

RESEÑAS

AIGLE, D. (ed.), *Saints orientaux*, París: De Boccard, 1995, 246 pp. (Hagiographies Médiévales Comparées, 1) 246 pp.

Este libro se presenta como el primer volumen de una serie titulada *Hagiographies Médiévales Comparées*. Los estudios reunidos aquí son fruto de un coloquio celebrado en Ivry-Sur-Seine en diciembre de 1993, impulsado por el grupo de investigación del C.N.R.S. francés «La littérature hagiographique, une source pour l'histoire sociale et des représentations dans les mondes arabe, iranien et turc». Todo ello, equipo, colección y volumen, da testimonio de una voluntad comparatista declarada desde el principio: santos cristianos y musulmanes, árabes, griegos, turcos y persas, se reúnen aquí bajo el remoquete común de «santos orientales». La directora de la colección, Denise Aigle, anuncia que esta perspectiva comparatista es doble: en el interior del Islam y entre el Islam y el cristianismo. Comparación, pues, como programa, comparación de casos, de paralelos, de divergencias... El esfuerzo es pertinente y parece apuntar en la dirección adecuada. Un modelo común de santidad se dibuja más allá de las evidentes diferencias, un mismo itinerario espiritual, una misma tipología de los milagros, una misma función social... A este respecto, André Vauchez evoca en su prefacio la fuerza y la permanencia del modelo del «Holy Man» propuesto por Peter Brown para la antigüedad tardía. Es ésta una referencia inexcusable en los trabajos sobre santidad, y tanto más en obras como la presente, inspiradas por el deseo de rastrear las raíces y las manifestaciones de un fenómeno común a todo el Mediterráneo.

Los trabajos reunidos son, por este orden: J. Paul, «Au Début du genre hagiographique dans le Khorassan»; L. Anvar-Chenderoff, «Le genre hagiographique à travers la *Tadhkirat al-awliya* de Farid al-din 'Attar»; T. Zarccone, «L'hagiographie dans le monde turc»; D. Gril, «Le miracle en islam, critère de la sainteté?»; É. Geoffroy, «Hagiographie et typologie spirituelle à l'époque mamlouke»; M. Chodkiewicz, «La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique»; B. Flusin, «Le moine et le lieu: récits de fondation à Scété et dans le monde des *Apophtegmes*»; P. Escolan, «Nouvelles perspectives sur l'engagement dans la vie monastique d'après deux textes hagiographiques syriaques»; B. Voile, «Barsūm le Nu, un saint copte au Caire à l'époque mamelouke»; C. Mayeur-Jaouen, «Les Compagnons de la Terrasse, un groupe de soufis ruraux dans l'Égypte mamelouke»; D. Aigle, «Un fondateur d'ordre en milieu rural. Le Cheikh Abū Ishāq Kāzarūn»; M. Balivet, «Le saint turc chez les infidèles: thème hagiographique ou péripétie historique de l'islamisation du sud-ouest européen?»

Este sumario da cuenta de la variedad de los temas tratados y de los enfoques adoptados. Como es natural, no todos los trabajos presentan el mismo interés, ni atraerán en igual medida la atención los lectores, aunque se puede afirmar que el tono general es bastante elevado y responde perfectamente a sus objetivos. Por mi parte, y sin poder abarcar todo el volumen ni comentar las múltiples cuestiones que en él se suscitan, me limitaré a hacer una indicación general y dos o tres observaciones más concretas.

En principio, hay que decir que el hilo argumental del libro no resulta demasiado claro y que es, al parecer, la simple superposición lineal y sucesiva de los diferentes trabajos la que debe justificar la inclusión de tanta diversidad bajo la común etiqueta de santos orientales. Cuando digo superposición lineal y sucesiva quiero decir que los distintos artículos apenas dialogan entre sí y que, por tanto, el trabajo de comparación se deja casi exclusivamente en manos del lector, que descubre conexiones, ata cabos, adivina rasgos comunes, se sorprende ante las semejanzas. A ese lector, entrenado ya en el ejercicio de la comparación y que desea seguir su búsqueda más allá de las doscientas páginas de esta obra, se le puede sugerir un nuevo terreno de exploración: la sección monográfica que la revista *Al-Qanṭara* publicó en los años 1991 y 1992, titulada «Ascetas, santos, hombres de religión», y que estaba dedicada, en su mayor parte, a los «santos occidentales». La bibliografía de la obra dirigida por D. Aigle hace muy pocas alusiones al mundo magrebí, lo que habla de las frecuentes desconexiones que suele haber entre los estudiosos de Oriente y de Occidente. Sin embargo, el Magreb ofrece un amplísimo campo de reflexión y de comparación: a nadie se le oculta el pujante desarrollo del culto a los santos en el Magreb y la extremada riqueza de su literatura hagiográfica. Esta riqueza no ha sido suficientemente explotada en esta obra, aunque es de desear lo sea en las próximas entregas de la colección. Hay que insistir, sin embargo, en que una comparación, siquiera somera, entre el mundo aquí descrito y el de la santidad magrebí, iluminaría nuevos y extensos espacios para la reflexión.

Una de las pocas alusiones al Occidente musulmán que se pueden encontrar en esta recopilación la hace M. Chodkiewicz al hablar de la santidad femenina, y del caso de Ruqayya, Ṣafiyya y ‘Ā’iṣa, hermanas del santo fesí Aḥmad Ibn ‘Abd Allāh Ma‘an al-Andalusī. El caso tiene, en efecto, algo de sorprendente, como señala el autor, y para ayudar a una mejor contextualización del mismo se puede recurrir a *al-Maqṣad al-aḥmad* de ‘Abd al-Salām al-Qādirī, texto del siglo XVII dedicado a sīdī Aḥmad Ma‘an, uno de los santos más importantes de Fez en esta época y jefe de una *zāwiya* familiar fundada por su padre. Esta hagiografía (ed. lit., Fez, 1352 h.) es una de las fuentes de la *Salwat al-anfās* de Muḥammad al-Kattānī, que es la obra que cita Chodkiewicz en su trabajo. La cita es, desde luego, absolutamente correcta, aunque el uso del *Maqṣad* podría ayudar a completar y matizar el cuadro, el ambiente de la *zāwiya*, el poderoso carisma de sīdī Aḥmad Ma‘an, gracias al cual se nos ha conservado el recuerdo de sus hermanas, el matrimonio de éstas con otros miembros de la *zāwiya*, etc. Al final de su trabajo, Chodkiewicz acaba analizando el pensamiento de Ibn ‘Arabī acerca de la santidad femenina, y su sentido en un mundo fundamentalmente masculino y dominado por un lenguaje masculino: *ruḡūliyya*, *maqāmāt al-riyal*, etc. Para Ibn ‘Arabī, según el análisis del autor, la *ruḡūliyya* «expresa la plenitud de una perfección humana sexualmente indiferen-

ciada» (p. 109). Sin querer, desde luego, discutir la indiscutible autoridad de M. Chodkiewicz en estos temas, se puede también pensar que este vocabulario sexual expresa toda una evolución espiritual, explícita también, por ejemplo, en las relaciones maestro-discípulo (el discípulo comienza siendo una mujer y comportándose como tal en relación a su maestro), y que acaban convirtiendo el acceso a la santidad en un proceso de masculinización. El uso de este vocabulario sólo es posible gracias a su carácter profundamente desigualitario, reflejo de la situación desigual de las mujeres con respecto a los hombres también en el mundo de la santidad. Me parece un excesivo optimismo pensar en la asexualidad de tan abundante léxico masculino más allá de los límites del sutil y profundo pensamiento del Šayj al-Akbar.

Especialmente significativo como ejemplo de la pertinencia y riqueza del método comparatista me ha parecido el artículo sobre el santo copto del siglo XIII Barsūm el Desnudo, cuyo itinerario espiritual es trazado por B. Voile. Según esta autora, Barsūm encarna en su comunidad un poder simbólico que le permite ejercer de taumaturgo, de mediador ante Dios y ante el poder mameluco, justo en el momento en que esa misma comunidad se ve perseguida y privada del poder de la forma más cruel (p. 166). Sin entrar a discutir esta relación inversa entre sacralidad y poder (como se ha afirmado a veces de forma abusiva, cuanto menor es el poder, mayor es el recurso a la sacralización), sí resulta sorprendente contemplar la semejanza entre el modelo de santidad expresado de forma hipertrofiada por Barsūm y el de otros santos musulmanes: la ascesis extremada, la ocultación de sus carismas, la tipología de los milagros (la liberación de la cárcel, o la adivinación de los pensamientos), la asunción del papel de mediador... Quizá es éste el ejemplo donde queda más en evidencia la universalidad de este modelo, universalidad que, en mi opinión, requiere explicaciones que no recurran simplemente a la continuidad o a un cierto difusionismo.

Es también interesante el texto de L. Anvar-Chenderoff sobre la *Tadkirat al-awliyā'* de al-'Aṭṭār, al señalar una doble función, aparentemente paradójica, del discurso hagiográfico, didáctica y poética, un doblote que intentaría conjugar lo dicho con lo que está más allá de lo dicho («au-delà du dit», p. 44), con lo metafórico que intenta expresar las cosas inefables. La paradoja es real, en mi opinión, pero cabe ir aún más allá en el análisis, tal como el propio autor sugiere al hablar de creación de un *pathos destiné plus à emouvoir qu'à enseigner* (p. 45). ¿Por qué no introducir, pues, una tercera función, la emotiva, distinta de las dos anteriores? Este concepto ayudaría, en mi opinión, a plantear con toda su fuerza el carácter comunicativo de la santidad, de lo sagrado, y, por ende, la paradoja radical entre ocultación y evidencia que sirve, al fin, para formular plenamente su naturaleza mediadora. L. Anvar-Chenderoff pone el acento en el aspecto poético del texto hagiográfico y solventa esa paradoja hablando del discurso hagiográfico como teofanía (*comment dire pour que la parole se transmue en Verbe?*, p. 52).

No queda, en resumen, sino alabar esta nueva contribución al estudio de la santidad en el Mediterráneo oriental y esperar que las próximas apariciones de esta serie sigan avanzando por nuevos territorios aún inexplorados.

FERNANDO R. MEDIANO

CANO LEDESMA, A., *Indización de los manuscritos árabes de El Escorial*, Real Monasterio de El Escorial (Madrid): Ediciones Escorialenses, 1996, 134 (138), pp.

Con su proyecto de indización de los manuscritos árabes de la biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Aurora Cano pone en manos de los usuarios de los fondos escorialenses un valioso instrumento de trabajo.

De momento, el presente tomo sólo abarca la parte correspondiente al volumen II del catálogo de Derenbourg. Posteriormente se publicarán trabajos análogos con los índices de los volúmenes I y III, que ya están en preparación. Esperamos que aparezcan en un futuro no demasiado lejano.

Si bien es verdad que los manuscritos de El Escorial, incluidos los árabes, han sido objeto de una riquísima bibliografía a lo largo de los siglos —bibliografía, por cierto, aprovechada en gran parte de un modo directo y primario por la autora en su introducción— los catálogos existentes tienen el defecto de describir cada manuscrito siguiendo un orden numérico. Me explico: aunque los bibliotecarios que, en su día, asignaron a cada códice un número de orden, tuvieron presente el campo específico del saber, al que estaban dedicadas la obra o las obras que contenían los volúmenes —observándose incluso cierto afán de reunir partes pertenecientes a la misma obra u obras distintas del mismo autor asignándoles números sucesivos— la búsqueda de un escrito concreto de determinado autor resultaba a menudo complicada. En muchos casos hacía falta dar un repaso más o menos largo a la parte que enumeraba y describía los códices relacionados con el tema. Y es esto lo que ha querido subsanar A. Cano con su indización.

