de movilidad, que se vería mermada en los siglos posteriores, con todo lo que ello significó para la constitución de su identidad (pp. 284 y ss.). Al tratar de las limitaciones impuestas al grupo mudéjar, que en opinión del autor no se debieron siempre a su religión, sino también a otros intereses políticos, sociales o económicos por parte de sus señores o del rey, deja bien claro que se trata de un fenómeno de marginalización muy débil, comparado con otras culturas en circunstancias similares de sometimiento y conquista. Incluso los actos de violencia por posibles motivos religiosos o discriminatorios deben interpretarse, según Catlos, con mucho cuidado.

Habría que dedicar también unos comentarios al aparato crítico y bibliográfico, tratado con meticulosidad y acierto. A las numerosas listas de figuras, mapas, tablas y abreviaturas hay que añadir una completa nota sobre las citas de fuentes, fechas, lugares y nombres, un glosario y, al final de la obra, los apéndices sobre las monedas en circulación en el área del Ebro en el siglo XIII, las variantes toponímicas citadas en la documentación archivística y un cuadro de los gobernantes de Aragón y Cataluña en el período indicado. La bibliografía deja entrever el enorme trabajo de archivo llevado a cabo por el autor, así como el dominio de fuentes primarias y un control de las fuentes secundarias en diferentes lenguas, como se comentó al principio de esta reseña, aunque se echan en falta, como suele ocurrir en una obra de esta complejidad, algunos trabajos que podrían haber clarificado algunas de las teorías del autor. Llama la atención la inexistencia de referencias a varias obras en las notas a pie de página, siendo así que son citadas tanto en la bibliografía final como en el estado de la cuestión introductorio, ¿puede deberse al proceso de transformación de la tesis en libro?

Parece también extraño a los lectores no centrados en el ámbito catalán —la mayoría— la decisión de citar a los reyes sucesores de Ramón Berenguer IV en la forma catalana, que introduce confusión en el orden de los Pedros, así como una variante poco consecuente con la prevalencia del título de reyes de Aragón sobre el de condes de Barcelona y sus demás títulos. Este tipo de problema parece haberse resuelto con más éxito en el caso de los nombres aragoneses/catalanes/árabes/latinos, que presentan probablemente mayor confusión a primera vista.

En cuanto a las cuestiones formales, habría que señalar la existencia de numerosas erratas en el texto inglés, lo cual llama la atención en una editorial de la calidad de Cambridge University Press. Igualmente cabe señalar problemas con el orden de los apellidos españoles en algunas citas, típicos de las editoriales que publican en lengua inglesa, pero que dificultan el seguimiento de la bibliografía.

En resumen, una obra ambiciosa y rica en información y matices, que sin duda atraerá la atención de los especialistas y fomentará el debate en torno a los primeros siglos de mudejarismo. Sería deseable que para ello encontrara una financiación para su traducción al español, quizá por parte de alguna institución pública aragonesa.

ANA ECHEVARRÍA ARSUAGA

CUELLAS MARQUÉS, Arsenio (ob. 1987), *al-Marqaba al-'ulyà de al-Nubāhī* (*La atalaya suprema sobre el cadiazgo y el muftiazgo*), edición y traducción parciales, con introducción y notas, edición a cargo de Celia del Moral, Granada, Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos, Grupo de Investigación *Ciudades Andaluzas bajo el Islam*, 2005, 408 pp. + 172 pp. (texto árabe).

Arsenio Cuellas Marqués, franciscano y profesor de la Universidad de Granada, falleció a la edad de 51 años en 1987. Concepción Castillo, compañera del fallecido en la Universidad, ha sido la encargada de trazar su semblanza en la *Presentación* de este libro. Habla en ella del destino de A. Cuellas en la Misión Franciscana de Rabat, que le permitió tomar contacto por primera vez con la lengua árabe clásica, y de la estrecha relación que le unía con el Profesor José María Fórneas, Catedrático de la Universidad de Granada, cuyo fallecimiento en 2003 ha hecho imposible su intervención en este libro, por cuya publicación tanto interés mostró siempre, ya que veía en el trabajo de A. Cuellas una importante contribución a los estudios andalusíes.

Ha sido Celia del Moral quien ha llevado a buen término una tarea por la que todos debemos estarle agradecidos. Tal y como explica en la *Nota preliminar*, la temprana muerte del profesor de la Universidad de Granada hacía necesario que otra persona se encargase de publicar el trabajo sobre *al-Marqaba al-'ulyā* que había sido su Tesis Doctoral. A nadie del mundo académico se le ocultan las dificultades a las que habrá tenido que enfrentarse la editora a la hora de preparar para la imprenta un original cuyo autor no dispuso del tiempo suficiente para ultimarlos como libro y al que ya no era posible recurrir para solucionar problemas y aclarar dudas. Pero el esfuerzo, culminado con éxito, valía la pena. En efecto, la edición del texto árabe supera con mucho a la llevada a cabo en su día por Évariste Lévi-Provençal, ya que A. Cuellas dispuso de un mayor número de manuscritos y dedicó a la empresa un cuidado y una atención que le permitieron subsanar errores de lectura e interpretación en los que había incurrido el investigador francés. La traducción, minuciosamente anotada, es una valiosísima aportación, pues toda traducción, tan difícil siempre de llevar a cabo (por eso no abundan), allana el camino de quienes leen el texto árabe, sobre todo si está bien hecha. Y por bien hecha me refiero a que las traducciones académicas como ésta no deben

