

RESEÑAS

HÄMEEN-ANTTILA, Jaakko, *The Last Pagan of Iraq. Ibn Waḥshiyya and his Nabatean Agriculture*, Leiden, Brill, 2006, Islamic History and Civilization. Studies and Texts, 392 pp.

Il volume *The Last Pagan of Iraq*, di J. Hämeen-Anttila, contribuisce in maniera importante allo studio del *Kitāb al-Filāḥa al-nabaṭiyya* (*Libro dell'agricoltura nabatea*), una vasta enciclopedia sul sapere agronomico dei nabatei che include anche aspetti filosofici, religiosi e magici. L'opera è sopravvissuta nella versione araba, redatta da Ibn Waḥšiyya nel X secolo a partire da materiali siriaci. L'edizione di T. Fahd (*Ma'had al-'ilmī al-faransī li l-dirasāt al-'arabīya*, Damas, 1993-1998, 2 vol.) ha reso il testo facilmente accessibile ma la sua mole, la difficoltà del linguaggio utilizzato, la complessa stratificazione di apporti e l'oscurità della sua origine fanno sì che gli studi compiuti finora siano ancora lontani dall'offrire una chiara conoscenza e interpretazione dei suoi contenuti.

Il libro di Hämeen-Anttila affronta cinque nuclei tematici: l'origine del testo, la traduzione araba, i contenuti filosofici, le credenze religiose, la tradizione popolare. Per ognuno di questi uno studio, svolto con puntuali riferimenti, precede la traduzione di parti del testo. Le indicazioni sulle scelte antologiche, che necessariamente offrono al lettore una visione frammentata, sono sintetizzate in una pagina conclusiva.

L'assenza di traduzioni in lingue moderne occidentali del *Libro dell'agricoltura nabatea* costituisce il primo motivo di interesse di *The Last Pagan of Iraq*. Altre ragioni riguardano il suo contributo alla storia della formazione dell'opera.

Innanzitutto Hämeen-Anttila ricostruisce in maniera completa la storia degli studi, dalla prima metà del XIX secolo, quando É. Quatremère prima e D. Chwolson dopo datarono l'opera a molti secoli prima di Cristo, fino alle acquisizioni più recenti, dovute soprattutto all'editore T. Fahd che riconduce i materiali relativi alla sua composizione ai secoli III-V dell'era cristiana. Pur nell'impossibilità, affermata dallo stesso autore, di pervenire a soluzioni definitive, soprattutto circa la datazione, gli autori e i contesti precisi cui il testo va riferito, *The Last Pagan of Iraq* colma delle lacune riguardo l'individuazione delle fonti geoniche greche e siriache, e apre il ventaglio delle conoscenze già note sia precisando le interdipendenze testuali, sia ricostruendo i passaggi intermedi di trasmissioni spesso complesse. L'autore individua anche alcune relazioni con fonti arabe, in particolare le *Rasā'il* degli Iḥwān al-Ṣafā e il *Kitāb Sirr al-ḥalīqa* attribuito a Balīnūs senza appro-

fondirle, non solo perché l'incertezza che sussiste su queste stesse opere renderebbe difficile stabilire con certezza l'antecedenza rispetto all'*Agricoltura Nabatea*, ma anche perché l'interpretazione di Hämeen-Anttila privilegia il nucleo più antico, pagano dell'opera, pur senza negare l'apporto risalente all'epoca islamica.

Per questa ragione, il secondo capitolo, dedicato al ruolo di Ibn Waḥṣiy-ya nel *Libro dell'agricoltura nabatea*, è piuttosto esile e poco approfondito. Interessante, anche per la contestualizzazione dell'opera, è la ricostruzione dell'identità mesopotamica attraverso le fonti arabe.

Ampio e approfondito è invece il capitolo dedicato alla filosofia, in cui si fa riferimento soprattutto alla cosmologia e all'astrologia e, in particolare, al ruolo del Sole, ai rapporti tra Sole e Luna, alle posizioni e al moto dei pianeti, alle influenze sul mondo sublunare, all'andamento ciclico dell'universo, all'eternità del mondo, ai rapporti tra determinismo e spiritualità planetarie, all'ambivalenza tra teologia astrale ed elementi di monoteismo. L'autore espone sinteticamente i contenuti dell'*Agricoltura* senza mancare di approfondire i dettagli delle questioni più controverse e contraddittorie. I precisi rinvii alle pagine del testo costituiscono un aiuto prezioso per la sua fruizione e per l'approfondimento. Anche in relazione agli aspetti filosofici, Hämeen-Anttila ritiene che le fonti vadano cercate nella tradizione greca, neoplatonica e aristotelica, ma tenendo presente che il carattere semi-colto dell'opera (i cui autori sembrano essere più agricoltori che filosofi) non lascia supporre un legame speciale con vere e proprie scuole di pensiero. I molteplici riferimenti ai Sabei di Ḥarrān, pure evidenziati da Hämeen-Anttila, non sembrano avere, nella sua ottica, un vero rilievo filosofico.

Nell'esaminare la dottrina degli elementi, l'autore fa riferimento all'alchimista ʿĀbir b. Ḥayyān ma senza mettere in dubbio l'impostazione aristotelica del testo. L'approfondimento dei rapporti con questa tradizione araba, cui appartiene anche il *Kitāb Sirr al-ḥaliqa*, consentirebbe, forse, di mettere in luce altri aspetti importanti dell'opera e di leggere in altro modo alcuni elementi individuati dallo stesso Hämeen-Anttila. Ad esempio, che il discorso sulle «sfere degli elementi» non abbia una vera centralità nell'*Agricoltura Nabatea* non è dovuto, a mio avviso, a una mancanza di interesse verso le dottrine cosmologiche ma al fatto che nel discorso sugli elementi non prevale la teoria aristotelica. Così, non sarei del tutto certa della totale assenza di autonomia delle cause elementari rispetto a quelle astrali, né della radicale e sostanziale differenza tra mondo astrale e mondo elementare (v. Hämeen-Anttila, p. 112). Per quanto riguarda il primo punto mi sembra che la gran parte delle pratiche descritte nell'*Agricoltura Nabatea* rinvii all'uso delle proprietà elementari dei corpi, rispetto alle quali la causalità astrale agisce come concausa. Per quanto riguarda il secondo punto, la stessa concezione del Sole, inteso come anima unificante il mondo astrale e quello sublunare (v. Hämeen-Anttila, p. 110), spinge piuttosto a ricercare le ragioni di questa unità, che potrebbero essere trovate nella tradizione stoica.

Riguardo alla origine delle specie, l'idea di eternità delle specie vegetali, pure evocata problematicamente da Hämeen-Anttila, non mi sembra trovare nel testo una fondazione chiara, mentre il concetto di creazione, che non deve necessariamente riferirsi alla divinità, andrebbe, forse, rivalutato.

La dottrina dell'anima, che compare brevemente nella sezione dedicata al vino, viene esaminata approfonditamente nei temi del rapporto anima individuale-anima universale, anima-corpo, differenti facoltà, origine e migrazione, differenza fra le anime. Interessante è la considerazione dell'anima come sostanza sottile (*yawhar laṭīf*) e la sua identificazione con il calore, elementi, anche questi, che sembrerebbero rimandare alla tradizione stoica.

Tra gli argomenti filosofici Hämeen-Anttila esamina, infine, i nomi delle divinità, soprattutto astrali, soffermandosi anche sul mito di Tammuz. Nozioni geografiche presenti nell'*Agricoltura nabatea* sono pure riprese dall'autore.

Il quarto capitolo è dedicato alle credenze religiose. Hämeen-Anttila ritiene che l'*Agricoltura Nabatea* prospetti l'idea di un sapere rivelato dagli dèi attraverso profeti e saggi, e passa in rassegna tutte le figure tratte dalla tradizione biblica e dalla storia dei nabatei. Decisamente minoritario è, nella sua opinione, il sapere tratto dalla sperimentazione. Gli idoli, anche quando rappresentati da enti naturali, vengono considerati come intermediari tra le divinità e gli uomini. I talismani, anch'essi inseriti nella trattazione delle credenze religiose, vengono interpretati nel loro aspetto liturgico-rituale, lasciando in secondo piano l'uso delle proprietà peculiari che pure conferiscono loro efficacia.

Molto interessante è il percorso tra il materiale folklorico, storico e letterario definito nell'ultimo capitolo, dove si mostra che molte delle storie riferite circa piante e animali parlanti o esseri soprannaturali, appartengono a un patrimonio comune alla tradizione tardo-antica, semitica e cristiana. E si evidenziano gli incroci tra questo materiale e gli aspetti magici del testo.

A conclusione del libro troviamo, oltre un'amplia bibliografia, gli indici dei nomi propri, dei luoghi geografici, dei nomi delle divinità, dei termini botanici e di altri termini tecnici.

PINELLA TRAVAGLIA

HALEVI, Leor, *Muhammad's Grave. Death rites and the making of Islamic Society*, Nueva York, Columbia University Press, 2007, 400 pp.

¿Puede un musulmán participar en los funerales de un pariente suyo no musulmán? ¿Puede uno de los cónyuges encargarse de amortajar al que ha fallecido? ¿De qué color y de cuántas piezas de tela debe ser la mortaja de un musulmán? ¿Están permitidas las lamentaciones en los entierros? ¿Y los cortejos fúnebres? ¿Debe haber segregación de sexos en las ceremonias que

tienen que ver con la muerte? ¿Dónde y cómo es lícito enterrar los cadáveres de los musulmanes? ¿Están permitidos los epitafios? ¿Y los mausoleos? ¿Qué le ocurre al alma y al cuerpo del fallecido durante su estancia en la tumba? ¿Hay días en los que es mejor morirse?

La respuesta a esta última pregunta es, naturalmente, el viernes, pues fallecer en ese día libra del sufrimiento durante la estancia en la tumba: a los que trabajamos sobre el material recogido en los diccionarios biográficos de ulemas no nos sorprende, por tanto, que de tantos especialistas en el saber religioso se diga que murieron precisamente en ese día. Las respuestas a las demás preguntas nos introducen en el ámbito de las diferencias de opinión entre los miembros de las escuelas jurídicas cuando éstas todavía se definían más por su procedencia geográfica que por su adscripción a un supuesto fundador. En efecto, este apasionante libro de Leor Halevi se circunscribe cronológicamente a los primeros siglos de la historia de la comunidad islámica. Tal y como se argumenta en la introducción y en las conclusiones, el interés del autor reside no tanto en las prácticas en sí mismas cuanto en su dimensión social, ya que lo que se busca es trazar el proceso de formación de sociedades islámicas a través de los ritos relacionados con la muerte. Y nadie puede dudar de la centralidad de dichos ritos en la construcción de identidades religiosas, políticas, sociales e incluso económicas.