La distribución de libro es la siguiente: tras un prólogo del P. Teodoro Alonso Turiénzo, O.S.A., en la actualidad primer bibliotecario de la colección, la autora nos ofrece una introducción amplia sobre la historia de los fondos manuscritos árabes. La primera parte se basa, por un lado, en los registros de procedencia y llegada de remesas, donaciones y adquisiciones; por otro, en los avatares que llegaron a mermar los fondos, como los distintos incendios, particularmente el de 1671, y los traslados a raíz de la guerra de Independencia. Después pasa revista a los trabajos de sucesivos bibliotecarios y eruditos, que se esforzaron en inventariar y catalogar los códices. Finalmente nos habla de las directrices que ha seguido para elaborar su indización, terminando con una serie de correcciones al tomo II del catálogo de Derenbourg.

La indización propiamente dicha, que se refiere a cada códice con su numeración paralela Derenbourg/Casiri, está ordenada, en primer lugar, de acuerdo con la temática general: moral (37-57), política (59-60), medicina (61-86), historia natural (87-89), matemáticas (91-96), magia (97-103), astronomía (105-119) y astrología (121-131).

Dentro de estos grupos temáticos, se dedica, como mínimo, un primer apartado a los títulos y otro a los nombres de los autores conocidos. Este mínimo sólo se da en relación con la política, ya que con tres títulos y tres autores es la especialidad menos representada.

En cambio, en el apartado sobre medicina, el mejor documentado, el índice de autores va seguido de otro que recoge los traductores conocidos. A continuación, se mencionan los mss. que contienen obras de traductor desconocido. Igualmente se procede con los comentaristas: a la lista de los conocidos siguen los números de los mss. con comentarios de autor anónimo. Se apuntan luego los mss. que contienen to-

tal o parcialmente obras anónimas. Otro apartado se dedica a los apelativos árabes o latinizados, con los cuales nos solemos referir a muchos autores importantes, cuando no conviene o no hace falta citar sus nombres árabes completos, a menudo muy complejos. En cada caso se señala el modo de localizar tal personaje en el índice de autores. Finalmente encontramos una breve alusión al contenido de los mss. fragmentarios o que presentan problemas de identificación.

Aunque no todos los epígrafes de esta subdivisión estén presentes en los demás grupos temáticos, no suelen faltar las referencias a los apelativos por los que más se conoce a los autores en ambientes no especializados. Igualmente, exceptuando la política, ninguno de los apartados carece de esas breves notas orientativas sobre el contenido de aquellos mss. fragmentarios o sin autor o título conocido.

Cabe pensar que habría sido deseable ampliar las noticias sobre determinados mss. con datos sobre ediciones, críticas o no, estudios y bibliografía. Pero nos hacemos cargo de que la labor de reunir tales datos habría retrasado aún más la aparición del libro. Ya de por sí hay que lamentar que transcurra tanto tiempo entre la entrega de un original en prensa y la definitiva aparición. Creo que a este hecho se debe imputar la falta de puesta al día que observamos en algún detalle. Un ejemplo: al aludir a los mss. aljamiados del fondo «borjiano», concretamente a los que no estaban catalogados como «árabes», menciona el G.II.11 con el comentario «donde tal vez podría identificarse el *Tratado de simples*, de Ibn Wāfid». Mientras tanto se ha sabido, gracias a María Jesús Viguera y su discípula Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer, que el G-II-9 (no el 11) contiene, en efecto, aproximadamente la mitad de ese tratado, que ha sido editado con traducción y estudio (C.S.I.C./A.E.C.I., 1995) y reseñado ampliamente en estas mismas páginas.

Volviendo a lo esencial: los usuarios de los fondos árabes manuscritos de la biblioteca de El Escorial —en particular los que nos dedicamos a la historia de la medicina y ciencias afines— agradecemos a A. Cano el haber puesto a nuestra disposición esta obrita, que nos facilitará enormemente la búsqueda de los textos que nos interesan para nuestras investigaciones.

ROSA KUHNE

CARRASCO URGOITI, M. S., *El moro retador y el moro amigo. (Estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos.)* Prólogo de Francisco Márquez Villanueva. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1966, 320 pp.

La autora reúne en este libro una colección de artículos publicados todos ellos con anterioridad, con excepción del último y más extenso. Su tema general son las fiestas de moros y cristianos, pero sobre todo, la relación de romancero nuevo y comedia en el Siglo de Oro español. La autora es una reputada especialista (la mayor especialista, sin duda) en lo que se conoce por «novela morisca», tema sobre el cual ha publicado libros y artículos luminosos que unen una enorme erudición a una sensibilidad y una finura intelectual que hacen de su lectura una verdadera delicia.

Carrasco Urgoiti es, además, de una enorme humildad intelectual y de una ausencia de estridencia expresiva que a veces hace que al lector le pillen por sorpresa o se le hagan evidentes un tiempo después de la lectura, conclusiones por ella sutilmente avanzadas que son extraordinariamente innovadoras y obligan a cambiar ideas firmemente establecidas. En estos artículos que la autora califica modestamente de marginales, y frutos del ocio y del deseo de entretenimiento, avanza por los caminos desarrollados en sus estudios acerca del *Abencerraje*, de *Las guerras civiles de Granada* y de *Ozmin y Daraja*, estudios de verdadera antropología cultural. En las comedias del Siglo de Oro que tratan de materia semejante y que son analizadas en este libro, o en las fiestas de moros y cristianos, el enfrentamiento a ultranza se matiza —según ella— y contrarresta con estilizaciones de signo positivo y con el aprecio de ciertas facetas de la herencia andalusí. No siempre estoy de acuerdo con las lecturas de Carrasco Urgoiti, que parten de la hipótesis de trabajo de que la evocación idealizadora del pasado mantiene implícita una crítica del presente, pero no cabe duda de que las obras por ella analizadas no volverán a parecernos inocentes tras la luz que ella les proyecta.

Los artículos están ordenados por afinidades temáticas: los primeros versan sobre materia áulica: «Aspectos folclóricos y literarios de la fiesta de moros y cristianos en España», «La fiesta de moros y cristianos y la cuestión morisca en la España de los Austrias», «Notas sobre un motivo áulico en Pedro de Padilla y Ginés Pérez de Hita». El segundo grupo aborda la función del romancero fronterizo y el morisco en la configuración de comedias de Lope a Calderón; «*El cerco de Santa Fe* de Lope de Vega, ejemplo de comedia épica», «Notas sobre el romancero morisco y la comedia de Lope de Vega», «*El buen caballero, maestro de Calatrava* de Juan Bautista de Villegas (nota sobre la relación entre romancero y comedia en el Siglo de Oro)», «Presencia y eco del romance morisco en comedias de Calderón (1629-1639)». El tercer bloque está dedicado a una figura secundaria, Felipe Godínez: analiza una comedia con una tesis infrecuente y una refundición de la misma: «*De buen moro buen cristiano*, notas sobre una comedia de Felipe Godínez», «La comedia hagiográfica *Los tres hermanos del cielo* (Godínez refundido por el actor Francisco de la Calle)»; el meollo de esta obra interesantísima consiste en que plantea el problema de la credibilidad de la conversión, y del reconocimiento que merece la persona virtuosa con independencia de la fe que profese. Para terminar, «En torno a *La luna africana*, comedia de nueve ingenios», un caso extremo de colaboración entre nueve dramaturgos, y «La comedia morisca de Lope de Vega», inédito, su discurso de ingreso en la Academia Norteamericana de Lengua Española.

Las obras analizadas, pero en particular las fiestas de moros y cristianos, expresan la conciencia y el rechazo de una identidad plural. Se trata de un rito conmemorativo del proceso de conquista y reconquista. En ese enfrentamiento histórico y en su desenlace se fundamentaba, según el sentir popular, la identidad colectiva.

En cuanto al romancero y la comedia, lo que a menudo encontramos es una fascinación por lo dispar. La autora matiza esa fascinación diciendo que «el abismo sobre el que se tiende un puente no es aquí la lejanía en el espacio ni en el tiempo, sino el distanciamiento respecto a una parte del pasado propio, que no cuadra con la identidad asumida en el presente». Más que una crítica implícita del presente, más que una pluralidad de voces o voces disidentes, se percibe, pues, en la maurofilia litera-

ria lo que en tiempos posteriores se llamará gusto por el exotismo, y que tiene sus antecedentes inmediatos en la novela bizantina. En el Siglo de Oro lo español está ya lo suficientemente desenredado de lo moro, le ha dado suficientemente la espalda como para permitirse y disfrutar de idealizaciones exóticas a su respecto.

En total, se trata de un libro interesantísimo y de apasionante lectura que tiene mucho que decir, sobre todo, acerca de la nueva identidad de los españoles de los siglos modernos y acerca de su manera de construirla.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

CONRAD, L. I., ed., *The World of Ibn Ṭufayl. Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqzān*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996, 305 pp.

Resulta sorprendente que una obra cumbre como *Ḥayy ibn Yaqzān*, tan conocida dentro y fuera del mundo árabe-islámico, haya sido, comparativamente, tan poco estudiada. Un paso considerable para reparar ese déficit lo constituyen este conjunto de estudios incluidos en el volumen que presentamos, estudios que, sin duda, van a suscitar una mayor atención y nuevas investigaciones sobre *El filósofo autodidacto*.

Recoge este libro las ponencias presentadas a un simposio celebrado en el Wellcome Institute de Londres, que tuvo lugar no ha mucho, pero del que no se precisa la fecha exacta, más otros estudios no presentados allí.

Considerable ha sido la labor del editor, L. I. Conrad, al que se debe una larga introducción (pp. 1-37), en la que expone los objetivos perseguidos con este volumen y en donde hace una presentación general de la obra y de la figura de Ibn Ṭufayl, en su contexto cultural, político y social, pasando luego a glosar y comentar algunas de las aportaciones al volumen.

Además de esto, ofrece el mismo editor su propia contribución, dedicada al tema de la comunicación y socialización del conocimiento en *Ḥayy ibn Yaqzān* (pp. 238-266). Y, por último, da también el mismo Conrad una relación de fuentes y trabajos sobre I. Ṭufayl y su obra (pp. 267-293), que abarca manuscritos, ediciones, traducciones y estudios, relación que, sin pretender ser exhaustiva, puede que lo sea.

El propósito de estos estudios, como reza su título, es el de contemplar la obra de I. Ṭufayl desde diferentes perspectivas, perspectivas interdisciplinarias. Y, en efecto, la obra es analizada en los distintos estudios, en sus aspectos científicos, médicos, ideas sobre la naturaleza, aspectos filosóficos, místicos, literarios, circunstancias histórico-sociales, etc.

El misticismo de I. Ṭufayl y la manera de conseguir la unión mística es especialmente estudiado en algunas de las contribuciones, acentuándose la importancia central de este tema en el pensamiento del autor.

Finalmente el volumen es completado con un útil índice general (pp. 295-305) de temas y de autores.

Estas variadas perspectivas nos proporcionan, pues, una amplia visión de la riqueza contenida en la obra, pero a la vez, por su misma complejidad, pueden hacer-

nos más difícil desentrañar y poner en claro cuál es el asunto principal de la obra de I. Ṭufayl.

No pudiendo, por otro lado, asomarnos aquí a esa multiplicidad de aspectos señalados, voy a centrarme en este tema del asunto principal.

¿Sobre qué trata realmente *Ḥayy ibn Yaqzān*? Es la pregunta que, según comenta el editor (p. 37), motivó, en primer lugar, la convocatoria del simposio, y a la que, confiesa explícitamente, no contesta este volumen. Lo cual, sigue diciendo, es la prueba de calidad de la gran literatura, y, por ello mismo, habrá todavía mucha más cosas que decir sobre el autor y su obra.