enmascarar las dificultades a las que se ha enfrentado el que las realiza: las dudas y vacilaciones que se le han presentado a la hora de verter a otra lengua párrafos de la lengua original deben quedar registradas siempre que no hayan desaparecido del todo, sin pretender disfrazarlas u ocultarlas. La fiabilidad de la traducción llevada a cabo por A. Cuellas se pone de manifiesto precisamente allí donde recoge en nota los problemas para los que no ha acabado de encontrar una solución satisfactoria. Y esa fiabilidad es notable, no sólo por los conocimientos de lengua árabe del autor, sino por su profunda inmersión en el género y en la tradición textual en los que se inscribe *al-Marqaba al-'ulyā*. Muchos pasajes de difícil comprensión han podido ser resueltos gracias a la consulta de fuentes anteriores en las que se basó el autor. El buen conocimiento que A. Cuellas tenía del tema del derecho islámico queda bien reflejado en esa minuciosa anotación a la que ya he hecho referencia, así como en un excelente artículo (“La cuestión de la verdad múltiple y la verdad única en la teología y la jurisprudencia islámicas”, publicado en el *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez O.F.M.*, Granada, 1987) sobre una cuestión a la que se hace referencia en uno de los pasajes traducidos de *al-Marqaba al-'ulyā*.

La edición y traducción son parciales. La razón de serlo queda explicada en el *Estudio preliminar* llevado a cabo por Maribel Calero Secall, directamente implicada en el asunto, ya que A. Cuellas renunció a traducir las partes relativas a la época nazarí para que su trabajo no se solapase con el que entonces realizaba ella para su Tesis Doctoral, dedicada al cadiazgo bajo los nazaríes. M. Calero ha dedicado su tiempo y esfuerzo a poner al día «lo que, desde la aparición en microfichas de la Tesis Doctoral de A. Cuellas en 1984, se ha publicado hasta la fecha, bien sobre la propia *al-Marqaba al-'ulyā*, bien sobre el autor de dicha obra». Constituye, por ello, un complemento indispensable y utilísimo para la lectura del libro. Gracias a él, el lector no avisado será informado de que desde 1998 la lectura aceptada del nombre del autor de *al-Marqaba al-'ulyā* ya no es al-Nubāhī sino al-Bunnāhī, tal y como analizó M. Bencherifa en un erudito artículo publicado en ese año.

MARIBEL FIERRO

GÖRKE, Andreas, *Das Kitāb al-amwāl des Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām. Entstehung und Überlieferung eines frühislamischen Rechtswerkes*, *Studies in late Antiquity and early Islam*, 22, Princeton-N.J., The Darwin Press, Inc., 2003, ix + 204 pp.

En este libro se lleva a cabo un análisis exhaustivo del contenido del *Kitāb al-amwāl*, compendio de tradiciones sobre el derecho relativo al reparto del botín y a los impuestos, atribuido a Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (ca. 157/773-224/838), gramático, lexicógrafo y tradicionista nacido en He-

Al-Qanṭara (AQ) XXVII 1, enero-junio 2006, pp. 219-240 ISSN 0211-3589

rat y que desarrolló su actividad en Irak, Egipto y Siria, muriendo en La Meca. Como jurista, no puede ligársele a ninguna de las escuelas que se estaban constituyendo en su tiempo (la ḥanafí o la mālikí; todavía no podía hablarse ni de escuela šāfi‘í ni de escuela ḥanbalí).

El *Kitāb al-amwāl* se divide en tres capítulos: uno general llamado *kitāb al-fay’* (capítulo sobre el botín), que es el más extenso, y otros dos más específicos sobre el quinto del botín (*al-jums*) y sobre la donación (*al-ṣadaqa*). Es considerado una de las obras de jurisprudencia islámica más antiguas que se conservan. Frente a otras cuya redacción se remonta al mismo período, ésta se distingue por el hecho de haberse conservado completa y por ser atribuida a la mano de un único autor.

La intención de A. Görke es dar a conocer una de las fuentes más antiguas para el estudio del islam temprano, comprobando si se trata realmente de un libro (ya que el término *kitāb* referido a escritos realizados en los primeros siglos del islam no siempre significa libro en el sentido de obra cuya redacción definitiva se debe a la mano de un autor —*syngramma*—, sino que se trata de apuntes o esquemas elaborados con el fin de servir de guía a la hora de impartir lecciones). Se pretende asimismo comprobar si al-Qāsim b. Sallām puede ser considerado el verdadero autor del *Kitāb al-amwāl* y hasta qué punto las sucesivas redacciones del mismo han modificado su forma y contenido originales, pues en el islam temprano el hecho de que una obra fuera atribuida a un autor no siempre implica que la redacción definitiva de la misma se deba a su mano sino que en muchos casos, aunque no puede decirse que sea la regla, la redacción de la obra se debe a sus discípulos. Éstos van modificando los materiales originales bien en su ordenación, o en su expresión literal, o bien añadiendo nuevos materiales, resumiéndolos o eliminándolos en parte a lo largo de un proceso de transmisión «orgánica» en el que participan distintas generaciones de sabios y que presenta varias modalidades de las que se dan algunos ejemplos en la Introducción (*Einleitung*).

El fin último del trabajo es contribuir al debate acerca de la transmisión de obras escritas en los primeros siglos del islam (sobre las distintas posiciones al respecto v. Introducción, 17-21) y cuestionar el método de análisis literario que Norman Calder aplicó a una serie de obras de jurisprudencia islámica tempranas en su *Studies in Early Muslim Jurisprudence*¹ y tras el cual, llegó a la conclusión de que la forma en la que dichas obras nos han llegado ha de ser fechada unos 100 años más tarde de lo que se había creído hasta el momento (conclusión que extiende también a las

¹ Oxford, 1993. Otros trabajos recientes en los que se discute esta cuestión, aparte de los citados por A. Görke, son: M. Fierro, “Nuevas perspectivas sobre la formación del derecho islámico en al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, XXI (2000), 511-523, y A. Fernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano: la ‘Uthbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003, 295-314.

primeras colecciones de hadiz), situando los inicios de la puesta por escrito de la jurisprudencia islámica a principios del siglo tercero de la hégira.