En los siete densos capítulos que constituyen el libro se analizan las discusiones en torno a la licitud de las lápidas funerarias contrastándolas con los restos arqueológicos; la preparación de los cadáveres para el entierro, prestándose especial atención a la participación o no de familiares del sexo contrario al fallecido; las lamentaciones por los muertos y su fuerte componente de género; los cortejos fúnebres y las oraciones por los muertos, vistos sobre todo como oportunidades aprovechadas por algunos para distinguirse desde el punto de vista social, económico y religioso; las dimensiones políticas y sociales de la construcción de tumbas; la tortura a la que están sometidos espíritu y cuerpo en la tumba y hasta qué punto los vivos pueden aliviar a los muertos en su sufrimiento.

Las discusiones jurídico-religiosas sobre todas estas prácticas son contrastadas (siempre que ello sea posible) con el registro material y con las prácticas de judíos, cristianos y zoroastras. De esta manera, Leor Halevi va haciendo emerger ante los lectores el complejo proceso de construcción de una identidad islámica (al menos desde el punto de vista normativo) frente a las demás religiones en una época en que la mayoría de la población no era todavía musulmana y en la que, por tanto, apremiaba de manera especial la urgencia que sentían determinados sectores de las élites dirigentes (políticas y religiosas) a la hora de establecer la forma «islámica» de hacer las cosas y de entender lo divino y lo humano. En este sentido, su libro puede leerse en sintonía con otros dedicados también a analizar las distintas vías a través de las cuales fueron emergiendo las prácticas y las creencias de los musulmanes, libros dedicados bien a una cuestión en particular como el que Uri Ru-

bin dedicó a la construcción de la figura del Profeta Muḥammad (*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, reseñado en *Al-Qanṭara*, 18 (1997), 517-20), bien a una zona geográfica concreta, como el que Ana Fernández Félix ha escrito sobre al-Andalus (*Cuestiones jurídicas del islam temprano. La 'Utbīyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003). Puede ser también útil contrastar la obra de Leor Halevi con la dedicada a estudiar otro momento crucial en el devenir de la historia de las sociedades islámicas, el momento en que una comunidad de musulmanes, en vez de constituirse como tal, sufrió el proceso contrario y dejó de serlo. Me refiero a la de Amalia García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse* [2 vols., Granada, 2002, reseñado en *Al-Qanṭara*, 25 (2004), 271-4 por A. Zomeño].

Entre los muchos méritos de este libro está la habilidad del autor para dar vida a tantos aspectos relacionados con cadáveres, para recrear la forma en la que los vivos interaccionaban con los muertos, para transmitirnos el cúmulo de emociones y sentimientos —pero también intereses sociales y económicos— canalizados a través de los usos, costumbres y creencias que tienen que ver con el ámbito de la muerte, así como las tensiones entre distintos sectores dentro de la comunidad islámica (por ejemplo, entre las tendencias igualitarias y jerárquicas, entre los partidarios del ascetismo y los que no veían nada malo en dejar constancia de la riqueza —¿no se trataba acaso de una sociedad de conquistadores?). Leor Halevi ha leído además mucho y bien, por lo que constantemente sabe establecer conexiones entre el material sobre el que trabaja y cuestiones relacionadas de largo alcance. ¿Es el islam una religión ritualista o no? ¿Cómo se imbrican las ideologías con las transformaciones de las prácticas sociales? ¿Cómo dar sentido a la cuestión de las influencias entre las distintas religiones? ¿Cuál es la relación entre la uniformidad legal y los usos locales o sectoriales? ¿Cómo se integran el discurso normativo, el alternativo y el popular con sus correspondientes prácticas y cómo puede el historiador diferenciar entre ellos sin desvirtuar su compleja interrelación? Para todos los interesados en estas cuestiones, además de en los ritos de la muerte, el libro de Halevi es una lectura altamente recomendable.

MARIBEL FIERRO

PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, *La aventura del cálamo. Historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*, Granada, Edilux, 2007, 422 pp.

Tras varios años de preparación por fin ha visto la luz la obra *La Aventura del cálamo* de José Miguel Puerta Vílchez. En el autor confluyen las cualidades de la inteligencia con la humildad del saber y el buen hacer, tanto en la investigación como en la docencia y la difusión del conocimiento. Su formación como historiador del arte y arabista ha hecho posible acometer esta obra con la calidad, rigor y profundidad con que la ha elaborado. La aventura del cálamo supone un apasionante viaje que nos conduce a dos medios de comunicación como el arte visual y la escritura, sin separarlos, equilibrando ambos cuidadosamente porque, como el autor indica, «la caligrafía es la representación gráfica del lenguaje humano». Quizás, sin darse cuenta, y al modo de los grandes cronistas e intelectuales del mundo árabe clásico, ha configurado un verdadero tratado de caligrafía donde estudia estilos, tecnicismos, funciones y conceptos, donde estudia a los calígrafos y calígrafas y recoge la tratadística árabe que hay sobre este arte. No es un mero repertorio sino que continuamente está elaborando críticas sobre una determinada obra, autor, o incluso sobre el porvenir y futuro de las escuelas de caligrafía.

La obra se divide en siete capítulos. En el primero hace un desglose y análisis del concepto de caligrafía, destacando cambios importantes del concepto de calígrafo, ya a finales del siglo XIX y XX, que pasa de la consideración de escribano y secretario a la de «escritor». En el segundo capítulo recoge las diferentes versiones sobre el origen de la escritura, señalando la legendaria línea masculina de la invención de la escritura que llega hasta Adán, y analiza los restos materiales más antiguos, decantándose por la teoría más moderna del origen nabateo, esto es, antes del Profeta.

El tercer capítulo, sobre imágenes de la palabra sagrada, trata sobre las primeras copias del Corán. Sobre cómo puntuar, llamando la atención sobre aspectos como el uso de la tinta roja para discernir entre los puntos adheridos a la forma de la letra y los puntos administrados para indicar la vocalización. En este tercer capítulo también hace un análisis de fragmentos del Corán e inscripciones fundacionales en edificios religiosos y áulicos, pasando de los manuscritos de coranes hasta la epigrafía arquitectónica. Ésta es otra virtud de la obra, la capacidad de dar coherencia al análisis de la caligrafía aun manejando diferentes manifestaciones artísticas como la arquitectura, el papel, los objetos de las artes decorativas o los tejidos.

El capítulo cuarto está dedicado a los calígrafos y calígrafas. Es quizás uno de los más extensos, y frente a lo que pudiera pensarse de un aburrido repertorio de nombres, el autor le ha dado una vida y dinamismo que nuevamente logran cautivar nuestra atención, tiempo y pensamiento. En la caligrafía sí hay nombres de autores, no sólo porque se hayan investigado y recuperado, porque se conozca la firma de algunos de ellos, sino también porque se

han perpetuado a través de los tratados y repertorios bibliográficos, género muy apreciado en la literatura árabe.

El capítulo lo divide en varias etapas, empezando por la de los calígrafos omeyas y abasíes anteriores a Ibn Muqla, visir y calígrafo considerado como padre de la caligrafía árabe. Es una etapa donde reconocemos que ya desde los inicios hay una diversidad de estilos y una importante actividad calígrafa con un relevante comercio de papel, tinta y libros tanto para el estado como para una frenética actividad traductora. A esta etapa le sigue un epígrafe exclusivamente dedicado a Ibn Muqla (886-940) del que hace una breve reseña biográfica sumamente interesante. Llamamos especialmente la atención comparaciones como la que hace de este personaje con Cervantes (pérdida de una mano, recaudador de impuestos y la dedicación a la escritura); destinos semejantes casi ochocientos años después. La aportación de Ibn Muqla es esencial para la tratadística y la caligrafía, especialmente la cursiva. De otros calígrafos posteriores, y desde el siglo XI al XIV, sigue el mismo acertado método de una breve reseña biográfica y su principal aportación a la caligrafía.

Especial mención merece el capítulo dedicado a los calígrafos andalusíes de los que señala su singularidad, ya destacada en los primeros tratados árabes al discernir la caligrafía andalusí del resto de estilos. Se detiene en el área de Córdoba, Sevilla, Valencia y Granada, con una atención particular al caso de la Alhambra al poner en evidencia la necesidad de sacar a la luz su epigrafía, su sentido y valor estético en la ciudad palatina, algo en lo que el autor ya ha reflexionado en diversos trabajos. Efectivamente, como el autor indica, el estudio de la caligrafía andalusí, incluida la de la Alhambra, está por hacer, ya que el interés ha estado más en su aporte documental y arqueológico que en su valor estético.

Para concluir este capítulo introduce un epígrafe a las mujeres calígrafas, considerado el campo de las artes, después de la poesía, donde más ejercieron las mujeres. Recupera mujeres calígrafas con nombres y apellidos, desde las iraquíes omeyas, pasando por la Escuela de Cairauán, de Bagdad, y las calígrafas de al-Andalus, y continuando en el Magreb, Siria, Egipto hasta las turcas del siglo XIX. Sin duda es muy acertado dedicar un capítulo específicamente a las mujeres ante la necesidad de visualizar de una manera clara y contundente su papel en la historia. Al recuperar estos nombres y apellidos, mujeres como sujeto, el autor está contribuyendo a la reconstrucción de la historia de las mujeres. Pero, inteligentemente, ha sabido equilibrar este papel de las mujeres desde una perspectiva más amplia, desde el género, ya que a lo largo de la obra va interrelacionando hombres y mujeres, así que cuando habla de Córdoba no se olvida de las copistas, tampoco se olvida de las mujeres del entorno del Profeta en los primeros tiempos del Islam, y reconoce al hablar de la caligrafía contemporánea el papel de algunas mujeres como innovadoras y abanderadas de la vanguardia de la caligrafía. Del mismo modo podemos señalar su acertada reflexión sobre por qué no hay trata-

dos de caligrafía escritos por mujeres, explicando que la razón no es una cuestión de capacidad sino una cuestión social y es que las mujeres no desempeñaron altos cargos en la administración estatal como los calígrafos árabes y, además, porque se espera que sean los hombres y no las mujeres los que creen las pautas y cánones artísticos. Interesantísima precisión.