Así es, en efecto, y a esta pregunta clave es a la que se ha enfrentado la investigación desde un principio, y a la que continuamente se vuelve, como puede constatar en este mismo volumen. Y es también el mismo Conrad quien más a fondo trata dicha cuestión. La enuncia, pues, en su introducción, y luego, en su propia contribución, le dedica un buen espacio, discutiendo largamente los dos puntos de vista a este respecto de L. Gauthier (pp. 240-247), y de F. Hourani (pp. 247-253), centrados, como señala, exclusivamente en aspectos filosóficos y dejando fuera otras dimensiones importantes del texto.

Conrad descarta la opinión de ambos investigadores sobre el objetivo primario de *Ḥayy ibn Yaqzān* y piensa que lo decisivo es la preocupación que muestra el autor por comunicar sus ideas, ya que si éste se conformase con poseer su verdad para sí solo, no escribiría entonces un libro. Lo que intenta al escribirlo es transmitir esa verdad y que ésta prevalezca en su medio social, en concreto, en el seno del imperio almohade en el que el autor vive, y en este sentido analiza agudamente Conrad las múltiples referencias de I. Ṭufayl a las dificultades de transmitir su mensaje en ese medio. En apoyo de su tesis, sigue diciendo el editor, entre otras cosas, que I. Ṭufayl no sitúa las experiencias extáticas de Ḥayy en el acmé de los septenarios en que distribuye su vida, o sea en torno a los cuarenta y nueve años, sino que éstas tienen lugar antes, y que en ese acmé lo que sitúa es el encuentro con Absāl, con las implicaciones sociales que este encuentro supone. Por tanto, concluye Conrad, *Ḥayy ibn Yaqzān* es, ante todo, un intento de lo que podría llamarse «socialización del conocimiento» (p. 258), y no hay duda de que éste el problema primario que impulsó a I. Ṭufayl a escribir (p. 254).

A estas consideraciones tal vez habría que añadir que, en efecto, éste es el motivo inmediato, el desencadenante, el que hace empuñar la pluma a I. Ṭufayl, pero sigue quedando en pie, no obstante, la misma pregunta, ¿qué es, pues, lo que quiere comunicarnos I. Ṭufayl con su obra? ¿Cuál es el contenido de su mensaje?

Es decir, que las motivaciones externas al contenido de la obra, las referentes al público al que va dirigida, no habría por qué contraponerlas a las motivaciones internas, las referentes al contenido, a la doctrina de la obra. No son excluyentes, ambas son igualmente principales e importantes, y es pertinente y acertada la insistencia del editor en este aspecto sobre el que poco había ahondado la investigación.

Sin embargo, en lo tocante al episodio que I. Ṭufayl sitúa en ese acmé mencionado, no parece exacta la afirmación de Conrad, pues en la segunda edición de Gauthier, que es el texto de referencia de este volumen, se dice más bien (p. 135 del texto árabe) que, tras haber conseguido Ḥayy la unión extática, y haberse ejercitado para conseguirla con facilidad, que continuó así hasta rebasar más allá de los siete septenarios, o sea, especifica el texto, los cincuenta años.

Por consiguiente, I. Ṭufayl sí sitúa conscientemente en el acmé de la edad de Ḥayy, en el séptimo septenario, y en torno a los cuarenta y nueve años, el momento cumbre de la vida de éste, que no es otro que el de la unión extática, realizando así la importancia central de este episodio.

Como dije antes, este volumen suscitará nuevos trabajos y discusiones, y ya las está suscitando, y de igual modo que la contribución de Conrad, hay también otras que merecerán amplios comentarios de los estudiosos y sugerirán nuevas aportaciones, cumpliéndose así parte de los objetivos perseguidos con esta publicación.

EMILIO TORNERO

IBN BAŠKUWĀL, *Kitāb al-qurba ilā rabb al-‘ālamīn: el acercamiento a Dios*. Estudio, edición crítica y traducción de Cristina de la Puente, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Agencia de Cooperación Internacional, 1995. (Fuentes Árabe-Hispanas, 19.) 378 + 201 pp.

La edición de esta obra de Ibn Baškuwāl viene a sumarse a otras realizadas en los últimos años como el *K. al-gawāmiḍ* (Beirut, 1987) y *K. al-Mustaḡīḥīn* (ed. M. Marín, Madrid, 1991), que rompen el mito de nuestro autor visto hasta ahora únicamente como el gran biógrafo de al-Andalus. Sin que estas ediciones minimicen la importancia del *K. al-Šila*, nos dan otra visión de la obra literaria de Ibn Baškuwāl descrita minuciosamente por la editora en un capítulo del estudio, donde recoge todas las obras que salieron de su pluma clasificadas por temas. Las allí recogidas, que tal vez no sean todas las que escribió, pero sí son todas las que podemos conocer gracias al monumental esfuerzo recopilatorio del H. A. T. A. (proyecto sobre la *Historia de los autores y transmisores andalusíes*, dirigido por M. Fierro), cuadran más con la tradicional imagen de Ibn Baškuwāl biógrafo, pues de ellas, catorce son bio-bibliográficas frente a once ascético-religiosas y a cuatro de hadiz. Podemos concluir que se equilibra la balanza entre un tipo y otro de obras y que este equilibrio se manifiesta en un autor tradicionalista que se mueve entre el ascetismo y el reflejo de la vida y producción de otros tradicionalistas.

El *K. al-qurba* es una recopilación de hadices y narraciones acerca de la *tašliya* u oración por Muḥammad de clara intención moralizante que contiene en total 132 narraciones estructuradas en veinte capítulos, cada una de ellas precedida de su correspondiente cadena de transmisión. En palabras de la editora, su «finalidad es la de enseñar al musulmán la bondad que hay en la oración por el profeta (*al-ṣalāt ‘alā l-nabī*), la necesidad de pronunciarla con frecuencia, y el premio que alcanzará en la otra vida quien así haga».

La edición se ha realizado sobre tres manuscritos: uno de la Biblioteca General de Rabat, otro de El Escorial y un tercero de Berlín que no es propiamente el *K. al-Qurba*, sino un extracto de éste y del *K. al-ṣalā* de al Firūzābādī, realizado por el hijo de este autor. De este último se han editado sólo las partes correspondientes al *K. al-Qurba*. Dado que los mss. no incluyen el mismo número de narraciones, ni lo hacen

en el mismo orden, es interesante señalar no sólo la descripción que de ellos hace la editora en el capítulo dedicado a los «Criterios de la edición», sino en el cuadro de coincidencia entre los dos mss. de Rabat y de El Escorial, que aparece en la parte del estudio dedicada a la estructura del contenido (pp. 36-37).

La obra se nos presenta dividida en dos partes claramente diferenciadas por su numeración hindú y arábica: por un lado, el texto árabe, con sus índices, y, por otro, un amplio estudio y traducción castellana, partes que confluyen en lo que en la orientación latina es el último capítulo dedicado a la edición, con los criterios seguidos y las notas a ésta. Resumiendo podemos decir que los capítulos son los siguientes: I. Estudio: 1. Breve biografía de Ibn Baškuwāl. 2. El *Kitāb al-qurba ilā-Llāh*. 3. La veneración del profeta. Apéndice: los transmisores. Gráficos de los *asānīd*. Índices del estudio. II. Traducción. III. Fuentes y bibliografía. IV. Edición.

No entro a pormenorizar los subapartados en que se dividen estos cuatro capítulos, pues sólo el amplio estudio realizado toca tantos temas que su mera enumeración excedería al espacio prudencial que debe ocupar una reseña, así como tampoco comentaré todos. Sólo pretendo dar una visión de conjunto de esta magnífica edición y comentar algunas cosas mejorables.

Respecto a la edición del texto árabe, es buena, la pulcritud con que se ha realizado facilita grandemente su utilización y los fallos que se aprecian son mínimos y no influyen en el resultado final. El texto se ha dispuesto separando y numerando cada hadiz o narración. Cada apartado recoge, en primer lugar, la cadena de transmisión desde Ibn Baškuwāl hasta el último que refiere la anécdota, el hadiz, o la narración que aparece a continuación. La puntuación de la editora hace de fácil lectura el texto y suele ser correcta. Un fallo de puntuación fácilmente subsanable por el lector lo encontramos en página 283, núms. 92, 93, de la traducción castellana. Cuando el profeta aparece en un sueño y ante la pregunta de su interlocutor revela que es él, la traducción recoge «soy Muḥammad, Dios lo bendiga y salve». Tal vez el profeta sólo dice «soy Muḥammad» y el transmisor añade tras el nombre la *tašlīya*, que en el texto traducido debería ir entre guiones.

A pie de página aparecen las notas relativas a los diferentes mss, mientras que los comentarios se han reservado para el capítulo «Notas a la edición árabe», donde se estudia su relación con otras obras de hadiz, variantes en los *asānīd*, etc. Es éste un capítulo muy elaborado que ha requerido la consulta de múltiples fuentes y no sólo a través de concordancias. Así, a modo de ejemplo, algunas citas demuestran que De la Puente ha revisado los ocho volúmenes del *Dayl* de al-Marrākušī. Es de agradecer esta separación entre los dos tipos de notas que nos muestran, por una parte, las variantes entre los manuscritos usados, y, por otra, su relación o diferencia con otros textos similares, sin necesidad de alterar el texto transmitido por Ibn Baškuwāl. No obstante, algunas podían haberse evitado explicando en los criterios de edición la decisión de adaptar algunas palabras a su grafía actual. Me refiero en concreto a la *scriptio defectiva* de algunos antropónimos, señalada siempre en nota cuando se ha decidido incluir en el texto la *scriptio plena*. El método adoptado a este respecto no es mejor ni peor y quizá obedece al deseo de subrayar las diferencias entre mss. En el capítulo dedicado a los «Criterios de edición», en el que describe minuciosamente cada uno de los mss., se echa en falta un poco más de concreción. La editora emplea continuamente el tono impersonal y a veces no se sabe si se refiere al ms. o a la ed.

Por ejemplo, al hablar del ms. de Berlín, parece que cada relato tiene un número/número del episodio del ms. R al que corresponde/número del ms. de Berlín que ocupa. Al acudir al texto se ve claramente que son anotaciones de la editora, y, en su descargo, debo decir que todo esto se sobreentiende por otras indicaciones que hace respecto a la edición.

El capítulo de la edición del texto se complementa con índices completos de personas, comunidades y pueblos, lugares, obras mencionadas en el texto, aleyas coránicas y tradiciones proféticas.

Los temas que toca son muchos, pero merece especial atención por el hincapié que el autor hace en él y por su extensión el *Capítulo sobre lo que se ha dicho acerca de la virtud de los tradicionalistas en sus oraciones*, en el que se pone de manifiesto cómo serán premiados aquéllos que recen por Muḥammad, bien por medio de admoniciones, bien por visiones en sueños en las que se ve a los que rezaron perdonados y premiados por Dios. Por el contrario, los que no escriben la *taṣliya* son recriminados por el profeta. Son ejemplarizantes hasta el punto de que Wakī b. al-Ḍarrāḥ llega a decir: «Si no fuera por la oración por el profeta, Dios lo bendiga y salve, en cada hadiz, no habría transmitido ninguno.»