Para poder dar una respuesta adecuada a todas estas preguntas se han examinado en primer lugar los datos que aporta la literatura biográfica acerca de la redacción del *Kitāb al-amwāl* y de otras obras del mismo autor (v. Capítulo 2, 24-34). A partir de este análisis A. Görke deduce ya que el *Kitāb al-amwāl* fue efectivamente compuesto por Abū 'Ubayd y que se trata de un libro en el sentido en el que hoy entendemos el término. Esta impresión se va confirmando de manera progresiva en los capítulos siguientes donde se lleva a cabo un análisis formal del contenido de la obra en búsqueda de indicios que, de acuerdo con el método de Norman Calder, podrían hacer pensar en añadidos posteriores sobre el original (por ejemplo, el uso de *qāla* Abū 'Ubayd en vez de *haddaṭani* más el nombre de la autoridad de la que Abū 'Ubayd toma una noticia). Además, se comparan entre sí las distintas ediciones de la obra (v. 41-2) y se examinan los tres manuscritos que se conservan de ella (42-58), uno de los cuales no había sido tenido en cuenta hasta ahora por ninguno de los editores del *Kitāb al-amwāl* (Capítulo 2, 34-62). Los capítulos 3 y 4 están dedicados a analizar citas del *Kitāb al-amwāl* transmitidas en obras posteriores (véase gráfico, p. 115). En el capítulo 5 se procede a completar la historia de la composición y transmisión de la obra, estableciendo el origen de sus materiales y examinando los escritos de los discípulos de Abū 'Ubayd y de autores posteriores. Los resultados obtenidos a través de esta investigación se sintetizan en el capítulo 6, quedando demostrados de manera convincente no sólo la autoría y el carácter de obra independiente del *Kitāb al-amwāl* —es decir, que se trata de un *syngramma* dirigido a los lectores y no limitado exclusivamente a los estudiantes de derecho— sino también que la obra no ha experimentado cambios sustanciales como consecuencia de su transmisión posterior. En favor de esta constatación hablan tanto la estructura sistemática y la forma fija con la que la obra se nos ha conservado, como las numerosas autoreferencias que es posible encontrar en ella y las constantes llamadas de atención a los lectores. Görke considera que la obra fue compuesta en los últimos años de la vida de Abū 'Ubayd, con casi total seguridad después de 213/828. Tras el exhaustivo análisis al que es sometido el *Kitāb al-amwāl*, queda descartado igualmente que Abū 'Ubayd hubiera inventado las tradiciones que incluye en su obra, un dato con importantes repercusiones para el debate acerca de la autenticidad del hadiz y su ascenso a la categoría de fuente de legislación.

Respecto a la historia de la transmisión del *Kitāb al-amwāl*, Görke ha podido reconstruir su línea principal, que arranca de 'Alī b. 'Abd al-'Azīz, discípulo directo de Abū 'Ubayd en La Meca, y continúa con Ḥāmid al-Harawī, 'Abd Allāh b. Ishāq, Muḥammad b. 'Isā b. Rifā'a y el andalusí Aḥmad b. Jālid b. Yazīd. También transmitieron la obra otros discípulos de Abū 'Ubayd como Ibn Zanāwayh, Naṣr b. Dāwūd, Aḥmad b. Mahdī y al-Balāḍurī (véanse los ilustrativos gráficos de las pp. 46 y, especialmente,

172), pero el hecho por una parte de que ‘Alī les sobreviviera y por otra que hubiera escuchado la obra poco tiempo antes de la muerte de Abū ‘Ubayd hizo que su transmisión fuera la preferida y la que más difusión alcanzó.

El estudio del *Kitāb al-amwāl* proporciona también datos interesantes acerca de la actividad de los transmisores de ciencia religiosa islámica. A. Görke ha notado que no era infrecuente que un estudiante escuchara una misma obra varias veces, de un mismo transmisor o de varios y que, aunque teóricamente se consideraba posible introducir correcciones en un texto cuando se recibía oralmente, en la práctica esto era poco frecuente. De hecho, la concesión del permiso para transmitir una obra (*iḥāza*) no solía ir acompañada de una comparación entre distintos manuscritos de la misma. Por otra parte, no era infrecuente, señala el autor, que un maestro que enseñaba una obra de acuerdo con una transmisión, la cambiara luego por otra transmisión de más prestigio. Las posibles consecuencias de tales prácticas, cuyo nivel de extensión y cuya eventual evolución necesitan —dice Görke— ser estudiados con mayor profundidad, quedan esquematizadas en el gráfico de la p. 181.

Desde un punto de vista metodológico, el autor de este estudio concluye que el método de análisis literario propuesto por Calder, y antes que él por Wansbrough, no basta por sí solo para establecer la fecha de composición de una obra. En el caso concreto del *Kitāb al-amwāl*, haber podido demostrar que su forma definitiva se debe a la mano de al-Qāsim b. Sallām y que éste no inventó los hadices que contiene, repercute decisivamente en la investigación sobre la transmisión del hadiz en los primeros siglos del islam, pues implica que contamos con un punto fijo en el que datar las muchas tradiciones que incluye (contradiendo la tesis de Calder según la cual las obras tempranas de jurisprudencia islámica presentan un interés marginal por el hadiz) y por tanto poder determinar el momento en el que dicho material había adoptado ya una forma fija, es decir, una generación antes de que se pusieran por escrito las colecciones de hadiz consideradas canónicas. Ello permite descartar que dichas tradiciones hubieran sido falsificadas posteriormente.