El quinto capítulo está dedicado a la tratadística, esencialmente desde el siglo IX hasta el XVI. En estos tratados se habla de técnicas de elaboración, del cálamo, de las tintas, de la belleza de la caligrafía y se recopilan breves repertorios sobre la historia de la caligrafía árabe.

Era lógico que realizara un capítulo sobre el imperio otomano, desde el siglo XV al XX, ya que la caligrafía turca se ha definido tradicionalmente como la imagen de la caligrafía árabe, aunque no está en tierras árabes. Pero lo que sí está claro es que dinamizó la renovación de la caligrafía árabe en la época contemporánea. En este capítulo pone una especial atención a los bellos caligramas donde se exploran los usos figurativos de la caligrafía y de los que muy oportunamente establece precedentes en la Valencia del siglo XIII o incluso en la Alhambra, aunque es bien cierto que los más conocidos y espectaculares caligramas son otomanos.

El séptimo y último capítulo lo dedicada a la caligrafía de los siglos XIX y XX, reflexionando sobre las novedades de la caligrafía árabe contemporánea y analizando algunas escuelas como la egipcia, la iraquí, la escuela neoclásica siriolibanesa o la escuela magrebí. Muy interesante es el apartado de los nuevos horizontes del cálamo que nos muestra la potencia de la caligrafía en las nuevas experiencias artísticas a la vez que las dificultades de las escuelas clásicas de la caligrafía árabe.

La obra está muy bien escrita y con un rico vocabulario. Su lectura es un goce más para el lector. Rica faceta «literaria» que caracteriza la obra del autor para quien el rigor científico no está reñido con saber escribir bien, con hacer atractiva la lectura. Cada línea, cada frase, cada capítulo, nos introduce y nos anima a continuar en el siguiente, avanzando en la aventura del cálamo como en un juego infinito de palabras y de imágenes. Los cuadros explicativos son excepcionalmente buenos, claros y directos; la bibliografía es muy selecta y cabe destacar un utilísimo índice analítico al final. Las 350 ilustraciones constituyen un rico repertorio visual de la caligrafía, algunas de una belleza sorprendente; muy seleccionadas, y en el lugar donde corresponden, nos muestran la laboriosa tarea del maquetista. Un detalle más de lo cuidado de esta edición es la cubierta, elaborada por la artista Nairuz Bakur, llena de fuerza y simbología. Todo ello hace que esta publicación nos transmita la fuerza y relevancia de la caligrafía y nos haga sentir esas palabras que recoge el autor de un tratado de caligrafía del siglo X: «No he visto a nadie llorar con tan bella sonrisa como lo hace el cálamo».

M.^a ELENA DÍEZ JORGE

EL ALAOU, Youssef, *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Paris, Honoré Champion, 2006, 677 pp.

Este libro procede de una tesis dirigida por el famoso hispanista, fallecido hace unos años, Alain Milhou, especialista del mundo hispanoamericano. Su magisterio, sus ideas y su personal manera de hacer historia de las ideas se perciben en este libro excelente que es bien diferente en planteamiento y metodología de lo que suelen ser las tesis de tema morisco. No es ésta una tesis basada en material de archivo, aunque incluye una edición completa de los textos inéditos sobre moriscos de Ignacio de las Casas, sino un estudio de hermenéutica, de lectura profunda, colación y reinterpretación de las fuentes. Se trata de un libro interesantísimo y sumamente sugerente. Su objetivo es el análisis de la labor de los jesuitas en cuanto a la evangelización de moriscos y de indios a través de una comparación de los escritos de dos insignes miembros de la Compañía de Jesús, José de Acosta en Perú y el morisco Ignacio de las Casas, personaje conocido para los lectores de esta revista por su activa participación en la polémica que llevó a la anatemización de los Plomos del Sacromonte [véase el artículo de Rafael Benítez Sánchez-Blanco en *Al-Qanṭara*, XXIII, 2 (2002)].

La Compañía de Jesús, poco después de su fundación en 1540, se interesó de cerca en la cuestión de la evangelización de los moriscos, creando en 1545 un colegio en Gandía, que fracasó debido a la falta de personal docente que conociera el árabe y de la resistencia de los moriscos a llevar allí a sus niños. La necesidad de aprender árabe se le hizo entonces patente. En Granada fundó la Compañía en 1559 la *Casa de la Doctrina* en el Albaicín, que fue una empresa de mayor alcance. En ella participaron jesuitas de origen morisco como el bien conocido Albotodo (cuya figura tiene no pocos paralelismos con Alonso del Castillo) que desempeñó un papel tan interesante como ambiguo en el período de la Guerra de las Alpujarras, o el propio las Casas. El mismo interés mostraron los jesuitas en aprender las lenguas amerindias y en fundar colegios y El Alaoui nos muestra en paralelo la acción de la *Casa de la Doctrina* de Granada con el colegio que los jesuitas fundaron en Quito para los hijos de caciques. Tanto en España como en América la Compañía se interesó por las elites y por todos los que eran susceptibles de ayudar más tarde a las tareas de conversión y evangelización: los caciques y chamanes y, sobre todo, sus hijos. En Granada, los alfaquíes y las personas más prestigiosas entre los moriscos cuyo ejemplo, si se convertían, pudiera arrastrar a otros. Desde el primer capítulo del libro, las prácticas a erradicar, la política a seguir en cuanto a hábitos, vestido y lengua, resultan singularmente idénticas a través del análisis comparativo del sínodo de Guadix de 1554 y el del tercer concilio de Lima (1583). Siempre, en mi opinión, con algunas diferencias: la hostilidad hacia la cul-

tura árabo-islámica es notablemente mayor y resulta manifiesta en las disposiciones acerca de la vestimenta, incluido el vestido y adorno femenino, y en el deseo de borrar el conocimiento, en los moriscos, de su propia historia y de su propio pasado.

A partir de la comparación de los escritos de Las Casas con la obra de José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, El Alaoui se centra en dos aspectos esenciales de la labor de conversión y evangelización tal y como la entendieron los jesuitas: el aprendizaje de las lenguas indígenas (árabe por un lado, quechua o aymara por otro) y la enseñanza de niños con el fin de formar personas que pudieran contribuir a la evangelización. Para ello no sólo utiliza los textos de los dos autores mencionados, sino innumerables vocabularios y gramáticas (sobre todo en el caso del árabe), catecismos y tratados de confesión, así como otros escritos surgidos del encuentro de los jesuitas con el Islam en Etiopía y en la India, situando así los textos de los dos protagonistas dentro de la visión global catequizadora de la Compañía. El análisis de la política evangelizadora de los jesuitas es situado a su vez en el contexto general de la política de la Corona dentro de una dinámica de expansión del catolicismo que incluía una manera de ser, de hacer, de ver y de pensar (y por supuesto de vestir, de divertirse, de comportarse y de hablar), lo cual requería de una ruptura radical con toda la tradición cultural autóctona. Es decir, una cristianización que implicaba una hispanización a ultranza. La necesidad de erradicar toda costumbre cultural diferente para una apropiada implantación del catolicismo no fue preconizada ni defendida de manera unánime. Los escritos de los dos protagonistas de este libro lo demuestran, pero también el de otros humanistas de la talla de Hernando de Talavera o de Pedro de Valencia (cuyo *Tratado acerca de los moriscos* ha sido recientemente editado por J. Gil Sanjuan) que El Alaoui trae a colación, así como otros textos menos conocidos, en particular el del jesuita Alonso de Sandoval, *De instauranda Aethiopia salute*, y, en cuanto a los indios se refiere, el tratado del jesuita mestizo Blas Valera, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. El Alaoui se detiene en mostrarnos una pluralidad de voces y una disidencia en los métodos de evangelizar utilizando las lenguas indígenas (prohibidas por la Corona para la evangelización desde mediados del siglo XVI) y manteniendo elementos de la tradición cultural de los catecúmenos que era también una toma de postura en lo que se consideraba ser o no un buen cristiano. Era sobre todo una manera de proteger a moriscos e indios de los abusos del colonizador hispano que impedía, según argumentaban Las Casas y Acosta, la confianza necesaria para la buena aceptación del mensaje evangelizador. Sobre todo, demostraba un buen conocimiento y un respeto por determinados aspectos de las culturas ajenas que iba a contracorriente del discurso entonces dominante, y ponía en el lado de las personas encargadas de la catequización y la evangelización las razones del fracaso de éstas. Los textos de Las Casas y de Acosta demuestran que había personas intentando tender puentes y buscar y aceptar en las cultu-

ras de los otros aquello que era aceptable e integrable según su mentalidad. El debate es interesantísimo y resulta extrañamente moderno.

El autor se detiene también en la diferente consideración que tenían los jesuitas de indios y moriscos, unos mayoría en su tierra, los otros devenidos en minoría: sobre los indios adoptaron una actitud paternalista, les consideraban seres inferiores, muy poco inteligentes, niños que había que vigilar y guiar constantemente. No permitieron que ningún indio fuera recibido como clérigo. Pero siempre se negaron a que se utilizara la violencia sobre ellos, en ninguna de sus manifestaciones, incluida la correctiva. Los moriscos eran otra cosa a los ojos de los jesuitas: inteligentes y capaces de aprendizaje y razonamiento y por lo tanto susceptibles de entrar en religión. Pero también taimados, buenos conocedores de los cristianos, resistentes a ultranza, enemigos encubiertos. El Alaoui se sorprende de constatar que, a pesar de diferencias muy claras en la consideración de ambos grupos, la metodología de evangelización fuera la misma, que no se plantearan la posibilidad de tener estrategias diferentes con los unos y con los otros. Fracasaron, según el autor, en ambos casos. En el de los indios, produciendo un profundo e irradicable sincretismo, en el de los moriscos, una resistencia pasiva o activa que se saldó en el reconocimiento de fracaso de la sociedad mayoritaria, que es la Expulsión de 1610-14. El Alaoui demuestra, y concluye, que este fracaso vino condicionado por la negativa mayoritaria a aceptar ningún tipo de diferencia, particularidad o pluralidad por un lado, y por otro la negativa de conceder a los moriscos ninguna posibilidad de ascenso social. Por lo tanto, deduzco yo, no es tanto que los jesuitas fracasaran en su labor de evangelización (que sólo parcialmente sí) sino que fracasaron sobre todo en convencer a las autoridades civiles y religiosas de la época de la necesidad de admitir e integrar un mínimo de rasgos culturales de los grupos a asimilar. También se traslucen en el libro reseñado algunos efectos de la presión cristiana sobre indios y moriscos. Tomo como ejemplo la sorprendente y constante referencia a las borracheras tremendas de ambos grupos, que constituían obviamente un problema social y que en el caso de los moriscos tenía el añadido de constituir una práctica, la del consumo de alcohol, vedada por el Islam.