El contenido temático de la obra es analizado profundamente en el «Estudio» que precede a la traducción y edición. Se examinan, además, en dicho estudio múltiples aspectos relacionados con la obra tales como la vida y obra de Ibn Baṣkuwāl, las fuentes del *K. al-qurba*, obras de oración por Muḥammad en al-Andalus y géneros afines, como los libros de veneración y oración o la *sīra* y los *magāzī* y reflexiones sobre este tipo de obras, además de la influencia que *al-Qurba* tuvo en la extensión de prácticas ascéticas en al-Andalus a partir del siglo VII-XII. Para ello la editora no se ha limitado a extraer conclusiones del texto, sino a contrastarlas con las opiniones de autores como Goldziher, Padwick, Andrae, Schimmel, etc., que a veces no concuerdan con lo que se puede deducir del texto de Ibn Baṣkuwāl. Por ejemplo, la inclusión de la *taṣliya* en la *ṣalā*, la editora la adelanta, al menos en círculos eruditos, en un siglo a la fecha fijada por Schimmel alrededor del año 597/1200.

Existen pocos estudios dedicados en exclusiva a la oración, bien sea a la oración preceptiva *ṣalā* o al *du‘ā’*; por eso me parecen particularmente interesante las diferentes opiniones recogidas en el estudio. La *ṣalā* consta de dos, tres o cuatro *rak‘as* (inclinaciones del cuerpo). Cuando se han cumplido dos de ellas, se puede concluir la oración, pronunciando la *ṣahāda* (*la ilāh illā-Llāh wa-Muḥammad rasūl Allāh*), la *taṣliya* (*ṣallā-Llāh ‘alay-hi wa-sallam*) y el *taslim* (*al-salām ‘alay-kum*). Frente a esta oración preceptiva y ritual con momentos establecidos, se encuentra el *du‘ā’* como oración espontánea. Pero como ya afirma M. Marín (*K. al-Mustaḡīḥīn*, v. especialmente páginas 54-58), si en un principio se trató de una forma individualizada de oración, la espontaneidad inicial debió transformarse con el paso del tiempo —y así se desprende de *al-Mustaḡīḥīn*—, hasta convertirse en una fórmula ritual que deja de aplicarse sólo en momentos difíciles, para hacerlo en momentos fijos del día a modo de jaculatoria. Como ejemplo de esa ritualización, recoge De la Puente diez características que, según al-Gazālī, debe reunir la plegaria.

La editora estudia en profundidad la *taṣliya*, su interpretación y sus orígenes, atribuidos a la aleya 56 de la azora XXXIII, en la que Dios aparece rezando. Por ello *Ṣallā Allāh* se traduce por *bendecir*. Aunque hay quien niega este origen —ejemplo

Robson—, A. K. Brohi está de acuerdo con esta interpretación. Otros estudiosos, como Padwick, lo explican como una mitificación del profeta, que llega a asumir funciones y privilegios de Dios. De todas formas parece que los musulmanes diferencian entre *ṣallā* 'alà *Allāh* y *ṣalā* 'alà *l-nabī* (rezar a o por).

Dentro del estudio cabe citar el capítulo dedicado a las fuentes utilizadas por Ibn Baṣkuwāl que son el *Yāmi'* de al-Tirmīdī, la *Risāla* de al-Šāfi'ī, un *kitāb* de al-Awzā'ī y el *Musnad* de Baqī b. Majlad, amén de diversos escritos, cuyo autor no se cita.

Quizá lo que más llama la atención son los apartados dedicados a las obras sobre el profeta Muḥammad, tanto en Oriente como en al-Andalus y el apéndice reservado a los transmisores. Respecto al primero de estos temas, aunque está elaborado siguiendo a M. Jarrar, introduce correcciones de M. Fierro, sobre todo en lo que atañe a la época en que empiezan a introducirse en al-Andalus obras sobre el profeta, que comienzan en el siglo III/IX con los viajeros que vienen de Oriente, aunque no será hasta dos siglos más tarde cuando se fijan los temas. Destaca en el estudio la relación de obras andalusíes de oración y los libros de veneración y oración por el profeta en al-Andalus, por el esfuerzo de recopilación que representa, ya que parece que la información está extraída de fuentes biográficas.

Igualmente admirable es el trabajo recogido en el capítulo reservado a los transmisores. Todos ellos han sido localizados utilizando para ello repertorios biográficos, la difícilmente manejable obra de Kaḥḥāla o nóminas modernas, detectando aquéllos que, debido a sus fechas de muerte, no pudieron transmitir de otro maestro. Pero lo más importante por el trabajo que implica no es sólo la identificación del nombre completo de un transmisor a partir de una parte abreviada de su *nasab* o de la *kunya*, sino la reconstrucción de las cadenas de transmisión hasta llegar a sus informadores directos que son, principalmente, al-Šadafī, Ibn 'Attāb y Abū Bakr Ibn al-'Arabī.

A lo largo de la obra se tocan no sólo distintos géneros relacionados con la exaltación de Muḥammad, sino otros conceptos como la *'iṣma* o los sueños, la celebración del *mawlid*, etc., en un intento de relacionar y comprender toda la literatura desarrollada en torno a la figura carismática del profeta. Muchas lagunas ha habido en los estudios sobre estos temas y, evidentemente, no todas pueden cubrirse en este libro. Pese a ello, en un momento en que asistimos a un resurgimiento del interés de los investigadores por la religiosidad islámica, hemos de agradecer a Cristina de la Puente el habernos brindado la oportunidad de acceder a esta obra de Ibn Baṣkuwāl a través de una cuidada edición y traducción.

MARÍA LUISA ÁVILA

Libro de la escala de Mahoma según la versión latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena, trad. del latín de José Luis Oliver Domingo, prólogo de María Jesús Viguera, Madrid: Ediciones Siruela, 1996, 151 pp.

El *Libro de la escala de Mahoma* es una obra musulmana perteneciente a un género ampliamente difundido, las colecciones de tradiciones que versan sobre el juicio

final y la morada que aguarda al hombre en el más allá, temas de gran importancia para el mundo musulmán medieval que bebía en las fuentes de un profeta preocupado, sobre todo al principio de su predicación, por el destino final de cada hombre.

María Jesús Viguera nos introduce a este género en su acertado prólogo a través de una orientación bibliográfica que comienza con las ediciones de los manuscritos del *Libro de la escala*, pasa revista a las piezas fundamentales de la literatura escatológica (por ejemplo, el *Libro de la descripción del paraíso*, de Ibn Ḥabīb, m. 853), haciendo un recorrido a lo largo de toda la historia de al-Andalus, tanto musulmana como cristiana (Pedro el Venerable, m. ca. 1144; Alfonso X, m. 1248, etc.). Llega incluso a la producción actual en el territorio que se llamó al-Andalus, por así decirlo, y menciona las obras españolas de este siglo que tratan el tema (por ejemplo, las de Asín Palacios), incluidas las más recientes, algunas de ellas tesis doctorales todavía en preparación. Menciona también tratados generales sobre polémica religiosa. De esta manera se hace eco de la descripción general que aparece en la página 12: «Varios son los aspectos que confluyen en este *Libro de la escala*: la propia historia del profeta del Islam, la candente polémica entre las religiones dentro de sus diversas relaciones y la inquietante descripción del más allá».

Con este prólogo queda parcialmente subsanada una carencia lógica de esta traducción: la falta de notas y estudio. Y digo carencia lógica por dos motivos: por un lado, los problemas respecto a su autoría, ya que, siendo en origen una traducción del árabe, el autor no es un árabe, sino el judío toledano Abraham, quien, como nos explica M.^a J. Viguera, seleccionó, tradujo y ordenó un material que circulaba entre los musulmanes y lo tradujo a lengua romance, de donde Bonaventura de Siena lo retraduciría al latín, y posteriormente sería vertido al francés. El segundo motivo es que la versión que hoy nos ofrecen en traducción ha tenido que ser elaborada por un latinista, puesto que no se conserva en manuscritos árabes, porque nunca los hubo. El estudio queda, pues, para un islamólogo, sin que por eso desmerezca la buena traducción que hoy tenemos.

El desarrollo del relato, presentado en primera persona por boca de Mahoma, se ordena de la siguiente forma: Mahoma, durmiendo en su casa de La Meca, recibe la visita de Gabriel que le conduce a orar al templo de Jerusalén. Desde allí sube por una escala que, descrita con todo lujo de detalles, le va a permitir el ascenso a los cielos, los paraísos y los infiernos, es decir, la salida del mundo sensible para entrar en el oculto.

Entrando en el más allá, lo primero que encuentra son los cielos. Al hablarnos de cada uno de ellos, sigue siempre un mismo esquema: descripción del lugar (material del que está hecho y color), medidas de ese cielo y distancia que le separa del inmediatamente superior siempre en cantidades de quinientos años; descripción de los ángeles que lo habitan, caracterizados por su gran tamaño y porque todo en ellos responde al número setenta mil (ojos, bocas, cabezas...); visión de un hombre o dos, los profetas, sentados sobre sillas de claridad; charla con ellos, siempre la misma (¿quién es el que te acompaña?, ¿es que ya ha sido enviado?), y la despedida. Llega al octavo cielo donde conoce cara a cara a Dios y, de la misma forma que Moisés recibió en el monte Sinaí las Tablas de la Ley, recibe Mahoma la orden divina de que su pueblo haga cincuenta oraciones al día, oraciones que, ante reiteradas peticiones del profeta, quedan rebajadas a cinco.

Terminada su conversación con Dios, marcha a los paraísos que Dios tiene preparados para quienes hagan el bien y describe todas sus delicias, basándose para ello en lo que el hombre conoce, todo lo que hay en este mundo de agradable: olores, sabores, joyas, árboles, pájaros, frutos, tejidos, etc.; menciona, además, en todos los cielos el gran deleite que supondrá la cercanía de Dios, quien irá a ver a sus fieles para asegurarse de que están felices con la recompensa recibida. Se une así a la sensualidad tan marcada, y que tanto llama la atención en Occidente, la parte espiritual y menos tangible de la bienaventuranza paradisíaca, más clara para quienes hoy en día leemos esta traducción. Recorridos los cielos, Mahoma se pasea por los infiernos, a los que Dios no desciende, y contempla, horrorizado, los tormentos que aguardan a quien no cumple la voluntad divina.

Finalmente, vuelve a Jerusalén, y, despidiéndose de Gabriel, marcha a La Meca, donde aún duerme su esposa. Allí va contando a varios familiares su experiencia y su intención de relatársela a los qurayshíes. Éstos, haciéndose eco de las críticas que, según el Corán, recibió el profeta, tratan de quitarle la idea diciéndole que, si lleva a cabo sus intenciones, le tacharán de poeta (C. 21, 5), poseo (C. 54, 9), etc. Sin embargo, Mahoma persiste y se enfrenta con su pueblo, que se ríe de él, ante lo cual Dios le concede la gracia de que realice un milagro mostrando así la veracidad de lo que dice.

Termina así una obra de gran interés. En ella se reúnen numerosas tradiciones que arrancan de una azora coránica (C. 17) a través de las cuales se reflejan dos cosas: una concepción del cosmos (la neoplatónica) y unas bases teológicas (la idea de que el castigo de los musulmanes será inferior al de los demás y no eterno; el hecho de que los deleites del paraíso se recibirán de acuerdo a la capacidad de comprensión y actuación en este mundo; la veracidad del profeta manifestada en un milagro que cumple todas las condiciones para ser considerado como tal, etc.). Todo ello aderezado por una elaboración tradicional de gran sensualidad, demasiada para el gusto occidental (pocos occidentales se sentirían a gusto en los lugares descritos con tal amalgama de olores fuertes, piedras preciosas, ricos tejidos, etc.).

Junto a ello vemos algunas pinceladas de las manos traductoras, alguna de ellas cristianas, o bien de un compilador imbuido de una cultura mixta en la que el cristianismo tenía gran peso y nos habla de los ayunos de cuaresma (p. 139), el tetramorfos (p. 73: los cuatro ángeles en forma de león, hombre, toro y águila) y ciertas resonancias al Sanctus (p. 72) y al Apocalipsis (los cielos nuevos y la tierra nueva de la p. 137).