Görke pone fin a este trabajo tan riguroso y transparente señalando la necesidad de llevar a cabo una nueva edición crítica del *Kitāb al-amwāl* ya que, como se ha dicho, existe un manuscrito de la misma, unos doscientos años anterior a los utilizados en las ediciones hechas hasta el momento.

DELFINA SERRANO RUANO

MARTÍNEZ TORRES, J. A., *Prisioneros de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán [siglos XVI-XVII]*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2004, 222 pp.

José Antonio Martínez Torres aborda el tema de los cristianos cautivos en manos musulmanas con el propósito de analizar algunos aspectos poco

Al-Qanṭara (AQ) XXVII 1, enero-junio 2006, pp. 219-240 ISSN 0211-3589

tratados por la historia y desmitificar otros. Pretende responder a las preguntas de quiénes eran los cautivos, cómo eran rescatados y cómo vivieron su cautiverio, desmontando algunas de las respuestas que se han dado. Se centra en los siglos XVI y XVII, en los que confluyen dos épocas doradas opuestas, una del curso berberisco, desde la última década del s. XVI hasta el comienzo de la segunda mitad del siguiente, y otra de las redenciones de cautivos, entre 1633 y 1692 (época en la que se rescata al 70% de la muestra analizada por el autor), cuando comienza a remitir la primera por diversas causas en Marruecos, Túnez y Argel. No obstante, existe un paralelismo entre ambos fenómenos, pues pese a que la edad de oro de las redenciones no se da hasta la segunda mitad del s. XVII, desde finales del siglo anterior se ponen las bases para dicha proliferación: la institucionalización de las redenciones a cargo de las órdenes de la Merced y la Trinidad, y la decisión del Santo Oficio hispano de perdonar a los renegados en 1579.

A partir de una tesis general que sostiene que el curso berberisco y la captura de cristianos suponían la base de un sistema económico, fundamentado en el trabajo esclavo de los cautivos y en el dinero de los rescates, que fue imponiéndose en ciertas localidades del norte de África y no un modo de actuar irracional consecuencia de un odio religioso del musulmán al cristiano, el autor rastrea la vida de una muestra de cautivos rescatados durante los siglos XVI y XVII en lo que hoy conocemos como Marruecos y Argel. De dicha tesis destacan las consecuencias que el autor extrae, según las cuales el desmoronamiento de las estructuras socio-económicas de estas ciudades norteafricanas se debería a su incapacidad de adaptación al nuevo orden económico y de producción mundial que estaba naciendo con la Edad Moderna.

Tras un repaso (*1. Un Mediterráneo de cautivos y renegados*) a la bibliografía existente y sus correspondientes lagunas, y la exposición de las fuentes documentales (listas de cautivos rescatados, elaboradas por los redentores de la Merced y la Trinidad, testamentos, memoriales y procesos inquisitoriales) en las que se fundamenta su investigación, Martínez Torres se adentra en el análisis de la vida de los cautivos y en su rescate.

Como se ha dicho, la obra trata fundamentalmente dos aspectos de los cautivos: su vida durante el cautiverio y su rescate. Se pretende desmitificar la imagen del cristiano vejado y hacinado en los baños árabes que los mercedarios y trinitarios desataron con sus relatos, y que ha llegado hasta nuestros días. Frente a esto, Martínez Torres presenta una situación mucho más heterogénea en la que aspectos como el lugar de la reclusión, el sexo, la edad, la clase social del prisionero, o el patrón eran factores determinantes y diferenciadores de la clase de vida que podía llevar un cristiano cautivo en tierras musulmanas, o las posibilidades que tenía de ser liberado. Sin caer en una visión romántico-orientalista que niegue cualquier vejación por parte de los musulmanes, el libro presenta al cautivo cristiano de los siglos XVI y XVII en una clara mejor situación que el musulmán cautivo en manos cristianas

(tema que como el mismo autor indica, merecería también una revisión histórica).

Con este propósito desmitificador (2. *La vida en cautiverio*) el autor describe los lugares de reclusión (*baños* en el Magreb oriental y mazmorras o «sagenas» en Marruecos), así como su organización interna. De este modo se muestra cómo los *baños* no eran simples cárceles donde los cautivos permanecían hacinados mientras no trabajaban en penosas labores como la minería o las galeras, sino que fueron convirtiéndose a partir de finales del s. XVI y durante el XVII en pequeñas sociedades en las que se construyeron hospitales, capillas y tabernas, gracias a los cuales los cautivos podían, siempre dentro de los límites físicos que imponía el edificio, curarse enfermedades por las que en épocas anteriores morían muchos de ellos, practicar su religión, pudiendo acceder a la confesión, a misas y a organizar procesiones (eso sí, sólo dentro del recinto), y comprar comida y bebida. Con el mismo fin se exponen las clasificaciones de los prisioneros, determinantes para la vida en cautiverio y el posible rescate. En el norte de África, los cautivos eran clasificados, en función de la clase social del propietario, en tres tipos. La categoría era, pues, determinada después del proceso de compra, también analizado por el autor. La primera de ellas es la de los cautivos «del rey» o «forzosos», la segunda los «aguatis», cuyos dueños eran la aristocracia, relevantes corsarios o pequeños propietarios, y la tercera, los del «almacén» o «concejo». A las dos primeras categorías pertenecía una minoría que no realizaba muchos trabajos y fue la más beneficiada por las redenciones de la Merced y la Trinidad. La tercera, es decir la mayoría, no tenían dueño, pertenecían al «común», por lo que no tenían con quien negociar el rescate, y realizaban los trabajos más duros (obras públicas, minería, recolección agrícola, pastoreo, boga en las galeras, etc.).