Todo esto dicho, el protagonismo absoluto del libro viene ocupado por el interesantísimo personaje que es el jesuita morisco Ignacio de las Casas. El análisis de sus escritos, que se incluyen en anexo (pp. 356-626) constituye tres de los seis capítulos de los que se compone la obra y de los cuales me ha interesado en particular el capítulo 4, dedicado a la defensa del conocimiento y práctica de la lengua árabe por parte de Ignacio de las Casas. Su postura de defensa de la lengua, de necesidad de estudiar el árabe clásico acudiendo a las fuentes, y de buscar instrumentos (gramáticas o diccionarios, fuentes originales, incluido el Corán), su propia experiencia como estudiante de árabe clásico y sus estancias en Oriente y en Orán, como traductor y polemista, son sumamente interesantes. Su capítulo «De la bondad y facilidad desta

lengua árabiga» (pp. 590 y ss.) y, sobre todo, su argumentación de que la lengua árabe entró en España de mano de los «fenices» y antes de la invasión musulmana, resulta extrañamente acorde con lo mantenido por otro morisco con el que tanto polemizó, Miguel de Luna (véase M. García-Arenal y F. R. Mediano «Miguel de Luna, cristiano árabigo de Granada» en M. Barrios y M. García-Arenal, *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada 2008, pp. 83-186). La defensa del árabe por parte de dos moriscos de vida y trayectoria tan diferentes, su intento de separarlo del Islam, demuestra lo complejo de los ingredientes culturales que componen una identidad en principio tan sólo definida por adscripciones religiosas. No puedo resistir citar al propio las Casas cuando dice (p. 596) que «la patria y la lengua se aman igualmente y más tiernamente la lengua por lo que tiene nombre de materna, aunque la otra de patria por el padre, por ser el amor más tierno, bebido de la leche de las madres y aunque la patria se dexa, la lengua jamás se olvida».

Se trata, en suma, de un libro original, valioso e interesante. Los textos editados en el anexo lo van a convertir en un libro de referencia obligada y constante consulta. Los reproches a hacer son a la editorial, no al autor: un índice analítico tan mínimo que es del todo insuficiente, y un precio prohibitivo que nos obligará, en el mejor de los casos, a leer este libro en bibliotecas bien dotadas de presupuesto.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

DAVIS, Natalie Zemon, *Trickster Travels. A sixteenth-Century Muslim Between Worlds*, Nueva York, Hill and Wang, 2006, 435 pp. Traducción francesa Dominique Peters, *Léon l'Africain. Un voyageur entre deux mondes*, Payot, París, 2007, 473 pp. Traducción italiana, Maria Gregorio, *La doppia vita di Leone l'Africano*, Bari, Laterza, 2008, 472 pp. Traducción española, Aitana Guia, *León Africano. Un viajero entre dos mundos*, Valencia, Universitat, 2008.

Este libro es una biografía del hombre que conocemos como León Africano, autor de una famosa descripción de África, nacido en Granada poco antes de la conquista cristiana de la ciudad con el nombre de al-Ḥasan al-Wazzān. Cuando era joven, al-Wazzān estuvo a las órdenes del sultán wattasí de Fez implicado en diversas tareas diplomáticas y viajó por muy variados países antes de ser capturado en 1518 por piratas cristianos. Fue entregado al papa León X como esclavo y el papa lo liberó tras convertirle al catolicismo y bautizarle él en persona. Durante la década siguiente, vivió en Italia con el nombre de Giovanni Leone, y allí escribió su famosa *Descripción de África*, una obra importante sobre todo en Europa, donde fue editada, traducida y leída de forma extraordinaria. Su pista se pierde tras el saco

de Roma de 1527, pero se supone que regresó al Magreb y, por lo tanto, al Islam. Pero no lo sabemos con certidumbre. Éstos son, poco más o menos, los datos que tenemos de su vida que no es una vida en absoluto excepcional para la época. Muy poco material para escribir una biografía: la que es objeto de esta reseña aporta pocos documentos nuevos que no sean de la propia obra de León; sus manuscritos, traducciones, glosas en manuscritos copiados y trabajos varios. Surge el estudio, en gran parte, de la fascinación por alguien que tuvo que vivir en dos mundos culturalmente muy diferentes, adoptando papeles y personajes que son más bien máscaras, tras las cuales nos es difícil percibir a la persona de verdad. Si su vida no es, en mi opinión, excepcional, sí lo es desde luego, su obra y su actividad intelectual en general. Se trata principalmente, esta biografía, de una cuidadosa relectura de la *Descripción* por un lado, y de un estudio del medio, de los medios en que vivió al-Wazzān para intentar hacer un retrato en hueco. Comienza con las personas, lugares (Granada, Fez, Roma, Túnez) y textos que es posible probar que visitó y conoció y a partir de fuentes adicionales sobre estos lugares, personas y textos, intenta reconstruir qué es lo que pudo haber visto, hecho u oído al-Wazzān en ellos. El ejercicio es interesantísimo y está ejecutado de una forma brillante. Davis presenta a al-Wazzān como un hombre con visión doble, perteneciente o al menos habitante de dos mundos culturales diferentes, escribiendo quizá para dos audiencias distintas, usando técnicas y conocimientos pertenecientes al repertorio árabo-islámico y colocándolos en estructuras narrativas europeas. Davis quiere sobre todo usar los silencios y las contradicciones de al-Wazzān como claves para comprender su posición al tiempo en que se complace en ilustrar el flujo de información, objetos y personas de un lado a otro del Mediterráneo. Es un libro guiado por la búsqueda de los puntos de conexión con el «Otro» y por la propuesta de que las fronteras entre diferentes comunidades y modos de pensar están, o deben estar, abiertas. Que la curiosidad, el contacto, el aprendizaje, son siempre posibles.

Hay que comenzar por decir que el libro está magníficamente escrito: magistralmente estructurado y narrado, se lee sin esfuerzo, de un tirón, como si de una obra literaria se tratase. Su voluntad de llegar a un público amplio es muy manifiesta y eso puede conferirle, a los ojos de lectores especializados, una falsa impresión de ligereza. Es de esas biografías que más bien podrían encuadrarse en el género literario de ficción, pero en este caso sus notas y referencias son completísimas, de una erudición pasmosa, impecables tanto en fuentes primarias como en bibliografía. Metodológicamente es sumamente innovador. Semejante maestría es propia de Natalie Davis, una muy distinguida historiadora de la Europa alto-moderna y por tanto va a tener, está teniendo ya, una amplia difusión. Nunca antes se había asomado la autora al mundo islámico, ni a sus sociedades ni a sus individuos y hay que quitarse el sombrero tanto por el valor que supone intentarlo, como por el resultado conseguido. En ese sentido se ha debido sentir identificada con el propio León, moviéndose en dos ámbitos académicos bien distintos, con sus

tradiciones y sus referencias, ambos celosos de sus territorios y desconfiados de los intrusos. Y la curiosidad que atribuye a León es, desde luego, también la suya. Por otra parte Davis sí había manifestado ampliamente un interés en la biografía y en la autobiografía, en las vidas marginales, en los contactos entre diversos grupos religiosos, en el estado de violencia entre ellos. Su obra más famosa, porque fue llevada al cine (con Gerard Depardieu de protagonista), es *The Return of Martin Guerre*, donde ya había mostrado su brillantez e imaginación en plantearle preguntas a las fuentes primarias, pero las mismas cualidades se pueden apreciar en *Women on the Margins: three Seventeenth Century Lives*, o en *Society and Culture in Early Modern France* (Standford, 1975) en el que se incluye un trabajo, pionero y admirable, sobre la violencia entre grupos religiosos («The rites of violence») o el magnífico estudio introductorio a *The Autobiography of a Seventeenth-century Venetian rabbi, Leon Modena's Life of Judah* (Princeton, 1988) titulado «Fame and Secrecy: Leon Modena's Life as an Early Modern Autobiography». Muchos de los temas que la preocuparon entonces sobrenadan la obra aquí reseñada, cuyo protagonista tiene en común con Martin Guerre el ser un «impersonator» (¿o no?) o con León Módena, el moverse entre la fama y el secreto, o el ser él mismo alguien que vive en un medio de violencia religiosa siendo a la vez prueba de la posibilidad de comunicación, de sentir curiosidad por el lado ajeno.

El libro está estructurado en torno a los mundos diferentes en los que vivió el protagonista partiendo, claro, de las tierras islámicas. Su vida de hombre joven como musulmán, su entrenamiento intelectual en las madrasas de Fez, sus viajes por regiones islámicas orientales y africanas, su experiencia en cuestiones importantes para un magrebí contemporáneo tales como el sistema de transmisión del saber y el papel de esta transmisión y sus referencias en la constitución de las élites religiosas e intelectuales, la creciente presencia del culto a los santos, la influencia de los movimientos escatológicos. Muestra de paso cómo muchas de estas cuestiones quedaron luego incorporadas a una obra que había de ser fundamental para la cultura europea contemporánea. Pero sin duda la parte mejor del libro está constituida por la etapa italiana de León Africano. En Roma trabajó en el círculo del cardenal Egidio de Viterbo, su padrino de bautismo y sobre todo, en el círculo creado por el príncipe Alberto Pío, un humanista aristotélico que tenía en su entorno a judíos, a maronitas... León copió para él manuscritos árabes de la biblioteca vaticana, revisó una traducción latina (la de Joannes Gabriel) del Corán, trabajó con Jacob ben Samuel y Jacob Mantino en la compilación de un diccionario latino-hebreo-árabe. Constituyen éstas las páginas más interesantes del libro, enriquecidas por el estudio de las personas con las que estuvo en contacto, y con sus respectivas obras. León trabajaba en la casa de Alberto Pío en Campo Marzio, donde vivía y trabajaba también para el príncipe Elia Levita, un cabalista judío, con su mujer y sus hijos. Davis se plantea múltiples preguntas acerca de cuestiones tales como qué pensaría León de la im-

prenta, del trabajo y convivencia estrecha con personas de otras religiones (incluso de otro cristianismo, además araboparlante), de una estructura familiar y de un papel femenino como el que vería, por ejemplo, a través de Levita y los suyos. Cuál sería su vida personal en la Roma de la época, donde tan abundante era la prostitución. Muchas de esas preguntas son, claro incontables, y dejan al libro en un tono a menudo especulativo, pero son sumamente interesantes. Así considerado, León nos sitúa en la encrucijada de las cuestiones más importantes de su época, tales como la expansión imperial europea y su aprehensión del nuevo mundo, la transformación sustancial en la hermenéutica de los textos sagrados unida a una apertura erudita hacia otras lenguas, como el hebreo y el árabe. Más decepcionante es la última parte de su vida, ya en el lado inverso, de la que sabemos tan poco y para la cual contamos con tan insuficientes fuentes contemporáneas.