M.^a MERCEDES LUCINI

OLIVER ASÍN, J., *Conferencias y apuntes inéditos*. Ed. D. Oliver, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1996, 314 pp.

D. Oliver ha reunido en este libro una serie de textos escritos por su padre, J. Oliver Asín (1905-1980), que nunca llegaron a publicarse y ha contribuido así al mejor conocimiento de la obra de uno de los arabistas más importantes de este siglo en Es-

paña. La recopilación se inicia con un artículo publicado con anterioridad en estas mismas páginas (AQ, XIII, (1992), 401-422), dentro de una sección monográfica sobre «Arabistas y estudios árabes» y en el que se reproduce un texto autobiográfico de J. Oliver junto con una relación de sus publicaciones, acompañadas casi siempre de breves comentarios de su autor. El resto de la obra está compuesto por dieciséis trabajos, cuya diversidad temática refleja muy adecuadamente los muchos y diversos intereses científicos de J. Oliver. Predominan, con todo, los consagrados a la toponimia y la etimología (como los dedicados a Valencia, Madrid, Guadalajara y Cáceres) y al origen y uso de palabras como «marfil», «alba» o *maÿrà*. De carácter también etimológico es uno de los más apasionantes —al menos para mí— estudios incluidos en esta obra y en el que, con el título de «Episodios de la historia de la lengua española del siglo XIX», se reconstruye el itinerario de la introducción de arabismos en el castellano durante ese siglo, así como el papel decisivo que representaron en ese proceso Conde y los poetas románticos, sobre todo el duque de Rivas. De carácter más literario son dos trabajos sobre Ibn Ḥazm e Ibn Quzmān, el primero dedicado a la presencia de la teoría árabe sobre el amor en la literatura española, y el segundo a descifrar un zéjel quzmaní que describe un espectáculo juglaresco (y en el que J. Oliver encuentra el posible origen de una danza popular suletina). El interés de J. Oliver por el mundo de los moriscos queda bien reflejado en los tres trabajos aquí publicados en torno a la figura de Aḥmad b. Qāsim Bejarano. Finalmente, un texto de carácter islámico examina los precedentes islámicos de la figura de San Miguel como juez de las buenas o malas acciones de quienes llegan a ultratumba.

Queda bien claro, después de este breve repaso al contenido de este libro, lo mucho que debe interesar su lectura a quienes se ocupan del período islámico de la historia peninsular. Quizá para completar el perfil intelectual de su padre, ha incluido también la editora el texto de una conferencia titulada «El caballero cristiano en *El Quijote*», que para nada se ocupa de ese período histórico, pero que recuerda al lector que J. Oliver fue tanto un arabista como un gran conocedor de la lengua y la literatura española, a cuya enseñanza dedicó su actividad profesional, en paralelo a su trabajo como investigador en temas árabes. En esta segunda faceta era J. Oliver, tal como informa la editora en su introducción, hombre de una extrema minuciosidad y dotado un afán de perfeccionismo que le hacía volver una y otra vez sobre los textos ya preparados para incluir nuevas referencias o retocar determinadas conclusiones. Ello explica «la existencia de un elevado número de papeles, cuyo contenido nunca ha sido publicado» y también que la labor de la editora no se haya limitado a reunir papeles dispersos, puesto que en algunos casos ha tenido que llevar a cabo una auténtica reconstrucción de los textos, a los que, por otro lado, ha añadido notas en las que se actualiza la bibliografía o se añaden paralelos textuales. Sirven también estas notas para comprobar cómo temas que fueron iniciados por J. Oliver han atraído más tarde la atención de un número notable de investigadores. Es el caso de Aḥmad b. Qāsim Bejarano, figura interesantísima, a caballo entre el mundo musulmán, el hispánico y el europeo (a la bibliografía citada en p. 152, núm. 7 hay que añadir los trabajos de G. Wiegers, publicados en 1988 y 1992). Una labor, por tanto, la de la editora, que merece el aplauso de los muchos lectores que, sin duda, tendrá esta obra.

No es mi intención, en esta breve reseña, someter a crítica las muchas propuestas etimológicas y toponímicas de J. Oliver, crítica que, en todo caso, debería ser hecha

por especialistas en esas cuestiones. Sin embargo, la lectura de esta serie de estudios no deja indiferente ni siquiera a quien, como es mi caso, se dedica a la investigación de temas bastante alejados de los que aquí se tratan. En primer lugar, porque la vastedad de los conocimientos de J. Oliver y su capacidad para ensamblar datos de las más diversas procedencias convierte generalmente sus estudios en minas de información para cualquiera que trabaje sobre al-Andalus. En segundo lugar, porque J. Oliver poseía la rara cualidad de comunicar, tanto de palabra como por escrito, la esencia del proceso de investigación y hacía de este modo partícipe, al lector o al oyente, de la aventura de su propia búsqueda. Y en tercer, y último lugar, porque el conjunto de los trabajos aquí publicados (a los que cabría añadir, naturalmente, el resto de su obra) ofrece la posibilidad de reflexionar sobre lo que ha sido y es eso que llamamos, a falta de otro término, el «arabismo» en España.

No faltará quien diga que J. Oliver fue un eximio representante de la escuela «filológico-histórica» y llevaría razón, puesto que mucho de lo que escribió partía de un análisis filológico para llegar a conclusiones de carácter histórico. Claro está, por otro lado, que se trata de una metodología en cierto modo obligada por la ausencia de otro tipo de fuentes que no sean las literarias (en el sentido de «texto escrito», sea cual su carácter) o las toponímicas (no menciono aquí el registro arqueológico por no haber sido prácticamente utilizado por J. Oliver) y que, por tanto, se trata, en cierto modo, de unos instrumentos de trabajo asépticos; los resultados dependerán sobre todo de las metas propuestas. En el caso de J. Oliver, esas metas se delinearán con nitidez a lo largo de estos estudios y conferencias ahora publicados, y hay que decir que la notabilísima calidad de su obra total ha contribuido a legitimarlas y a convertirlas en una de las corrientes más poderosas del arabismo español.

Para J. Oliver, el pensamiento español es «el producto de un hibridismo de efectos sorprendentes y únicos en el mundo. Ese hibridismo (...) por el cual se caracteriza y diferencia nuestro pueblo de todos los demás del resto de Europa. Es el mudéjarismo de nuestro arte, pero también de nuestra lengua, de nuestra literatura y de nuestro modo de ser en general» (p. 112). Palabras escritas en 1963 y que resultan de extraordinaria actualidad, en estos tiempos en los que se reivindica el «mestizaje» como categoría cultural dotada de valores específicos. Ahora bien, lo que J. Oliver llama «hibridismo» —y que, sin duda, existió— se convierte en el eje central de una tarea investigadora que tiene como objetivo el estudio de lo «hispano-árabe», es decir, de todos los espacios de contacto entre el ámbito musulmán y el cristiano. El primero de estos ámbitos tiene, sobre todo, un valor instrumental: el de haber contribuido a la creación de otra entidad superior, en la que se perciben sus huellas, inexplicables si no se conoce su procedencia. No existió «al-Andalus», sino la «España musulmana», lugar soñado que se transforma en una de las fases previas a la conformación de la patria, palabra que aparece reiteradamente en las páginas de este libro. Así, los moriscos expulsados dejan «las tierras que aman y sienten como su patria» (p. 144) o se consideran «siempre como miembros de una misma patria, la propia del que os habla [y] continúan al otro lado del Estrecho manteniendo un mismo amor patrio y unas tradiciones literarias y artísticas que dan a los países norteafricanos un carácter muy hispánico» (p. 164). Más aún, los beréberes llegados a la península adquieren en ella ese concepto que suponemos inherente a «esta tierra que siempre llamaron su patria, palabra increíble en boca de beréberes, que sólo pudo sa-

lir de labios de aquéllos que arraigaron en España, lugar donde quedó el recuerdo del nombre de sus tribus» (p. 175). Incorporados —árabes, beréberes, musulmanes en general— a esa construcción histórica en formación, su aportación debe ser examinada en función del resultado final. Así, los zéjeles de Ibn Quzmān «serán siempre interesantes o fundamentales para el estudio de la historia del español» (p. 285).

Y es cierto: no se puede entender la historia de España sin la de al-Andalus. Pero tampoco se puede hacer la historia de al-Andalus sólo en función de la de España. Los estudios árabes dedicados a la Edad Media peninsular parecen haber sentido siempre la necesidad de justificar su presencia en el canon de lo admitido y aceptado por otras disciplinas académicas, debido a razones históricas sobre las que no es necesario extenderse. Quizá debamos preguntarnos si todavía hace falta insistir en esa necesidad, porque en caso de que la respuesta sea afirmativa, ello querría decir que el esfuerzo intelectual de J. Oliver y de quienes le precedieron y siguieron en esa vía habría sido en vano. Quiero creer que no es así, y que, a partir de esa base de una calidad indiscutible, puede avanzarse hacia otros modos de entender lo que fue al-Andalus.

MANUELA MARÍN

PARKER, M. R., *The Story of a Story across Cultures. The Case of the Doncella Teodor*, London: Tamesis, 1996, x + 153 pp.

Como explica su título, el libro de Margaret R. Parker nos cuenta la historia de la transmisión de un cuento recogido en *Las mil y una noches*, y emigrado a otras sociedades distintas de la árabe. En primer lugar, a la española, desde donde pasó al continente americano bajo su influencia, de manera que se encuentran versiones del mismo en la literatura popular brasileña, en sus pliegos de cordel y, lo que podría parecer aún más extraño, en los libros mayas de Chilam Balam. El grueso del libro es precisamente la edición y traducción al inglés de algunas de ellas: dos castellanas, una manuscrita (MS g.: Madrid, BN 17853) y otra impresa en Zaragoza en 1540 (Madrid: BN R-10.688), y una versión brasileña en verso, compuesta por Leandro Gomes de Barros, conocido poeta de pliegos de cordel.

No se limita a esto la información de que disponemos sobre la historia de Teodor, pues en la primera parte de la obra la investigadora da cuenta, a veces muy por extenso, de las distintas versiones que han llegado hasta nosotros: las árabes de *Las mil y una noches* y el manuscrito de Gayangos, importante esta última, porque los cambios que introduce respecto a la primera han pasado a las versiones castellanas, y, aunque M. Parker no ha podido ver la versión de la historia que aparece en un manuscrito descubierto en Granada, resume los datos que sobre la misma diera J. Vázquez Ruiz en 1952. Se extiende algo más en reseñar las versiones españolas, tanto manuscritas como impresas (al menos cincuenta y nueve desde 1500 hasta finales del siglo XIX), considerablemente más breves que las árabes y con cambios que afectan al número y naturaleza de las preguntas a que se somete a la muchacha, algo que

ocurrirá también, aunque de forma menos radical, en las versiones que examina, a continuación, las de los libros de Chilam Balam (especialmente las de los libros de Chilam Balam de Mani y de Chan Kan, aunque también se encuentre en los de Kaua e Ixil) y las brasileñas en verso.