En cuanto al rescate de estos cautivos (3. *El rescate de cautivos*), Martínez Torres analiza cómo el paso de la Edad Media a la Edad Moderna supuso un cambio tanto en la concepción del cautivo en la visión cristiana y en la norteafricana como en el modo en que se realizaban los rescates. El paso del s. XVI al s. XVII fue el momento en que este cambio queda patente. El cese de las grandes batallas que durante el s. XVI habían dominado el Mediterráneo provocó dos fenómenos: por un lado, la entrada de la piratería y el corso berberisco en su fase de máximo esplendor (entre 1580 y 1640 la población de las ciudades del norte de África tiene un aumento sin precedentes debido al gran número de capturas de los corsarios, alcanzando en algunos casos hasta un quinto del total), y por otro lado, la entrada en España y América del Concilio de Trento (1545-1563), cuyos supuestos acabaron afectando al criterio de la redención de cautivos. La concepción del cautivo sufre una transformación para ambas partes: en el norte de África pasó de simple trofeo a mercancía, centro del sistema económico de las ciudades berberiscas, y para los gobiernos europeos, y muy especialmente para los españoles que se esforzaban en convencer de su catolicidad al resto de Europa, pasó de asunto

marginal a ser tratado y considerado como una «cuestión de estado» a la que había que apoyar con los medios institucionales y legales necesarios.

Se produjo una progresiva oficialización de las redenciones desde el reinado de Felipe II, que confió esta actividad a aquellos que mejores resultados habían obtenido en épocas anteriores, a las órdenes de Nuestra Señora de la Merced y la Santísima Trinidad. Éstas se hicieron con el casi absoluto monopolio de las redenciones, rompiéndose casi por completo con los rescates llevados a cabo por comerciantes y alfaqueques en época medieval. Esta institucionalización supuso un ordenamiento de las redenciones: cuánto se pagaba por ellas, cuántas se realizaban y a quién se liberaba. Españoles, italianos o portugueses capturados en combate contra musulmanes tenían prioridad, y luego venían los más desfavorecidos social o económicamente, mujeres, niños o ancianos, debido, según el autor, a una demanda social atendida por la corona. Las redenciones, sin embargo, no dependían únicamente de los criterios cristianos, sino también de las normas y decisiones de cada gobernante musulmán. Al igual que los cristianos, los musulmanes tenían su orden de preferencia para dejar libres a unos o a otros, que podía variar según las necesidades de dinero o mano de obra. El rescate de cautivos según las prioridades de los gobernantes cristianos debía ajustarse al orden fijado por las autoridades musulmanas. Las tres categorías de cautivos citadas anteriormente determinaban las posibilidades de éstos de ser liberados: los primeros en poder ser redimidos eran los «forzosos», seguidos de los «aguatis», y por último quedaban los del «almacén», los cuales dependían totalmente de la decisión del gobernante musulmán, pues la pertenencia a dicha categoría impedía en principio la redención. Este sistema permitió a estas dos órdenes sobrevivir gracias a la financiación de sus actividades, mediante el pago oficial por las redenciones y las limosnas que pedían a los fieles para tales fines, limosnas que se llegaron a institucionalizar, pues se convirtió en costumbre y en obligación moral dejar en los testamentos alguna cantidad para la redención de cautivos. Las actividades de estas órdenes se convirtieron en muy populares, y realizaban un ceremonial, analizado por el autor, antes y después de cada viaje, que incluía toda una liturgia alrededor de su actividad, con procesiones en Madrid (sede principal de estas órdenes desde el s. XVI), centro de partida y de llegada y en otros lugares importantes por los que pasaban, dando de este modo un importante impulso publicitario a sus obras, a la vez que a sus principios.

Sin embargo, los datos estudiados por el autor le llevan a afirmar que estas redenciones institucionales no eran suficientes, por la gran cantidad de cautivos que había y la pertenencia de la mayoría de ellos a la categoría de los del «almacén», lo que provocó la creación e ideación de otros medios para conseguir liberarse del cautiverio. A estos otros medios le dedica otro capítulo (4. *Trueques, pactos y falsas conversiones*), en el que se desentrañan las formas en las que los cautivos dejados de lado por las redenciones oficiales pudieron liberarse. Entre ellas se encuentran unas más organizadas

y otras más individuales y alternativas, dependientes en parte del ingenio del prisionero. Los trueques fueron comunes en estos dos siglos en los que se hicieron intercambios tanto entre prisioneros cristianos y prisioneros musulmanes como de prisioneros a cambio de mercancías. Pero sin duda lo que más llama la atención es el recurso del cautivo a una falsa conversión para conseguir así mayor libertad y poder optar a una huida así como los pactos establecidos por los propios prisioneros con sus patrones a los que prometían un pago, que no siempre podían satisfacer, por su liberación tras la cual eran conocidos como cautivos «cortados».