Llave de la historia construida por Davis es un cuentecillo que el propio León incluye en su texto: existió una vez un pájaro que podía vivir en el aire y en el agua. Cuando estaba en el aire, y el rey de los pájaros venía a reclamarle tributo, huía al mar, y les decía a los peces que era uno de ellos. Así, estaba una temporada tranquilo en el mar, hasta que venía el rey de los peces a reclamarle tributo, y entonces huía al aire. De esta manera podía vivir entre dos mundos sin pagar tributo en ninguno de ellos. El propio León Africano se aplica a sí mismo la alegoría del pájaro y Davis la adopta como un motivo que le permite reconstruir las estrategias de León Africano, musulmán y cristiano, nadando entre dos aguas, obligado a disfrazarse, a utilizar tradiciones culturales diversas, traducirlas y reinventar su sentido. Un *trickster*, es decir, alguien que hace trucos, malabarismos, trampas, alguien con capacidad de burla y de invención. Una palabra muy difícil de traducir, que ha sido eliminada del título de las traducciones francesa, italiana y española. Pero es evidente, a través de la lectura del libro, que el *trickster* queda a su vez burlado: no se puede habitar la frontera entre dos mundos, transformar la apariencia exterior y el comportamiento, practicar el fingimiento sin quedar, a su vez, sustancialmente alterado. El contacto de León Africano con la religión y con la sociedad cristiana, su trabajo constante de traductor de textos y de escritor en una lengua que no era la suya, es decir, de traductor entre distintos sistemas culturales y religiosos, debió alterar su propia identidad religiosa, de manera que el hombre que volvió al Norte de África era distinto del que fue cautivado, como se nos dice en el libro. Davis indica que debió alterar también su visión del Islam y de la sociedad de la que procedía y alega diversos pasajes en el texto de León en que éste manifiesta repugnancia o rechazo por algunas de sus prácticas, ¿mero disimulo para congraciarse con la audiencia cristiana? Parece algo más: Davis insiste convincentemente en lo inevitable de la visión alterada por las nuevas experiencias, saberes y perspectivas que a León le aportan sus casi diez años de vida romana. Lo que realmente le interesa a la autora, creo, y lo que realmente queda sin contestar, es cómo vería el propio León su propia identidad cultural y religiosa,

a dónde y hasta qué punto se sentiría pertenecer, él, que había realizado sus diversos cambios de orilla del Mediterráneo de forma obligada. Es la cuestión que se nos escapa siempre, que también nosotros intentamos responder en vano en nuestro estudio sobre Samuel Pallache (M. García-Arenal y G. Wiegers, *Un hombre en tres mundos: Samuel Pallache, judío marroquí entre la Europa protestante y la católica*, Madrid, 2006) y que se plantea en el caso de tantos moriscos, de tantos judeoconversos. Se produce, en realidad, en este siglo y en el siguiente, una difuminación de las definiciones identitarias al tiempo que un ensanchamiento del territorio que llamamos frontera. Nos obliga, por tanto, a redefinir esa frontera territorial y, al tiempo, a redefinir el propio concepto. Otros libros recientes están colaborando a ello y no puedo por menos que traer a colación el de Giovanni Ricci (*Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa Moderna*, Bolonia, Il Mulino, 2002): se trata de un libro sobre la presencia del islam y los contactos con los musulmanes a través del estudio microhistórico de una sola ciudad, Ferrara, bien alejada de la «frontera», donde el número de pájaros anfibios con sus fascinantes vidas individuales es tan elevado y variado y la visión que proporcionan sobre las relaciones y el paso entre culturas tan sorprendente, que obligará a revisar no pocas definiciones hasta ahora bien asentadas. Si una frontera es algo que separa lo que está «dentro» de lo que está «fuera», entonces es un término que no sirve para entender el Mediterráneo o Europa en los siglos alto-modernos.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

PEREDA, Felipe, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2007, 431 pp.

Una de las palabras españolas con más difusión en otras lenguas modernas es «convivencia». La alusión a una coexistencia pacífica entre comunidades religiosas capaces de establecer intercambios culturales productivos en la larga duración se ofrece como horizonte histórico de un mundo globalizado donde se han reactivado procesos fuertes de construcción de identidades locales. Una etnicización de lo político que parece haber encontrado en la España medieval y moderna un campo de comparación adecuado, alimentado por una larga tradición historiográfica, quizás ya obsoleta.

¿Obsoleta? Es evidente que el interés de la historiografía por la cuestión de las minorías ha adoptado perfiles distintos. No es lo mismo considerar este asunto desde un punto de vista postcolonial que, digamos, desde una preocupación por la identidad nacional. Éste ha sido, en buena medida, el acercamiento mayoritario que la historiografía española ha heredado sobre la cuestión de las minorías en su historia medieval y moderna: un problema

relacionado con el de la construcción de una identidad nacional, y, en cierta medida, aprisionado en un sentido político adherido a los avatares de la historia reciente española: reformismo, república, Guerra Civil, dictadura franquista y transición democrática...; situaciones que parecían exigir diferentes modelos de definición de la nación española. Llegados a una cierta normalización política, la historia de las minorías parecería aún atrapada en este bucle de sentido de la identidad, y, por lo tanto, sería en cierta medida sospechosa, un poco abandonada por una historiografía más moderna, más preocupada por otros asuntos. Esta circunstancia ha ocasionado situaciones que no dejan de ser paradójicas: así, y cito a Jean-Pierre Dedieu, la profunda renovación llevada a cabo en los últimos años por los historiadores de la Inquisición apenas ha tocado a la historiografía española, para la que este tema había perdido buena parte del sentido que le era propio, muy vinculado, como siempre, a la cuestión de la identidad nacional y de la decadencia.

Creo, sin embargo, que la cuestión de las minorías en la España medieval y moderna es un tema crucial, aún por explorar en profundidad, y que nos ofrece posibilidades analíticas extraordinariamente interesantes. Liberados, quizás, por fin, de tener que explicar la identidad española, la decadencia imperial o el devenir trágico de una nación atrasada e intolerante; pudiendo considerar las peculiaridades de la historia española o sus similitudes con la del resto de Europa en términos que no comprometan nuestra normalización democrática o nuestra modernización; contemplando, por fin, los procesos, no como la imposición implacable de un destino que nos atañe en cuanto herederos, sino en su complejidad problemática, teniendo en cuenta las polémicas, las resistencias, los itinerarios zigzagueantes de los actores...; de repente, una historia singularmente nueva aparece ante nosotros.

Nueva es, creo, la pregunta que propone Felipe Pereda en este libro buenísimo: indagar en las razones del estatuto extraordinariamente importante de la imagería religiosa en la España Moderna, que afectó de manera decisiva al proceso de secularización de las imágenes tal y como estaba desarrollándose en otros lugares de Europa. Este hecho no se debe, desde luego, a la especial piedad de los españoles, sino a un proceso que Pereda sitúa entre dos fechas bien concretas: 1478, en Sevilla, en un momento en el que la cuestión judeoconversa provocó la institución de la moderna Inquisición en España; y 1500, en la Granada recién conquistada, en torno a la conversión forzosa de los mudéjares y la creación de un nuevo grupo, los moriscos. La clave del proceso está, pues, en la gestión de la presencia de minorías conversas de origen judío o musulmán, en un lapso de tiempo corto pero muy intenso, en el que se tomaron decisiones muy importantes y en el que las polémicas religiosas o las producciones culturales alteraron profundamente su sentido. En los dos momentos escogidos por Pereda aparece una figura crucial, protagonista de ambos: la de fray Hernando de Talavera, confesor de la reina católica, primer arzobispo de Granada, y él mismo de origen judeoconverso.

Felipe Pereda es un historiador del arte. Construir su tema, sin embargo, le ha exigido la utilización conjunta de materiales diversos y el empleo de instrumentos conceptuales diferentes, propios de la historia social o de la historia intelectual. Al análisis formal de las imágenes religiosas se une el estudio de los textos y de las circunstancias concretas de su producción. Así ocurre, por ejemplo, con las polémicas teológicas sobre si las imágenes debían ser o no objeto de adoración. Cuando Fray Hernando de Talavera polemiza con un anónimo judeoconverso sobre si el culto a las imágenes era idolatría o no, retomaba argumentos de raigambre medieval, aquilatados en las querellas con los iconoclastas, que establecían, como en el caso de Sto. Tomás de Aquino, una sutil gradación en las formas de veneración de las imágenes (*latría, dulía, hiperdulía*), y confrontadas siempre a una forma de culto idólatrico que era identificada con los gentiles. Sin embargo, en el entorno polémico en el que escribían Talavera, o el archiconocido polemista fray Alonso de Espina, las condiciones de la discusión se habían transformado radicalmente. Ya no se trataba de discutir con herejes, infieles o paganos iconoclastas. El auténtico problema era la posibilidad de construir el espacio para una espiritualidad judeoconversa dentro de los límites de la ortodoxia religiosa; un espacio que habría podido establecerse, precisamente, en el carácter indudablemente problemático que representaba el culto a las imágenes y que obligaba a establecer diferencias conceptuales entre, por ejemplo, adorar y venerar. Pero, en este sentido, las prácticas desbordaban ampliamente la sutileza de los argumentos teológicos. La imagen sagrada había ya dejado de estar situada exclusivamente en los lugares de culto, y comenzaba a colonizar los espacios públicos y domésticos. Este hecho, que los nuevos reglamentos sobre el gremio de pintores intentaban regular, tuvo efectos importantes, no sólo en el establecimiento de un lenguaje formal apto para los nuevos usos de la imagen, o en la adaptación de los talleres a una demanda mucho mayor, sino sobre todo en la condición misma del culto a las imágenes como rasgo definidor de la ortodoxia religiosa. Pereda muestra ejemplos interesantísimos de personas procesadas por no quitarse el sombrero ante una imagen colocada en la calle, o por tener imágenes religiosas en sus casas en lugares poco apropiados. Este trasvase de un debate teológico a una práctica que sitúa a la imagen como uno de los centros de la clasificación religiosa es de extrema importancia, y muestra uno de los hechos centrales para entender todo el asunto: el auténtico problema con la población judeoconversa era, en realidad, su conversión masiva al cristianismo desde finales del s. XIV y, por lo tanto, la creciente dificultad para distinguirla de la población cristianovieja. De ahí, por ejemplo, el establecimiento de nuevos signos diferenciadores, como en este caso el culto a las imágenes, pero también la presencia creciente de los debates sobre la importancia del bautismo, y su carácter de ritual que sanciona realmente el acceso a la comunidad cristiana; signo de una crisis profunda en torno a la cuestión de la pertenencia religiosa en una sociedad que se dirigía hacia el establecimiento los estatutos de limpieza de sangre.