En el segundo apartado de la primera parte («The Story in Literary History and Criticism») nos encontramos con un estudio de la clasificación de la historia de Teodor en las distintas literaturas que la han acogido, donde se dan la mano erudición y brevedad. M. Parker pasa revista prácticamente a todos los estudios de que ha sido objeto esta historia, empezando por el *Fihrist* de Ibn al-Nadīm, donde ya está implícita la idea de un posible origen griego, y señala su carácter de compendio enciclopédico de la doctrina sunní dominante, dentro del mundo árabe, que hace lógico el cambio de preguntas para adaptarlo al mundo católico. En cierto modo creo que sería preferible que este apartado estuviese unido a la tercera parte del libro, «A Study of the Story», puesto que anticipa algunas de las cuestiones a las que se dedican los dos grandes capítulos de esta última parte de la obra: «The Story in Context» y «The Heroine in Context». En el primero, M. Parker analiza específicamente los orígenes y las vías de transmisión del cuento, desde Grecia, a través de Bizancio a Bagdad, a la Península Ibérica e Hispano-América, sociedades que tienen en común, o lo han tenido, una serie de rasgos que contribuyeron a que la historia de la joven sabia y hermosa que salva de la miseria a su dueño/padre con su inteligencia se aclimatase y evolucionara dentro de ellas. Uno de los que destaca la autora es la existencia de un numeroso público incapaz de leer, pero aficionado a las historias, por lo que tenía que escucharlas de labios de narradores populares en ferias, mercados y cafés. Y ¿qué mejor ejemplo que los oyentes de *Las mil y una noches*, o de la literatura de cordel? Un público naturalmente tradicional, que disfruta con las historias de siempre, lo que explica la pervivencia de la historia de la doncella Teodor hasta nuestros días, y también marginado del poder, dispuesto, por tanto, a aplaudir el triunfo de los débiles sobre los poderosos, aquí de una mujer joven sobre los representantes del saber institucional. Precisamente en «The Heroine in Context» M. Parker analiza la presencia en la literatura y en el folklore europeos de heroínas que muestran algunas de las características de Teodor. No son tan sabias como la Tawaddud árabe, y aquí no estará de más recordar el interés de la autora, en la primera parte de su libro, por el análisis que de la heroína del cuento de *Las mil y una noches* hace Claudine Gerresch. Gerresch comenta que la abundancia de historias de mujeres cultas o sabias en esta colección de cuentos muestra que los árabes siempre se han sentido atraídos por este tipo de personaje, como lo mostraría, por otra parte, la educación que se daba a las esclavas cantoras. Atracción que no parece haber desaparecido, si pensamos en Zakiyya al-Dakiyya, el personaje creado por Aḥmad ‘Umar y Ḥiḡāzī para las historietas de la revista *Māyid*, de Abū Zabī, una mina de información para sus hermanos menores y compañeros de clase y, naturalmente, para el público infantil a quien está, en principio, dirigido (Allen Douglas and Fedwa Malti-Douglas, *Arab Comic Strips. Politics of an Emerging Mass Culture*, Bloomington: Indiana University Press, 1994, pp. 155-168), aunque, a diferencia de Tawaddud/Teodor, Zakiyya no es hermosa.

Ya en el apartado de conclusiones, M. Parker todavía tiene ocasión de apuntar a otra de las razones del éxito popular de la historia: aunque Tawaddud, o Teodor (en

algunas de las versiones), es bastante agresiva con alguno de los sabios que la interrogan y a quienes ridiculiza con su triunfo, no desafía el orden patriarcal establecido y escoge que la devuelvan a su dueño. Como dice la autora, «What could be more attractive, to some members of the audience, than a willing slave?»

El libro concluye con una bibliografía de fuentes y de obras consultadas.

TERESA GARULO

RUBIN, U., *The eye of the beholder. The life of Muḥammad as viewed by the early Muslims. A textual analysis*. Princeton, N. J.: The Darwin Press, 1995, 290 pp. (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 5).

Como repite el autor a menudo a lo largo del libro, los textos analizados en él lo son por las historias en ellos recogidas, sin que en ningún momento se pretenda reconstruir «lo que verdaderamente pasó». El objetivo que se ha marcado Rubin ha sido examinar las distintas versiones en circulación acerca de la etapa mequense de la vida del profeta, pues lo que le importa es la imagen del profeta tal y como ésta fue percibida por los creyentes entre los que dichos textos fueron creados y entre los que circularon. Es evidente, por tanto, que el objetivo de Rubin se aleja del buscado por otros investigadores anteriores (por ejemplo, W. M. Watt), quienes sí creen que es posible discernir en esos textos lo verdadero de lo falso, eliminar las transmisiones tendenciosas y aislar las auténticas para así poder reconstruir la biografía y la trayectoria del profeta Muḥammad. La empresa acometida por Rubin está más cerca de la realizada en su día por J. Wansbrough, aunque éste se limitó a analizar los aspectos de polémica interconfesional sin llevar a cabo ningún análisis sistemático de la dinámica textual interna (que es uno de los objetivos que se ha marcado Rubin). Pero los precedentes hay que buscarlos también (y no deja de ser paradójico) en M. J. Kister, tanto en cuanto, como afirma Rubin, los estudios de este investigador han dejado claro que es absolutamente indispensable examinar el mayor número posible de fuentes, pues de no hacerlo no se podrá tener una base firme para el estudio de ningún tema de la tradición islámica. Rubin ha aceptado plenamente este punto de partida de su maestro Kister, aunque luego su enfoque sea distinto, y aunque discrepe de algunos resultados alcanzados por Kister (v. por ejemplo p. 200).

El libro se divide en una sección dedicada a las fuentes; cinco secciones dedicadas a otros tantos temas que aparecen en la construcción de la biografía de Muḥammad durante el período mequense (anunciación, preparación, revelación, persecución, salvación) y otra dedicada a la cronología de la vida del profeta. Es imposible resumir la riqueza de material que contienen estas secciones, por lo que me limitaré a apuntar algunas de las muchas cosas de interés: la utilización de la Biblia por parte de los musulmanes para demostrar que la llegada del profeta había sido anunciada en ella comenzó mucho antes de lo que generalmente se venía creyendo (para la identificación del «Aḥmad» coránico con el Paracleto del Nuevo Testamento, v. pp. 22-

23), al tiempo que se analiza la reticencia a admitir los méritos de las Escrituras de los *ahl al-kitāb* como fuentes de anunciación (p. 32); un nuevo análisis del significado del término *ummī* y su relación con el hebreo *goy* (p. 28); importancia de la fisiognomía en el proceso de anunciación (p. 49); la complejidad que encierra la historia de la apertura del pecho del profeta con la purificación del corazón y su adaptación a la disposición profética; la manipulación que se advierte en muchas tradiciones por razones de *faḍā'il* (p. 209 y cfr. p. 81); la compleja relación entre poesía y profecía (pp. 75, 121-2) y profecía y magia (p. 138); la naturaleza modular de la tradición islámica, de manera que historias e ideas diferentes pueden ser ensambladas en configuraciones cambiantes (pp. 124, 148, 155); cómo la historia de la vida del profeta funcionó como «a medium for various kinds of propaganda» (p. 131), ya sea anti-šī'ī (pp. 133, 153), pro-ʿUmar (p. 128) o pro-šī'ī (p. 149), y cómo los intereses políticos de distintos grupos islámicos dejaron su huella en la biografía del profeta (p. 171), lo cual no dejó de ser señalado por los propios ulemas musulmanes (v. p. 180, nota 47); cómo se eliminan determinadas narraciones de las compilaciones *mušannaḥ* (p. 136); cómo la historia de los «versos satánicos» «is a unique case in which a group of traditions are rejected only after being subjected to Quranic models, and as a direct result of this adjustment» (p. 163).

De especial interés es la parte relativa a cómo el dogma de la *ʿiṣma* del profeta, entendida como la inmunidad frente al mal gracias a la protección de Dios, sufrió una evolución, desde un estadio en el que se afirmaba que había sido necesario establecer dicha *ʿiṣma* en el profeta, hasta otro estadio en que el profeta nace con ella y por tanto no necesita de un proceso de purificación, estadio éste que es el recogido en las colecciones canónicas de *ḥadīṭ* (es decir, el profeta no necesitó ser guiado ni abandonar el politeísmo, pues había nacido totalmente libre de pecado y error, y nunca fue idólatra) y durante el cual se lleva a cabo una reinterpretación de determinados pasajes del Corán como la aleya 93:7 (como bien dice Rubin, «The personality of the Prophet thus became devoid of drama, with no wonderful transformation from a human being into a prophet of God», p. 99).

El libro termina con unas conclusiones divididas en tres partes. En la primera parte el autor resume cómo cree haber mostrado que los textos analizados reflejan la imagen que de sí misma tenía la sociedad islámica medieval, una sociedad preocupada con su propio status en la historia del mundo, intentando establecerse como digna sucesora de las otras comunidades monoteístas que habían caído bajo su control, los judíos y los cristianos; cómo los musulmanes suministraron a su profeta una biografía similar a la de los profetas que le habían precedido; cómo al hacerlo tomaron temas bíblicos y los adaptaron a las condiciones específicas árabes y a modelos coránicos que debían proveer legitimación islámica; cómo esa adaptación tuvo lugar en dos niveles (el de la estructura literaria de los temas y el del mensaje dogmático y político); cómo algunas de esas adaptaciones no llegaron a prosperar, teniendo una limitada circulación dentro de la comunidad musulmana por causa de inhibiciones dogmáticas, siendo especialmente perceptible esa «censura» en las colecciones canónicas de *ḥadīz*, puesto que éstas servían «as the venue for the authoritative formulation of an Islamic sense of spiritual and legal identity in Umayyad and early ʿAbbāsīd times ... Themes, motifs, and ideas rejected by these collections did not become part of mainstream Islamic thinking» (pp. 224-5).

En la segunda parte critica la idea de que el material de *asbāb al-nuzūl* sea meramente el producto de una elaboración exegética del texto coránico. Por el contrario, se trata de un material independiente del Corán, procedente de la *sīra*, que adquirió conexiones coránicas en un estadio secundario y sólo entonces se convirtió en exegético. Rubin también cree haber demostrado que el material de *sīra* temprano no tiene origen coránico («nothing in the early biographies of Muḥammad seems to corroborate the belief that the material which came to be known as *asbāb al-nuzūl* has its origin in the exegetic expansion of Quranic verses. Its real birthplace is the non-Quranic narrative framework of the *sīra*. This framework consists of biblical materials, pre-Islamic epics, and genuinely Islamic traditions about the Prophet and his Companions, all of which were interwoven within a complex biography which gained its final authorization through its Quranic attire», p. 233).

En la tercera parte critica la teoría de Schacht de que «*isnāds* grow backwards», pero su intención no es probar la autenticidad de los *isnādes*, sino mostrar que pueden haber aparecido mucho antes de lo que generalmente se cree (p. 234). En efecto, Rubin muestra de manera convincente que en el material con el que ha trabajado no hay evidencia alguna de que se intenten transformar *isnādes* que terminan en un sucesor o compañero en transmisiones del profeta, concluyendo que no hay razones para excluir la posibilidad de que esas tradiciones se pusieran en circulación en la generación del compañero o sucesor al que se atribuyen. Esta crítica de Schacht va acompañada a su vez de una crítica de otros críticos; por ejemplo, Rubin critica a H. Motzki [v. *Al-Qanṭara*, XIII, (1992), 604-6], argumentando frente a él que incluso si una tradición estaba en circulación en la generación del compañero al que se atribuye, esa tradición no es necesariamente «auténtica» (p. 237). También indica que sus observaciones no implican que el crecimiento retrospectivo de un *isnād* («backwards growth of *isnāds*) nunca tuviera lugar, entre otras razones porque se trata de un fenómeno señalado por los propios ulemas musulmanes.

Este breve resumen de las conclusiones basta para que el lector avisado se dé cuenta de las importantes aportaciones que contiene el libro de Rubin para una mejor comprensión del proceso formativo del Islam. Se trata, además, de una obra muy claramente escrita y creo que no hace falta estar especializado en el tema para leerla con gusto y sacar provecho de ella, aunque también es cierto que no es un libro «fácil» ... afortunadamente. A quien conozca la (excelente) producción anterior de Rubin no hará falta informarle de que se trata de uno de esos libros que constituyen hitos dentro de un campo de estudios y que será de referencia obligada a partir de ahora.