En el último capítulo (5. *El perfil social del cautivo rescatado*), Martínez Torres repasa las características sociales de los cautivos rescatados en esta época, su edad, sexo, procedencia, oficio, precio y sus tiempos de cautiverio. Es destacable la cuestión de las mujeres cautivas y su escasa liberación, debida según el autor a la alta estima que les tenían sus dueños. Sin merma de la gran labor que supone recopilar semejante información, se echa de menos un análisis más profundo de algunos aspectos, los no cuantificables, es decir, por ejemplo, las relaciones que se establecían entre cautivos de diversa procedencia, estrato social, o confesión religiosa, la consideración social de éstos a su regreso o qué imagen del musulmán e ideas sobre el Islam transmitían tras su liberación.

El libro, dividido en estos cinco capítulos, contiene además unos interesantes apéndices documentales, una extensa bibliografía, mapas y cuadros. Con un estilo correcto y una narración fluida se desarrolla esta obra en la que el autor ofrece una nueva visión del cristiano prisionero por musulmanes en época moderna, apoyándose en gran cantidad de datos, a veces demasiados, sin dejar de lado las cuestiones económicas, políticas y religiosas que rodean el tema. La obra está muy bien encuadrada en el contexto de la historia de las relaciones políticas de la época en el Mediterráneo y desmitifica la extendida visión de la crueldad extrema e inhumana musulmana, para lo que aporta datos concluyentes.

La virtud del trabajo radica en la demostración de que esta mitificación no era gratuita, sino que, enmarcada en la construcción nacional española, y la refundación católica tras el Concilio de Trento frente a la Reforma protestante, el discurso que crea, mediante los textos mercedarios y trinitarios y sus puestas en escena litúrgicas, perseguía conmover al público para conseguir limosnas con las que llevar a cabo la causa de las órdenes redentoras, el rescate de cautivos y renegados, que eran cada vez más numerosos, además de ilustrar los principios tridentinos.

ISABEL BOYANO GUERRA

ARNAU DE VILANOVA, *Translatio libri Albuzale De medicinis simplicibus* (ed. J. Martínez Gázquez y M. R. McVaugh), Abū Ṣalt Umayya, *Kitāb al-Adwiya al-Mufrada* (ed. A. Labarta), *Llibre d'Albumesar de Simples medecines* (ed. L. Cifuentes). Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona; Fundació Noguera; Lleida: Pagès Editors, 2004, 625 pp. (Arnaldi de Villanova opera medica omnia; 17).

La colección *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia* (AVOMO) es de sobra conocida —e internacionalmente reconocida— entre los historiadores de la medicina medieval occidental. Fundada por el gran historiador de la medicina Luis García Ballester, se puede afirmar que abandera la producción académica española de alto nivel científico en ese campo. Curiosamente, siendo los colaboradores de la colección en su mayoría historiadores, algunos volúmenes publicados presentan también un enfoque de tipo filológico. Es decir, mientras la producción científica de los historiadores de la medicina ha consistido tradicionalmente en el análisis de textos o documentos de un autor o época y su estudio desde una determinada perspectiva historiográfica, esta colección pone a disposición de la comunidad académica la edición crítica de las obras médicas arnaldianas, en este caso concreto, al más puro estilo filológico. Los especialistas en medicina islámica ya no tenemos excusa para desconocer la existencia del AVOMO, no sólo por lo que en conjunto pueda aportar —por ejemplo— al conocimiento de la tradición médica islámica transmitida al occidente latino, sino porque este volumen concreto, en realidad, lo que ofrece es una obra médica islámica acompañada de sus traducciones medievales latina y catalana. Ciertamente, en esta ocasión el célebre médico hispano Arnaldo de Vilanova (m. 1311) cede su protagonismo al sabio andalusí Abū l-Ṣalt Umayya de Denia (m. 1134).

Antes de describir el contenido de esta publicación y glosar su importancia para los investigadores dedicados a la medicina árabe medieval, es inevitable hacer una consideración previa. En la nota que precede a la obra, el comité editorial dice que la energía y el esfuerzo de Luis García Ballester están detrás de cada uno de los doce volúmenes publicados hasta su fallecimiento en el año 2000. Quien firma esta reseña añade que su espíritu está más presente que nunca en esta última monografía que desgraciadamente no llegó a ver impresa. La medicina islámica en general y la andalusí en particular raras veces han sido objeto de colaboración interdisciplinar y cuando la excepción ha confirmado la regla era precisamente Luis García Ballester quien también estaba detrás de ella. Por eso, este volumen le rinde un merecido homenaje con una obra que se erige desde su portada como referente y modelo a seguir. Asimismo, en la línea de sus trabajos en colaboración con arabistas y hebraístas, pocas veces una obra de carácter interdisciplinar en este campo ha reunido a un elenco de especialistas de prestigio internacional como Ana Labarta, Danielle Jacquart y Michael McVaugh, junto a dos investigadores menos conocidos pero también de sólida trayectoria científica.

La obra puede considerarse de antemano como una aportación historiográfica y filológica de gran calidad.