Se trata, pues, de una historia extremadamente «moderna», en el sentido de que se adoptaban respuestas nuevas a circunstancias radicalmente diferentes. Sin embargo, esto no significa que las soluciones formales adoptadas fuesen también novedosas, o al menos lo que nosotros podríamos considerar «modernas». Pereda muestra, al contrario, una tendencia a la «bizantinización» de las imágenes religiosas; una tendencia orientalizante, cuyas raíces se pueden rastrear ya en la Edad Media, en las *Cantigas* de Alfonso X, y que conectaba con la tradición de las imágenes atribuidas a S. Lucas como pintor. Una orientación bizantinista, sin embargo, que va confrontándose con nuevas exigencias formales de tratamiento del espacio o de la perspectiva, creando una dinámica de la que resultará un estilo peculiar apto para representar el nuevo estatuto de la imagen sagrada y de su culto; una elección formal que no era sólo estética, sino también y principalmente doctrinal. Pereda sigue los avatares de este proceso a partir de una imagen importantísima, la Virgen de la Antigua de la Catedral de Sevilla; una imagen cuyo origen e historia estaban fuertemente relacionados con la historia de la Reconquista y del triunfo del cristianismo en Andalucía, y cuyo devenir como culto extendido, imagen replicada y reproducida, explica bien todos estos procesos estilísticos y doctrinales.

Esta cuestión de la reproducción de imágenes ocupa la última parte del libro. Las necesidades del adoctrinamiento masivo, la creciente presencia de imágenes fuera de su ámbito cultural original, provoca la aparición de una industria de fabricación de imágenes seriales. Pereda ha rastreado algunos ejemplos fascinantes de imágenes marianas producidas en serie, pero que, al menos en algunos casos, son «individualizadas» por las circunstancias de los cultos locales, que les atribuyen orígenes sagrados o virtudes milagrosas, o que son dotadas de una apariencia singular a través de la policromía o de otras operaciones formales. Es fascinante comprobar este proceso de asentamiento de ciertos cultos locales, pero también cómo la elección de los temas y la iconografía está fuertemente ligada a las necesidades de la evangelización. En este caso concreto, la presencia masiva de moriscos determinó la extensión de las imágenes marianas en detrimento, por ejemplo, de las de Cristo en la cruz, que resultarían repugnantes para esa población nuevamente convertida. Una elección, pues, consciente, y determinada por la voluntad de encontrar los puntos de contacto y, en cierto sentido, de diálogo con la cultura morisca. Un momento en el que, de nuevo, la figura de fray Hernando de Talavera resulta crucial.

El libro, en fin, es muy rico, y el pequeño resumen que he realizado resulta sin duda pálido y simplista en relación a la complejidad de los argumentos y de las perspectivas que son utilizados en él. En algún momento, la narración de Pereda se complica en exceso, o se detiene demasiado en el análisis minucioso, exhaustivo, de casos concretos. Quizás, una labor editorial un poco más afinada hubiera beneficiado el resultado último del libro. Desde luego, éste hubiera mejorado con una bibliografía final y unos índices

analítico, toponímico y onomástico. La importancia de la obra hubiera merecido este pequeño esfuerzo. Porque el libro me parece importante; y si me remito a lo dicho al comienzo de esta reseña, su importancia consiste ni más ni menos que en indicar una vía de renovación historiográfica sobre un asunto que sigue resultando crucial.

FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO

ALFONSO, Esperanza, *Islamic Culture through Jewish Eyes. Al-Andalus from the tenth to twelfth century*, Routledge Studies in Middle Eastern Literatures 20, Londres-Nueva York, 2008, ix + 201 pp.

Un breve, pero denso y apasionante ensayo. El punto de vista es el de una filóloga y especialista de literatura hebrea y judeo-árabe, bien informada sobre los debates y perspectivas de la corriente anglosajona de estudios «culturalistas». Su objetivo, conseguido con brillantez, es hacer un retrato de la cultura sefardí medieval a través de su relación con la cuna andalusí. El estudio abarca los primeros testimonios de la producción intelectual judeo-andalusí durante el califato, su desarrollo en época de las *taifas*, y la formación de una diáspora judeo-andalusí tanto en los reinos cristianos ibéricos como en el Sur de Francia, como consecuencia de la política almorávide y almohade en el siglo XII. El libro ofrece una visión sintética pero aguda de aquel largo período sin esquematizar nunca los matices del discurso judío sobre el islam ni la diversidad del contexto que le enmarca.

Esperanza Alfonso evita el mayor defecto de los numerosos estudios sobre «la imagen del otro»: la falta de referencia externa o de sustrato social, que puede entrañar cierta artificialidad. Ella asume el hecho de quedarse en el mundo de las palabras, de las ideas, con el presupuesto de que la organización del discurso en sí es representativa de una construcción simbólica reveladora de las fronteras de la comunidad: «I will assume that all texts are rhetorical, and that rhetoric, far from being a strategy to embellish the narrative, is in fact a construction of reality» (p. 6). Selecciona una serie reducida de temas representativos y formativos de aquella «identidad» sefardí, modelada a través de su interacción con el referente islámico y la tradición hebrea, cuya vigencia se mantuvo en el exilio, que transformó el territorio andalusí en una realidad ausente.

Los presupuestos teóricos y metodológicos están bien delimitados en la introducción. A pesar del modélico volumen colectivo *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb* (2002), la relación del judaísmo andalusí con la cultura islámica todavía está por explorar: «the voices of the Andalusí Jews themselves [...], their self-awareness as a community and their perception of the otherness of the society in which they found themselves, have been largely overlooked» (p. 2). Todavía falta mucho para que aquella producción

fuera plenamente integrada al análisis de las culturas ibéricas. Excluida de la corriente de interpretación nacionalista fue también desviada por parte del gremio hebraísta hacia la construcción de una memoria comunitaria. La idealización de la «convivencia» por los estudiosos judíos del siglo XIX (p. 3) fue una manera de reivindicar el papel clave de las élites judías en las sociedades europeas. Este enfoque historiográfico puede completar cualquier reflexión sobre el concepto de «Las Tres Culturas», iniciado en el siglo XVIII a través del tema de la «tolerancia» del islam andalusí. Sin embargo, se puede criticar también el uso por parte de la autora de la noción tan borrosa de «alteridad» («otherness», «the other...») que, desde el punto de vista de un historiador, no permite definir precisamente los modos de interacción evaluados. Los ensayos teóricos de Fredrick Barth, citados varias veces, pero también de los antropólogos y sociólogos franceses, proponen herramientas quizá más pertinentes para abordar el tema de las identidades comunitarias.

El primer capítulo y el principio del segundo abordan un elemento clave para la identificación del grupo, el idioma y las «actitudes hacia el lenguaje». Sus valiosas aportaciones podrían alimentar una antropología histórica de las prácticas lingüísticas en la Península Ibérica medieval. Con toda razón, la autora compara la adhesión de la mayor parte del judaísmo andalusí al cambio lingüístico, con el rechazo de Álvaro de Córdoba, a mediados del siglo IX, hacia la lengua del «Anticristo» (pp. 35-36). Sin embargo, hubiera podido matizar esta oposición a través de la lectura de los *Salmos* traducidos en versos árabes por Hafṣ b. Albar en 889. En su *urýūza*, el cristiano cordobés justifica el paso del latín al árabe y reivindica la difusión de éste fuera del gremio musulmán criticando la visión jerárquica del *i'ýāz* islámico, con argumentos cercanos a su lejano lector del siglo XII, Ibn 'Ezra. Similar admiración hacia la poesía árabe, considerada como un instrumento lingüístico para la renovación religiosa y cultural de la comunidad, caracteriza también el proceso de arabización experimentado por los judíos, desde la famosa controversia desarrollada en época califal entre Menaḥem b. Saruq y Dunāš b. Labrāṭ sobre los méritos comparados del hebreo y del árabe. Se sabía que la cultura hebrea había renacido en al-Andalus gracias al molde de la cultura árabe, pero Esperanza Alfonso reconstruye todo el debate interno sobre la supremacía de la lengua sagrada frente a la lengua profana, la filiación entre ambas y la necesaria adaptación de la comunidad a su ámbito cultural. Un debate que prosiguió hasta el siglo XIII en los reinos cristianos, cuando el uso del árabe se había limitado al acceso a la ciencia árabe y a su traslación en hebreo o latín. Bajo la influencia de la polémica cristiana y en un contexto de pleno auge del hebreo, aparecieron las primeras actitudes de rechazo frente al árabe, una posición minoritaria en la cultura sefardí, cuyas élites llegaron a pretender dominar mejor el árabe que los mismos musulmanes.