La argumentación está bien construida y desarrollada. Hay un aspecto que, en mi opinión, queda en el aire y es la relación existente entre la biografía del profeta y el Corán. Rubin muestra claramente el proceso de «islamización» de la biografía de Muḥammad a base de la interpolación de material coránico en ella (pp. 162, 194), así como la existencia de tradiciones que carecen de alusiones coránicas (pp. 108, 109, 222); también señala que «The Quran was not the only source of Islamic law, and probably not even the earliest» (p. 183). ¿Quiere esto decir que Rubin piensa que el Corán, tal y como lo conocemos, aparece posteriormente a Muḥammad? Si no fue así, ¿por qué hubo necesidad de interpolar material coránico en un material, el de la biografía del profeta, que parece haberse formado independientemente? El lector se queda con ganas de saber la opinión de Rubin al respecto. Otro aspecto que en mi

opinión queda en el aire (y que está en estrecha relación con el anterior) es cómo entender lo que el autor llama «modelos islámicos» (Islamic models) y qué es lo que entiende por «genuinely Islamic traditions» (v. cita *supra*, p. 233). Cuando hace afirmaciones tales como «Our attention will be focussed on the process by which the universal theme of physical purification was adapted to Islamic models» (p. 59; v. a. pp. 139, 147); ¿a qué se está refiriendo exactamente? ¿A modelos coránicos? Tal y como está expresado, el autor parece suponer la existencia de unos «modelos» islámicos atemporales, a los que los musulmanes sólo tienen que recurrir para resolver el problema de la construcción de la identidad de su comunidad, pero entonces ¿por qué había un problema de identidad? Como he apuntado, aunque no se expresa claramente, esos «modelos islámicos» parecen proceder del Corán. Pero, como también he apuntado, el lugar que ocupa el Corán en el Islam temprano no está analizado sistemáticamente ni explicitado. El libro de Rubin se basa en una idea dinámica, no estática, de ese Islam temprano. ¿Hasta qué punto esos «modelos islámicos» (y el Corán, si es que esos modelos son modelos coránicos) no forman parte del proceso mismo de formación del Islam?

MARIBEL FIERRO

AL-SABTĪ, 'A., y FARĤAT, H., *Al-Madīna fī-l-'aṣr al-wasīṭ: qaḍāyā wa-waṭā'iq min tā'rīj al-garb al-islāmī*, Beirut-al-Dār al-Bayḍā': Al-Markaz al-Ṭaqafī al-'Arabī, 1994, 192 pp.

No es demasiado fácil llevar a cabo trabajos sobre la ciudad islámica, y sobre todo en época medieval. Sin embargo, estudios de gran interés han salido a la luz y han podido disminuir esta dificultad. En primer lugar, hemos de subrayar los estudios realizados por L. Torres Balbás sobre la ciudad, tanto musulmana, en general, como andalusí, destacando, entre otros aspectos, el de su arquitectura y sus características urbanísticas. Basilio Pavón, a su vez, ha enriquecido este campo con sus interesantes trabajos de tipo arqueológico y arquitectónico sobre las ciudades españolas en particular. A esto se añaden otros trabajos de carácter político-histórico, tales como los de M. Gaspar Ramiro sobre la historia de Murcia musulmana o el de J. Bosch Vilá sobre la historia de Sevilla musulmana, sin olvidarnos de otros trabajos recién publicados, como la Granada y Niebla islámicas, de C. Jiménez Mata y F. Roldán Castro. Estos dos trabajos, junto a su interés histórico, han hecho hincapié en los problemas administrativos de la ciudad islámica de al-Andalus.

Al hablar de la ciudad islámica hay que destacar otros estudios de gran interés científico. Citamos a este respecto el gran trabajo de H. Ferhat sobre la ciudad de Ceuta, desde los orígenes hasta el siglo catorce. La autora ha puesto de manifiesto el desarrollo sistemático de la ciudad, tratando aspectos sociales, administrativos, urbanísticos, culturales e incluso antropológicos de la ciudad de Ceuta. Sobre la misma localidad norteafricana, tenemos constancia de otro estudio realizado por M. Cherif, que se ha concentrado en época meriní. Son dos trabajos que pueden complementar-

se mutuamente. Sin olvidar, por supuesto, las dos mesas redondas organizadas por el C. S. I. C. y la Casa de Velázquez, y que se han concentrado sobre la ciudad islámica.

La obra que reseñamos goza de algunas características peculiares, que la hacen diferente de las demás, especialmente si tenemos en cuenta que es una especie de *corpus* documental para cualquier trabajo acerca de la ciudad en el occidente musulmán en general y en el Magreb en particular.

Desde el principio, los autores ponen de manifiesto varios puntos y aspectos ligados al campo de las investigaciones sobre la ciudad magrebí, afirmando que la historia de la ciudad es un espacio que carece de explotación científica suficiente, hasta el punto de que las investigaciones modernas no han podido añadir muchas cosas a las llevadas a cabo por los historiadores de la época colonial. Por otro lado, los autores hacen hincapié en el hecho de que la investigación centrada en la época medieval se enfrenta, a su vez, a la escasez tanto de las investigaciones arqueológicas como de los medios, especialmente los materiales, dado que dichas investigaciones pueden responder a muchas preguntas pendientes. Luego explican que este libro está dirigido a dos clases de lectores. Por una parte, al lector en general, que encontrará en los textos elementos de gran atracción, tales como la historia de la ciudad y sus aspectos socio-económicos, entre otros. Por otra parte, al especialista, cuya lectura de los textos tiene otros objetivos. Además, muestran los problemas que se imponen a la hora de utilizar este tipo de documentos.

Los autores, al final de esta introducción, proporcionan el contenido de la obra, tomando en consideración los siguientes criterios: la diversidad de las fuentes manejadas (geográficas, hagiográficas, cronísticas, jurídicas, genealógicas; incluso han tenido en cuenta algunos textos de tipo literario, como las cartas de Ibn 'Abbād), o de tipo científico, como las ciencias naturales; la variedad de informaciones, los testimonios prototipo, entre otros.

Son cinco los capítulos que componen esta obra, y cada uno de ellos se divide en varios epígrafes. La obra termina con una bibliografía de fuentes árabes. En el primero, la *urbanización y las cuestiones de la fundación* (pp. 13-43), los autores ponen de manifiesto las distintas definiciones del concepto de la ciudad (*madīna*) y del *miṣr* y sus condiciones, según las fuentes árabes; luego hablan de las versiones de la fundación de ciudades como Fez, Tetuán, Alcazarquivir, Marrakech y Rabat, pero siempre según las fuentes árabes y las crónicas, en particular. Junto a esto, los autores subrayan los mecanismos de la urbanización entre la creación y el desarrollo espontáneo; los primeros núcleos de la ciudad y los diversos tipos transitorios.

En el segundo capítulo (49-86), *la ciudad y el poder*, los autores ponen de relieve las características de la ciudad como cuerpo político; hablan del califato de Córdoba y la imposición de la escuela mālikí sobre los habitantes de Fez; el ejercicio del poder por alternancia en la ciudad de Agmāt, entre otras; luego destacan la relación entre la ciudad y la administración del *Majzen*, especialmente en época almohade y meriní. A esto se añade el hecho de que los autores ponen de relieve las manifestaciones de la ciudad de Marrakech contra los Banū Yūyān y la de Fez y la desaparición del gobierno meriní.

En el capítulo III (95-139), *los aspectos económicos*, se abordan los centros del comercio, como el Sūs extremo, Siŷilmāsa, Melilla, entre otros; luego se habla de la agricultura en los espacios urbanos, del mar y su papel en la economía (el puerto de

Ceuta). Los autores no se han olvidado de un aspecto tan importante como la legislación y el abastecimiento dentro de la ciudad; el sistema de los impuestos, los legales e ilegales, entre otros.

En el capítulo IV (143-165), *la estructura social*, se habla de las élites: las del poder (los Banū 'Utmān), las comerciales (los Maqariyyūn), las del saber (Al-'Abādīsa de Mequínez), las familias sufíes (al-ṣayj Ṣāliḥ de Asafī), los *ṣurafā'* (Al-Ṣiqilliyūn de Ceuta); luego destacan los símbolos de la autoridad social: los barrios, la jerarquía dentro de la mezquita, la propiedad. Además, se habla de los oficios y la pertenencia tribal.

En el capítulo V (169-183), *la urbanización y su disminución*, está dedicado a la extensión urbanística, proporcionando los casos de Fez bajo los Magrawa y Marrākech en época almohade, y de la destrucción de ciudades como Agmāt, Marrakech y Siḡilmāsa.

Los autores han realizado una recopilación de los textos árabes más importantes y básicos que hablan de la ciudad en el Magreb, especialmente los que tratan su fundación y todos los relatos ligados a ello. Esto nos permite, a través de un estudio comparativo de dichos textos, construir una visión general acerca de los criterios del desarrollo de dicha ciudad. La importancia del trabajo también se ve en el hecho de que estamos ante un material de primera mano, y esto nos facilita la tarea, como investigadores, para llevar a cabo varias lecturas a estos textos, y con ello poder enriquecer el campo de la investigación sobre la ciudad en el Magreb.

Los autores han demostrado en otras ocasiones, y siguen demostrándolo, que, a pesar de lo mucho que se ha escrito sobre el Magreb en particular, y el occidente musulmán en general, esta parte del mundo islámico todavía necesita más investigación. La historia del occidente, tanto la urbanística como la antropológica, no puede darse por hecha hasta que salga a la luz todo el patrimonio cultural existente en las bibliotecas españolas, así como musulmanas y marroquíes en particular. Sin embargo, trabajos como el reseñado, entre otros, son una buena señal de un futuro científico floreciente y más rentable.

RACHID EL HOUR

SCARAFFIA, L., *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma, Editori Laterza, 1993, 198 pp.

Entre 1500 y 1750 cientos de miles de cristianos se convirtieron forzosa o voluntariamente al Islam y pasaron a vivir, temporal o definitivamente, en una sociedad musulmana, magrebí u otomana. Un buen número de estos «renegados» acabó regresando a su país de origen, en su mayoría países de la orilla norte del Mediterráneo, y para reinsertarse necesitaron reconciliarse con la Iglesia a través de la Inquisición, que fue, en general, sumamente indulgente con ellos. Los relatos de la peripecia vital, del itinerario biográfico a menudo fascinante, de estos renegados, recogido en los archivos de la Inquisición, han sido ya objeto de libros importantes, en

especial los de Laura Rostagno, *Mi faccio Turco. Esperienze e immagini dell'Islam nell'Italia moderna* (Roma, 1983), y de Bartolomé y Lucille Bennassar, *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados* (Madrid, 1989, reseñado por mí en *Al-Qanṭara*, XI, 1990). Por eso cogí el libro de Scaraffia con cierta pereza, pensando que abundaría sobre lo mismo, es decir, la presentación de un material fascinante y de un enorme interés humano y literario, pero del que tengo la sensación de haber leído bastante. La pereza se disipó desde el primer capítulo, pues es éste un libro bien diferente de los precedentes y que lejos de repetir o de añadir (aunque está basado también en material de archivo inédito de la Inquisición) toma como base de partida lo que son las conclusiones parciales de estudios anteriores y les hace nuevas preguntas. Desde Braudel, el estudio del fenómeno de los renegados es interpretado sobre todo fijando la atención en la sociedad de acogida, una sociedad abierta y en expansión, poco estratificada, donde se puede hacer fortuna rápidamente, donde hombres europeos de baja extracción social pueden ascender de estatus de una manera impensable en sus propias sociedades. Scaraffia pone la atención en la sociedad europea de la que parten estos renegados y en los hombres que produce, sus valores y su identidad. Es decir, una vez constatado el número elevadísimo de cristianos que en los siglos modernos pasó al Islam, frente al muy reducido número de musulmanes que, en circunstancia y período iguales, pasó al cristianismo, las preguntas de partida son: ¿por qué el paso se hace casi solamente en la dirección mencionada y cómo se percibe, se afronta y se explica en el mundo cristiano? Y, en segundo lugar, la duplicidad, la ambigüedad y la descomposición de la identidad de los que pasan de un lado al otro ¿constituyen un fenómeno solamente negativo? En todo el proceso analizado, la identidad cristiana se revela como más dúctil y compleja, mejor predispuesta a la inserción en culturas diferentes, a toda forma de disimulo y travestimiento. ¿Cuáles son las causas culturales y sociales de que eso sea así, cuál el proceso moral, intelectual y religioso que conduce a ello? La experiencia de los renegados demuestra que incluso en personas de bajo nivel social y cultural operaban las dos tendencias internas más significativas de la cultura cristiana: la abolición de la categoría de contaminación material, lo cual sitúa toda la responsabilidad en la intención individual del pecador y la escisión progresiva de la identidad entre una apariencia externa, cuya importancia se devalúa y una interioridad valorizada como sede de verdad. Así analizada, la experiencia de los renegados se revela como una singularísima y preciosa vía de acceso para conocer el nacimiento de la formación de la identidad cristiana occidental de los tiempos modernos. Esta nueva identidad se fragua en los márgenes entre lo conocido y lo desconocido, entre la religión de origen y la del enemigo por excelencia, el Islam, y lleva en sí los gérmenes de la secularización de la sociedad occidental contemporánea.