El contenido de este libro puede resumirse en la presencia del texto árabe del *Kitāb al-Adwiya al-mufrada* (Libro de las medicinas simples) de Abū l-Šalt Umayya, la traducción latina que de esa obra hizo Arnaldo de Vilanova y, a modo de apéndice, la traducción anónima en catalán medieval, cada uno con su respectivo estudio introductorio. La edición conjunta de tres obras, la propia historia del proyecto y un factor externo al ámbito académico han dado como resultado un diseño complejo en la disposición del contenido. Figura en primer lugar la traducción catalana de los estudios introductorios de A. Labarta, M. McVaugh, J. Martínez Gázquez y D. Jacquart fundidos en uno solo. Viene a continuación la edición en paralelo del texto árabe de Abū l-Šalt y la traducción latina de Arnaldo de Vilanova con sus respectivos aparatos críticos en nota a pie de página. Inmediatamente después se encuentra de nuevo el estudio introductorio inicial, esta vez en inglés, salvo la colaboración de D. Jacquart, que aparece en francés. Viene después, como apéndice, la edición de la traducción catalana medieval precedida por su correspondiente estudio introductorio en catalán moderno. Cierran el volumen la bibliografía y los glosarios (árabe-latín, latín-árabe, latín-catalán y catalán-latín). Parte de la complejidad de este volumen tiene su origen en los años que ha llevado materializar el proyecto inicial. Durante ese tiempo, además del fallecimiento de L. García Ballester, se consideró la conveniencia de incorporar la traducción catalana medieval y de incluir la colaboración de D. Jacquart, responsable del coitejo de los textos árabe y latino junto a M. McVaugh, así como de los glosarios correspondientes. Sin embargo, la dificultad que entraña el articulado del contenido para el investigador, parece responder también a un criterio distinto al de carácter científico y que, en el caso de una publicación tan relevante como esta, plantea el dilema de sacrificar la difusión de una obra de primer orden por defender un idioma de escaso impacto académico en la actualidad. Dada la proyección internacional de la colección y el interés que ofrecen de forma independiente tanto los estudios como los textos editados, al menos habría sido deseable que el estudio introductorio principal en inglés figurara en primer término y, por la misma razón, que el insertado como apéndice contara con su contrapartida en inglés.

Dejando a un lado esa cuestión, son muchos los investigadores que van a celebrar esta última entrega del AVOMO, ya que puede y debe ser consultado por muchas razones. En primer lugar, la obra pone a disposición de la comunidad académica dos textos hasta ahora difícilmente accesibles y un tercero, el árabe, existente en una edición publicada poco antes de que se imprimiera este volumen. De entrada, pues, el libro que aquí se reseña interesa a los historiadores de la medicina medieval islámica y occidental y, dentro de ésta, a la historia de la medicina española en general y de la Corona de Aragón en particular. En segundo lugar, como bien afirma la nota preliminar, en este libro puede seguirse la historia de una obra médica medieval

a través de tres lenguas sucesivamente y a lo largo de dos o tres siglos. De esta manera, junto al estudio de la transmisión de ideas del mundo islámico medieval al occidente cristiano, la inusual conservación y publicación conjunta de una obra científica árabe con sus traducciones posteriores ofrece también un interés destacable y editorialmente poco frecuente para lingüistas y lexicólogos. También para la historia de la traducción, sus técnicas y sus protagonistas, así como para otros aspectos que se harán patentes al tratar ahora en detalle el contenido de los estudios introductorios.

En relación con el *Kitāb al-Adwiya al-mufrada* o *Libro de los medicamentos simples* de Abū l-Ṣalt Umayya, A. Labarta expone en primer lugar los datos biográficos del autor y de su obra científica en general. Describe después el contenido y características de la obra médica editada, los seis manuscritos árabes que ha empleado (dando cuenta de otros de los que sólo tiene noticia) y los criterios de edición. Aunque este estudio ofrece datos más que suficientes y útiles para situar al lector frente al autor, su obra y la edición de la misma, se percibe cierta distancia temporal desde su redacción hasta su publicación y sugiere que los editores han respetado un trabajo original redactado hace tiempo. Pese a ello, la introducción de A. Labarta tiene la gran virtud de poner a disposición del investigador la ficha biobibliográfica rigurosa —y más actualizada historiográficamente— de un médico andalusí que hace tiempo debería constar en enciclopedias y diccionarios, si no generales, al menos especializados. Más aún, gracias a la versión inglesa de esta herramienta básica, a la proyección internacional de la colección y al peso específico de este volumen concreto, cabe esperar que Abū l-Ṣalt Umayya pase a engrosar la nómina de médicos islámicos medievales y andalusíes dignos de mención en manuales y obras de síntesis de la historia de la medicina, más allá de la docena escasa de nombres con los que tradicionalmente se despacha el período islámico medieval —oriental y occidental— dentro y fuera de nuestras fronteras.

En cuanto al *Translatio libri Albuzale de Medicinis Simplicibus*, su estudio introductorio incluye una descripción de la traducción latina de Arnaldo de Vilanova, de los manuscritos conservados y de los empleados en este caso. A ello hay que sumar una minuciosa relación de los criterios de edición seguidos por M. McVaugh y J. Martínez Gázquez, de la que los arabistas españoles dedicados a la medicina islámica —tan secularmente reacios a la crítica textual— deberíamos tomar buena nota. Si bien los autores admiten no haber conseguido una edición crítica tan próxima al texto latino original como sería deseable, metodológicamente han hecho todo lo posible a partir de los criterios de la crítica textual. Por su parte, D. Jacquart —a quien, por error, se vincula institucionalmente con el CNRS en vez del EPHE (École Pratique des Hautes Études) en la nota editorial— se encarga de analizar las características de la tradición textual latina con respecto al original árabe para establecer una clasificación tipológica de las alteraciones introducidas por Arnaldo de Vilanova, primero con carácter general y después de forma específica en relación con los términos farmacoló-