El segundo capítulo precisa los modelos constitutivos de la cultura judía arabizada que, lejos de responder a un sentimiento de inferioridad cultural,

más bien refleja lo contrario (pp. 36-37). Esta indagación en el ideal cultural judío andalusí permite entender mejor por qué una comunidad tan reducida tuvo un papel tan relevante, sobre todo en comparación con la minoría mozárabe. Ésta, mucho más numerosa, desempeñó un papel marginal en la construcción de la cultura árabe andalusí, a pesar de su temprana e indudable arabización, recientemente subrayada en el volumen *¿Existe una identidad mozárabe?* (2008). En el siglo XI, los sabios judíos ensalzaban el bilingüismo, y algunos como Samuel ha-Nağid elaboraron una división tripartita del saber basada en la Tradición hebrea, la ciencia de los Griegos y el dominio del lenguaje árabe. No quiere decir que la geografía del saber en los círculos judíos arabizados sea igual que la del Islam: se aprecia un mayor rechazo de la astrología y un creciente recelo hacia la poesía profana a lo largo del siglo XII, por ejemplo en la obra de Maimónides.

El tercer capítulo está dedicado a la relación con el territorio, tradicionalmente asociado con la identidad desde el siglo XIX. Los judíos sufrieron a partir de la llegada de los Almorávides el mismo exilio que las minorías cristianas autóctonas. El exilio (*galut*) no sólo es una experiencia real vivida por los judíos, sino también un concepto clave en la representación judía del tiempo y de la existencia. Esperanza Alfonso muestra que el tradicional llanto sobre la cautividad de Israel queda sutilmente ajustado a la realidad andalusí, caracterizada por la condición de *đimmies*. Una vez más, presenta una reflexión interesante para precisar las convergencias temáticas y textuales (el uso del corpus bíblico) con la visión cristiana de la dominación árabe en la Edad Media. Se destaca una percepción alabadora de aquel dominio por parte de los escritores judíos, sobre todo en la ficticia epístola al rey de los Jazares del famoso Ḥasday b. Šaprut. La experiencia del exilio en los reinos del Norte tuvo varias consecuencias, según los autores. Convirtió el sentimiento de adhesión en verdadera nostalgia hacia la patria perdida en la obra de Ibn 'Ezra; en cambio, reactivó la relación exclusiva con la tierra ideal de Sión en los escritos de Yehuda ha-Levi.

El recuerdo de la cautividad y del exilio de Israel siempre enlaza con la dimensión mesiánica y escatológica (cap. 4), en completa interacción con el contexto político y cultural andalusí: el programa de unificación del islam llevado por las dinastías beréberes a costa de los *đimmies* provocó un verdadero brote escatológico. Los libros bíblicos de tipo apocalíptico proporcionaron material teológico para evocar la sumisión del pueblo elegido a la nueva tiranía islámica, las conversiones forzadas y la dispersión de Sefarad en la cuenca mediterránea. Aunque fueron pocas las obras judías de claro contenido polémico antiislámico, destaca el tratado de Abraham bar Hiyya, fundado en la exégesis del libro de Daniel, como el *Indiculus luminosus* de Álvaro de Córdoba dos siglos antes de él.

En efecto, la gran calidad de este ensayo, bien argumentado, construido y documentado, no radica sólo en proponer una inteligente reflexión sobre la cultura judía andalusí y su construcción frente al islam, y narrar luego cómo

evolució esta construcció al contacto con el cristianismo norteño, sino que también proporciona gran cantidad de ideas que incitan al desarrollo de los estudios comparativos, tanto a un nivel andalusí como a una escala más amplia.

CYRILLE AILLET

Ibn Ward, *al-Ŷawābāt al-Ĥisān ‘an al-su’ālāt dawāt al-afnān (AŶwibat Ibn Ward al-Andalusī)*, Mohamed Cherif (ed.), Rabat, Tūb Brīs, 2008, 184 pp.

Ya era hora de que apareciera una obra tan esperada como la que presento en estas páginas: las *AŶwibat* o respuestas del cadí de Granada y Almería, Ibn Ward, una de las figuras más destacadas de la intelectualidad andalusí durante el período almorávide. Todas ellas son respuestas a preguntas procedentes de Mallorca y hechas por ulemas de esta ciudad. Algunos estudiosos de la época relacionan su nombre con una corriente opositora al régimen almorávide, sobre todo en lo referente a su postura hacia la quema del *Iḥyā’* de al-Gazālī que tuvo lugar en Córdoba a principios del siglo VI/XII. Hace ya muchos años, por lo menos quince, que el investigador holandés Van Koningveld había anunciado que estaba acabando la edición de esta obra, puesto que él estaba en posesión del manuscrito. Por alguna razón, no apareció la edición hasta 2008 a manos de M. Cherif, que ya nos tiene acostumbrados a sus interesantes ediciones de textos árabes del occidente islámico. Recuérdesse su excelente edición de la obra hagiográfica *al-Mustafād fī manāqib al-‘ubbād* de al-Fāsī (2 vols. Rabat, 2002) reseñada por M. Marín en esta misma revista, o su edición de *Iḥbāt mā laysa min-hu budd* (Abū Dabī, 1999) de Abū l-‘Abbās al-‘Azafī, cuya reseña apareció a su vez en *Al-Qanṭara*.

Como bien sabemos, la obra, tema de esta reseña, es andalusí de carácter jurídico. Aparece para cubrir parte de los muchos huecos que sigue sufriendo el estudio de la sociedad andalusí, y sobre todo tratándose de una zona con las características de la isla de Mallorca, por su papel de zona fronteriza y lo que ello conlleva en cuanto a consecuencias socioeconómicas, político-militares, y por qué no, científicas e intelectuales. ¿Qué es lo que nos aporta esta obra? Dicho de otro modo, ¿cuál es la naturaleza de los temas tratados en esta obra y que hacen que la obra de Ibn Ward sea algo nuevo? ¿Sigue las mismas pautas a las que estamos acostumbrados con las fuentes jurídicas?

Es todo un acierto el método seguido por M. Cherif en la edición de esta obra. Dedicar una breve introducción (pp. 5-10) al estudio de las obras jurídicas más destacadas del período almorávide, tal como los *Aḥkām al-kubrā* de Ibn Sahl, las *Fatāwā* de Ibn Rušd, los *Nawāzil* de Ibn al-Ḥayy al-Tuŷībī,

Nawāzil de Ibn Baštagīr, los *Aḥkām* de al-Ša‘bī, para finalmente hablar de lo importantes que son las respuestas de Ibn Ward dentro del género de *fiqh* en el occidente islámico. Parece ser que los manuscritos utilizados son privados, sobre todo el segundo manuscrito puesto que el editor no dice nada sobre su procedencia. El caso es que parte de la edición ya estaba hecha por el profesor marroquí Bū Jubza, tal como destaca el propio editor.

La biografía de Ibn Ward es tema del primer capítulo de la edición (pp. 13-30). Es un estudio exhaustivo de varios aspectos de la vida del cadí almeriense, su carrera intelectual, haciendo hincapié en su papel de maestro y sabio sobresaliente y en el ejercicio del cargo de cadí y muftí en ciudades de la importancia de Sevilla y Granada, aunque Ibn al-Abbār desmiente a Ibn ‘Ayyād cuando éste afirma que había sido también cadí de Córdoba. No comparto la opinión del editor acerca del ejercicio de Ibn Ward del cadiazgo de Córdoba basándose en la referencia de Ibn ‘Iḍārī. El autor del *Bayān al-mugrib* menciona el nombre de Ibn Ward, como cadí de *al-quṭr*, cuando se impuso el impuesto del *ta‘tīb* en al-Andalus. Mi propio estudio del cadiazgo de Córdoba no deja ninguna duda de que Ibn Ward no ocupó este cargo, por la simple razón de que la sucesión en el cargo de cadí en esta ciudad está muy documentada. A esto hay que añadir que el cadí *al-quṭr* no tiene por qué referirse al cadiazgo de Córdoba, sino más bien al cadiazgo de Granada, por ser capital andalusí en el período almorávide. Recuérdese que Ibn Ward fue cadí de Granada poco antes de 524/1130. Yo me pregunto ¿hubieran dejado los Banū Ḥamdīn que ocupase Ibn Ward el cargo de cadí de Córdoba conociendo su postura sobre la quema del *Iḥyā’*, promovida precisamente por un miembro de esta familia?

El editor dedica, con mucha razón, un apartado a la postura de Ibn Ward respecto a la quema de la obra de al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, por lo que esta quema representó para la historia del occidente islámico. No hace falta incidir en este hecho y en la cantidad de trabajos realizados sobre el mismo. La quema de esta obra está muy presente en las fuentes proalmohades, y también fue símbolo de la propaganda almohade contra los almorávides. Ibn Ward optó por una postura totalmente contraria a la oficial respecto a la quema de esta obra. No deja de ser un hecho singular si tenemos en cuenta la posición que ocupaba y los cargos que ejerció con los almorávides, reponsables políticos de dicha acción. Ibn Ward se mostró partidario de castigar al responsable de la quema de la obra e imponerle el pago de su valor. Creo que para entender esta postura hay que situar a Ibn Ward en su ciudad natal, Almería. Sobra afirmar que esta ciudad siempre había sido un foco de oposición política desde que los almorávides pisaron suelo andalusí.

El estudio de la obra abarca unas 30 páginas. En él el editor analiza la metodología seguida por Ibn Ward. Se hace hincapié en que todas las 93 preguntas están dirigidas a Ibn Ward solicitándole sus opiniones jurídicas y no jurídicas. Ibn Ward deja constancia de que los autores de las preguntas son gente que dispone de una formación intelectual. Esto sin duda facilitó su

tarea a la hora de determinar la naturaleza de las respuestas y seguir un término medio en las mismas (p. 69).

Desde luego queda muy claro que las respuestas son de un jurista mālikí muy convencido. Con frecuencia recurre a expresiones como «esto es lo esencial de la escuela de Mālik» (*hādā lubāb al-maḏhab*) o «lo más destacado de nuestra escuela» (*mujtār maḏhabi-nā*). Ibn Ward se basa en sus respuestas en la opinión común de la escuela de Mālik (*al-mašhūr min maḏhab Mālik*), y en la opinión de grandes maestros de esta escuela (*ḥuddāq šuyūji-hi*), por no hablar de la opinión de las figuras más destacadas de la escuela mālikí, tales como Saḥnūn, Ibn Abī Zayd o Ibn al-Qāsim. El editor deja claro que la obra es todo un reflejo de los esfuerzos de Ibn Ward por adaptar la escuela a la realidad andalusí de la época (p. 41).