El capítulo I se titula «Il confine o del Divenire l'altro» y versa sobre los lugares, las personas, los tiempos y modos de convertirse en otro. Utiliza como personaje emblemático a San Vicente de Paúl. El capítulo II («Il sangue o Della contaminazione») está dedicado al cuerpo y lo externo tanto por el lado cristiano como por el musulmán y judío. Analiza las prescripciones alimenticias y el cuidado e higiene ritual del cuerpo poniéndolo en relación con el concepto de contaminación, y cómo para musulmanes y judíos la identidad está ligada a este concepto de contaminación que está unido a «lo externo», es decir, a las prescripciones alimenticias y al cuidado del cuer-

po, tanto en prácticas de higiene como en el vestido. Otras marcas corporales, como la circuncisión, marcan la pertenencia al Islam o al judaísmo. La intención de corazón no es verdaderamente esencial para formar parte de la comunidad y por eso la sociedad musulmana es mucho más permeable a estos renegados que pueden conseguir una inserción plena e incluso éxito social partiendo de la base del cumplimiento con lo externo. A diferencia del cristianismo, cuyo concepto de «contaminación» material por parte de alimentos prohibidos es inexistente y, por tanto, no esencial para la definición de su identidad. Por eso puede adaptarse a la norma externa y a la forma sin sentirse en peligro y por eso no admite en su seno (la sociedad cristiana) a los que cumplen con unas prescripciones alimenticias (como no comer carne en viernes) o vestimentarias que no son fundamentales para la identidad. Analiza el caso de los moriscos y de los marranos, por un lado, y de los esclavos cristianos en el imperio otomano, por otro, mostrando la diferencia de reacciones entre ambos grupos cuando la identidad entra en crisis por una causa externa. El capítulo III se titula «Il cuore o Della dissimulazione» y está dedicado al proceso por el cual el cristianismo moderno viene a poner el énfasis en la intención del corazón, en lo interno, escondido e individual, como fuente de autenticidad. El cristiano se define únicamente por su adhesión interna a un comportamiento moral. La impureza radica para el cristiano no en la contaminación material, sino en la intención. Y aun así, un cristiano que ha pecado continúa siendo cristiano. La Inquisición insiste y colabora a ello, tanto persiguiendo a moriscos y marranos que cumplen formalmente, pero cuya «intención» no es sincera (herejes *in pectore*), como admitiendo al seno de la comunidad cristiana a renegados que han vivido largamente como musulmanes, pero cuya intención de corazón se había mantenido incólume. Todo esto tiene grandes implicaciones para los conceptos de disimulo e incluso de traición que pierden así buena parte de su carga negativa al implicar alianza, compromiso, mediación, que han venido a convertirse en valores positivos. Puede complementarse con la lectura de un libro que la autora no cita, P. Zagorin, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe* (Cambridge, 1990). El capítulo IV se llama «I percorsi di una nuova identità» o cómo nace un occidental. Compara de nuevo la identidad marrana con la de los renegados, ambas esenciales en los procesos culturales que llevan a la definición de una nueva identidad occidental, incluyendo los orígenes religiosos del ateísmo. (Para un estado de la cuestión sobre este problema, tan relacionado con la identidad europea moderna y que está siendo objeto de tantos estudios remito a los trabajos de otra historiadora italiana, Silvia Berti, y en particular «At the roots of Unbelief», en *Journal of the History of Ideas*, 1995.)

Para los cristianos, la mezcla de diversos segmentos e ingredientes en la identidad es posible porque están habituados a pertenencias múltiples (a un reino, a un estatus social) entre los cuales está también, pero no solo, la religiosa. Las jerarquías sociales, sobre todo las hereditarias, son fundamentales, y de ahí también su rechazo a los conversos judíos, que ponen en peligro, o alteran, esas jerarquías sociales. Para un musulmán, súbdito otomano, la pertenencia a un único estado y la carencia de jerarquías sociales hereditarias dan a la pertenencia religiosa la categoría de única identidad fuerte. El Islam constituye el supremo criterio de lealtad y de identidad de grupo. Es decir, que la identidad moderna occidental de matriz cristiana conlleva un individuo que se enfrenta a una multiplicidad de pertenencias por medio de una

fuerte clasificación jerárquica y que escoge cuáles son los segmentos de estas pertenencias sobre las cuales quiere construir su identidad. El individuo moderno se refiere siempre y sólo a sí mismo «en la soledad de su propio corazón».

En resumen, el breve libro de Scaraffia es de una riqueza enorme en ideas y sugerencias, de una gran finura de análisis y de una percepción que abre múltiples líneas de búsqueda. Es de lectura imprescindible para un historiador español.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

ÍNDICE GENERAL

ARTÍCULOS

Fernández Ugalde (Antonio), <i>¡Que Dios nos conserve el grano! Una interpretación de los omóplatos con inscripción árabe procedentes de yacimientos medievales</i>	271
Ferrando (Ignacio), <i>La Maqāma de Tarifa de al-Saraqusfī</i>	137
Hanlon (David), <i>Lenition in the mozarabic dialects: A reappraisal</i>	121
Lozano (Indalecio), <i>Quṭb al-dīn al-Qasṭallānī y sus dos epístolas sobre el ha-chís</i>	103
Mazzoli-Guintard (Christine), <i>Remarques sur le fonctionnement d'une capitale à double polarité: Maḍīnat al-zahrā'-Cordoue</i>	43
Oliver Pérez (Dolores), <i>El árabe «faḥṣ» en la toponimia española</i>	153
Passini (Jean), Rojas Rodríguez-Malo (Juan Manuel) y Villa (J. Ramón), <i>Los baños extramuros de San Sebastián</i>	187
Porras Arboledas (Pedro A.), <i>La expulsión de los moriscos de Alcalá la Real (1611)</i>	65
Rubin (Uri), <i>Apocalypse and authority in Islamic Tradition: the emergence of the Twelve Leaders</i>	11

SECCIÓN MONOGRÁFICA

IDEOLOGÍA Y PROPAGANDA ALMOHADES

Alvira Cabrer (Martín), <i>El desafío del Miramamolín antes de la batalla de Las Navas de Tolosa (1212). Fuentes, datación y posibles orígenes</i>	463
Fletcher (Madeleine), <i>Ibn Tūmart's teachers: the relationship with al-Ghazālī</i> ..	305
Fontenla Ballesta (Salvador), <i>Numismática y propaganda almohade</i>	447
Fricaud (Emile), <i>Les ṭalaba dans la société almohade (le temps d'Averroès)</i>	331
Martínez Núñez (María Antonia), <i>Epigrafía y propaganda almohades</i>	415
Molénat (Jean-Pierre), <i>Sur le rôle des almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus</i>	389
Nagel (Tilman), <i>La destrucción de la ciencia de la šarī'a por Muḥammad b. Tūmart</i>	295

VARIEDADES

Amitai-Preiss (Nitzan), <i>An Umayyad lead seal with the name of the caliph Marwān b. Muḥammad</i>	233
Soravia (Bruna) y Meouak (Mohamed), <i>Ibn Bassām al-Šantarīnī (m. 542/1147): algunos aspectos de su antología al-Dajira fi maḥāsin ahl al-ŷazīra</i>	221

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Cortés (J.), <i>Diccionario de árabe culto moderno. Árabe-Español</i> (F. Corriente)	491
--	-----

RESEÑAS

Abū l-‘Alā’ Zuhr, <i>Kitāb al-muŷarrabāt (Libro de las experiencias médicas)</i> , ed. y trad. C. Álvarez Millán (J. Bustamante)	243
Adang (C.), <i>Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Ḥazm</i> (E. Alfonso)	247
Aigle (D.), <i>Saints orientaux</i> (F. R. Mediano)	499
Bulliet (R. W.), <i>Islam. The view from the edge</i> (M. Fierro)	249
Cano Ledesma (A.), <i>Indización de los manuscritos árabes de El Escorial</i> (R. Kuhne)	502
Carrasco Urgoiti (M. S.), <i>El moro retador y el moro amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos)</i> (M. García-Arenal)	503
Conrad (L. I.), <i>The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives</i> (E. Tornero)	505
Ibn Baškuwāl, <i>Kitāb al-qurba ilà rabb al-‘ālamīn: el acercamiento a Dios</i> ed. y trad. C. de la Puente (M. L. Ávila)	507
Ibn Wāfid, <i>Kitāb al-adwiya al-mufrada (Libro de los medicamentos simples)</i> , ed. y trad. L. F. Aguirre de Cárcer (R. Kuhne)	252
<i>Libro de la escala de Mahoma según la versión latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena</i> (M. Lucini)	510
Muranyi (M.), ‘ <i>Abd Allāh b. Wāḥb (125/743-197/812), Leben und Merk. Al-Muwaṭṭa’</i> , <i>Kitāb al-muḥāraba</i> (M. Fierro)	256
Oliver Asín (J.), <i>Conferencias y apuntes inéditos</i> (M. Marín)	512
Parker (M.), <i>The Story of a Story across Cultures. The Case of the Doncella Teodor</i> (T. Garulo)	515
Rubin (U.), <i>The eye of the beholder. The life of Muḥammad as viewed by the early Muslims. A textual analysis</i> (M. Fierro)	517
Al-Sabfī (‘A.) y Ferhat (H.), <i>Al-Madīna fi l-‘aṣr al-wasīṭ: qadāyā wa-waṭā’iq min tārij al-garb al-islāmī</i> (R. Elhour)	520
Schick (R.), <i>The Christian communities of Palestine from Byzantine to Islamic rule. A historical and archaerological study</i> (M. Fierro)	522

Scaraffia (L.), <i>Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale</i> (M. García-Arenal)	258
Vallejo Triano (A.), <i>Madīnat al-Zahrā'. El Salón Rico de 'Abd al-Raḥmān III</i> (A. Almagro)	262
Waines (D.), <i>An Introduction to Islam</i> (J. Samsó)	265
Wasserstein (D. J.), <i>The Califate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula</i> (L. Molina)	267
Publicaciones de Basilio Pavón Maldonado	3