gicos, de pesos o medidas y los grados de los medicamentos. Todo ello permite ver a los autores que Arnaldo de Vilanova no siempre entendía lo que estaba traduciendo, que a medida que se familiarizaba con la obra de Abū l-Šalt mejoraba su comprensión e interpretación del texto y, finalmente, que su interés por traducirlo no era la publicación, sino el de un instrumento de trabajo personal que quizá influyó decisivamente en su posterior asimilación y difusión de la teoría de los grados de los medicamentos compuestos de al-Kindī. En resumen, es un estudio filológico en toda regla y un modelo a seguir en el ámbito de la tradición médica islámica, no sólo en razón de la calidad científica de una edición crítica, sino también de las líneas historiográficas actuales. En este sentido, en el campo de la medicina medieval occidental se ha incrementado el interés por las peculiaridades de la tradición textual o de la traducción de una obra, los rasgos lexicológicos característicos, las glosas marginales de los manuscritos, los detalles codicológicos o el conjunto de obras en el que se inserta un tratado dentro de un códice misceláneo, elementos en los que también se centra el estudio introductorio del *Llibre d'Albumesar de Simples medecines*. Todos esos aspectos no sólo ayudan a situar el texto editado en el contexto de la evolución del propio autor o de su producción científica, sino que pueden servir para establecer elementos característicos de un determinado autor o traductor, conocer la difusión de una obra en términos de tiempo y espacio geográfico, saber a quién le interesó o cómo influyó en el ámbito cultural y social por el que circuló. A su vez, con esta información será posible conocer y comprender mejor los canales de transmisión y de acceso al conocimiento o el impacto de la transmisión de ideas en el desarrollo de los intereses intelectuales, profesionales, sociales o económicos del momento, así como en la propia práctica médica. El caso de Arnaldo de Vilanova es especialmente interesante por su relevancia histórica como médico medieval. Debe recordarse aquí que no sólo dominó la literatura médica galénica y tuvo acceso directo a las obras de medicina árabe medievales, sino que también fomentó la incorporación de muchos de esos textos novedosos en los estudios de medicina de la Universidad de Montpellier y ejerció un papel fundamental como transmisor de la tradición médica islámica al occidente latino.

CRISTINA ÁLVAREZ MILLÁN

GONZÁLEZ MUÑOZ, Fernando, *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hasimi y al-Kindi*, La Coruña, Universidad de La Coruña, 2005, 290 pp.

A mediados del siglo XII se traducían en Toledo, por orden de Pedro el Venerable, abad de Cluny, una obra clave de la literatura árabe cristiana contra el Islam: la que González Muñoz ha denominado *Exposición y refutación del Islam*, atribuida a un musulmán denominado al-Hāšimī y al cristiano

Al-Qanṭara (AQ) XXVII 1, enero-junio 2006, pp. 219-240 ISSN 0211-3589

al-Kindī. La transmisión de esta obra constituye uno de los episodios más interesantes de la polémica religiosa medieval tanto en Oriente como en Occidente, tal como aparece reflejado en la interesante introducción que acompaña a esta traducción de la versión latina al español.

El autor, partiendo de unas breves notas sobre el contexto histórico-cultural y religioso de finales del siglo VIII y principios del IX, nos introduce primero en la redacción en lengua árabe de las epístolas, retomando los estudios realizados por editores como Muir, Muñoz Sendino, Tartar o Tien. Después de una breve referencia al contenido de la epístola del musulmán, que a pesar de su simpleza aparente creemos merecería una mayor atención, el autor hace un repaso de los temas tratados por la epístola del cristiano, con los que evidentemente se encuentra más familiarizado, y termina con unas consideraciones sobre la conclusión y el epílogo de la obra. A partir de ahí, nos sumerge de lleno en los problemas técnicos de estilo, datación, personalidad de los autores o redactores y fin de la obra, donde hace un magnífico trabajo de síntesis de las teorías existentes, aportando acto seguido sus propias soluciones (queda al lector identificarse con unas u otras, según su criterio personal).

La tercera parte de la introducción se centra en la traducción latina solicitada por Pedro el Venerable, para incluirla en el canon de escritos sobre el Islam que quedaría consagrado con el nombre de *Collectio Toletana*. González Muñoz analiza aquí el método del equipo de traductores que trabajó en esta magna empresa, sobre todo el de Pedro de Toledo y Pierre de Poitiers, directamente implicados en la traducción, reelaboración para la polémica cristiana y configuración final de estas dos piezas de género tratadístico-epistolar. Muy interesantes son las notas dedicadas a la relación con las restantes obras de la colección y las glosas, a menudo las grandes olvidadas, así como a la recepción que se hace de esta obra en autores medievales posteriores. Por último, el epígrafe dedicado a la tradición manuscrita de la versión latina permite al autor recopilar, a través de los estudios de M. Th. d'Alverny, todos los manuscritos y algunas de las versiones impresas, fragmentarios o no, de la *Exposición y refutación del Islam*, elaborando el *stemma* de las distintas familias de códices, información vital para explicarse las sucesivas reelaboraciones y deformaciones de las ideas polémicas contenidas en los tratados. La eclosión de publicaciones que ha tenido lugar en los últimos veinte años sobre las relaciones entre el Islam y el cristianismo durante la Edad Media, en el campo concreto de la tratadística y la polémica, se aprecia en toda su intensidad en la cuidada bibliografía que pone fin a la introducción.

A continuación, encontramos el texto crítico de la edición latina a partir del magnífico ms. 1162 de la Biblioteca de l'Arsenal de París, considerado mayoritariamente como la versión original, cotejado con los otros once manuscritos en los que se contiene la obra o partes de ella. Y, finalmente, la traducción al castellano, que destaca por su prosa culta y correcta, a la par que

fluida y fácil de seguir, lo que contribuye a la lectura incluso placentera de esta obra polémica. En resumen, una cuidadosa edición que será muy bien recibida tanto por los estudiosos de la polémica interconfesional españoles como en los círculos internacionales, y que recoge todas las novedades que la investigación sobre el tema ha venido produciendo en años recientes.

ANA ECHEVARRÍA ARSUAGA