Es muy importante aclarar que no todas las preguntas y las respuestas que constituyen esta obra son de carácter jurídico y ni mucho menos son fetuas o dictámenes jurídicos de Ibn Ward. En muchas ocasiones, los autores de las preguntas solicitan la opinión de Ibn Ward acerca de la interpretación de algún que otro hadiz o sobre alguna cuestión de carácter lingüístico (p. 34), entre otros temas.

La obra es fiel reflejo de una realidad histórica como es la vivida durante la primera mitad del siglo XII. Ibn Ward termina sus respuestas a mediados del mes de *rayāb* de 519/mediados de agosto 1125. Esto hace que la obra se diferencie un poco de las obras de carácter jurídico como los *Aḥkām* de al-Ša‘bī o las *Fatāwā* de Ibn Rušd, que se caracterizan, entre otras cosas, por sus aspectos teóricos que dificultan a veces el análisis histórico, tal como afirma el editor (pp. 44-45). En la obra apreciamos diversos aspectos relacionados con actos rituales y sociales (*al-‘ibādāt wa-l-mu‘āmalāt*) y con la vida científico-intelectual.

Las respuestas, por otro lado, son todo un reflejo de la situación socio-económica e incluso política de la isla de Mallorca y de los andalusíes en general. Por ejemplo, encontramos preguntas relacionadas con el alquiler de animales de carga (caso n.º 1), otras sobre la pensión de una huérfana y de otras pensiones (pregs. 2, 83), sobre compraventa de mercancías (pregs. 3, 42, 74, 86) y esclavos (preg. 39), sobre bienes habices (pregs. 4, 90), matrimonio y otros asuntos relacionados con él (pregs. 7, 67, 68, 79, 87, 88), caza (caso 8), conflictos sobre herencias (pregs. 8, 44, 70, 71), fornicación de una esclava (preg. 49), acusación de adulterio de un hombre a su mujer negando ser el autor de su embarazo (preg. 76), o la mujer embarazada que afirma que su marido ausente es el padre de su hijo (preg. 78).

También encontramos preguntas sobre casos de carácter criminal: por ejemplo, se pregunta sobre el castigo que debe aplicarse a quien haya cometido una agresión (caso 10), o como el caso 34 en que se hace constar la existencia de pruebas sobre el asesinato de un hombre a su mujer. En otras ocasiones se pide a Ibn Ward su opinión acerca del significado de algunos hadices (pregs. 13, 14, 15, 16, 17, 41, 48, 72, 91, 92, 93), entre otras pregun-

tas que no guardan relación alguna con los aspectos jurídicos y en las que sólo se le pide opinión a Ibn Ward por su sabiduría (pregs. 40, 43, 46, 65). Esto es lo que aumenta el interés y hace que ésta sea distinta de las obras jurídicas tradicionales.

No quiero cerrar esta reseña sin hacer referencia a que las respuestas de Ibn Ward son un gran testimonio del temor que los habitantes de la isla de Mallorca tenían frente a los ataques cristianos (por ejemplo el ataque que sufrió en 509 y las graves consecuencias sobre sus habitantes). En varias ocasiones se repiten palabras como «enemigo» (*'aduww*) o «fortaleza» (*hišn*), entre otros términos que reflejan la sensación de peligro permanente (pregs. 29, 30, 35, 37, 63, 66, 75).

Estamos ante una interesante obra y un interesante estudio, tanto por su naturaleza como por su edición. Es una obra que facilita el estudio histórico de una sociedad de frontera y todo lo que ello conlleva, sus temores, su pensamiento, su vida día a día. Las peculiaridades de este tipo de «zonas fronterizas» explican el porqué del ejercicio de una independencia en la gestión de los asuntos propios. Los poderes políticos, conscientes de esta realidad, confirmaron la condición de *taqr* de la que gozaron las Islas Baleares en la historia de al-Andalus, con sus componentes árabe y beréber.

El editor ha sabido transmitirnos lo peculiar que es esta obra desde el punto de vista histórico. Los anexos son muy aclaratorios, sobre todo en el caso de la carta enviada por el emir almorávide a Ibn Ward y a los jurisconsultos de la ciudad de Granada en la que les pide opinión sobre los bienes de los mozárabes deportados a la ciudad magrebí de Mequínez. La carta sirve para contrastarla con la ya publicada por al-Wanšarīsī (*al-Mi'yār*, vol. 8/56 y ss.). Creo, sin embargo, que el editor podía haber incidido un poco más sobre la evolución de las ciencias del *furū'* en la época almorávide para poder así definir la posición de la obra de Ibn Ward dentro de esta disciplina.

RACHID EL HOUR

GOODMAN, Lenn E., *Islamic Humanism*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2003, 273 pp.

He aquí un libro excelente, tanto por su contenido como por las reflexiones y estudios que puede y debe suscitar. En efecto, es mucho lo que en estas páginas ofrece el Profesor Goodman, de la Vanderbilt University, en Estados Unidos, fecundo especialista en la historia de la filosofía y de las creencias religiosas, que aborda aquí uno de los grandes asuntos del islam medieval: hasta qué punto podemos hablar de un humanismo antes del Humanismo, tal como se entiende éste en la historia moderna de las ideas. Humanismo, pues, antes del amplio y profundo movimiento que asociamos con el Renacimiento italiano y la Reforma, y que entrañó una larga serie de

cambios en el paradigma dominante, y entre los que podríamos destacar —la caracterización es mía, no de Goodman, que en este libro no la ofrece como tal—: apertura a unas ciencias del espíritu no necesariamente *divinas* (de ahí que se hable de «ciencias humanas»), revalorización de los clásicos y desarrollo consiguiente de la filología, eclosión de la libertad hermenéutica desde la noción de sujeto, afirmación optimista de la idea de progreso humano y una apuesta por un cosmopolitismo que a menudo desembocó en actitudes sincréticas.

Según mis noticias, Miguel Asín Palacios («*El Abecedario* de Yúsf Benaxeij el malagueño», *BRAH*, 100 [1932], pp. 195-228) fue el primero que, en el ámbito del arabismo español, reconoció la existencia de un humanismo como posibilidad concretada ya en el pensamiento islámico medieval; si bien lo hizo de manera incidental, al calificar de «humanista» a un sabio andalusí, en concreto a Ibn al-Šayj al-Balawī, el malagueño autor del *Kitāb alif bā'*, de cuya muerte se cumplen ahora los ochocientos años. Si pensamos en Ibn al-Šayj como humanista, hemos de entender que, para Asín, el calificativo debía de designar a una persona de letras, con sólidos conocimientos literarios y filológicos, con intereses universalistas y poco dado a la especialización del saber, convencido de la capacidad de desarrollo intelectual del ser humano, y abierto a los avances y el legado de civilizaciones ajenas.

Estamos trazando de nuevo un modelo que podemos identificar fácilmente con el que aplicaron los sabios renacentistas italianos. Y lo cierto es que una década antes que Asín, Adam Mez (*Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1992; traducción española de S. Vila, *El renacimiento del islam*, Madrid-Granada, Escuelas de Estudios Árabes, 1936; ed. facsímil de I. Cortés Peña y M. del Amo, Universidad de Granada, 2002), había hablado de «renacimiento» para referirse al esplendor cultural de la Bagdad de los Buwayhíes (o Buyíes). Y precisamente las grandes contribuciones intelectuales del ala iraquí-iraní del mundo islámico medieval en torno al siglo IV/X han servido de base, durante la segunda mitad del siglo XX, a una serie de valiosos estudios acerca del humanismo islámico, entre ellos, los de Mohammed Arkoun (*Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle*, París, Vrin, 1982) y Joel L. Kraemer (*Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, Brill, 1986).

Con todo, resulta evidente que la existencia de un humanismo árabe o islámico medieval se ha planteado como asunto polémico en repetidas ocasiones. Así, mientras, en un escrito de 1991 el pensador francés Jacques Ellul se extrañaba de que muchos intelectuales contemporáneos y compatriotas suyos caractericen al islam por su «profond humanisme» (*Islam et judéo-christianisme*, París, PUF, 2004, p. 39); Edward W. Said arremetía contra algunos orientalistas por haber hablado del «antihumanism» del islam (*Orientalism*, Londres, Penguin, 2003 [1978], p. 297). La polémica se debe probablemente a la conjunción de dos factores: en primer lugar, las dificultades para definir un término de tantas caras como el de humanismo, que no

sólo ha designado movimientos divergentes entre sí sino que, en muchos de estos movimientos, funciona como rótulo de fenómenos difícilmente abarcables, y, en segundo lugar, a la existencia de prejuicios poco científicos, como la tendencia a unificar las diversas manifestaciones históricas del islam en una entidad unitaria, cerrada y fija, y, por consiguiente, ilusoria. De cualquier modo, estos dos últimos libros mencionados, el de Said y el de Ellul, son obras intencionadamente polémicas, en parte concebidas al servicio de sendos discursos, muy distintos entre sí: el rechazo de la tradición europea de estudios académicos y la crítica de los movimientos que tratan de encontrar lo que une al cristianismo y al islam, respectivamente. El libro de Goodman es una propuesta diferente, ya que se inscribe en el género académico y por tanto adopta una posición expositiva —y no argumentativa o «contradiscursiva»—, sin que eso signifique que el autor no haga una apuesta ideológica, como veremos más abajo.

De todo lo anterior se desprende que la frase «humanismo islámico» pueda llegar a percibirse, desde ciertas perspectivas, claro está, como un auténtico oximoron. Y en el presente libro, que ostenta esa frase como título, Goodman sostiene, por supuesto, que sí ha habido (y seguramente hay) una sólida corriente humanista en el ámbito árabo-islámico. Tal sería el primer valor objetivo del libro, donde dicha tesis principal se desarrolla por medio de cuatro ensayos sucesivos en los que se abordan otras tantas de las grandes claves del humanismo (islámico o no) y que componen un cuadro amplio y profundo del sistema de ideas que desarrolló la brillante corriente del racionalismo islámico entre los siglos X y XII d. C., aproximadamente.

El primer ensayo aborda el florecimiento de una cultura profana en el contexto del islam medieval. Con ilustraciones muy oportunas, Goodman pone de manifiesto cómo el establecimiento de un espacio secular, junto al sagrado, es imprescindible para la existencia del humanismo en sistemas (o «polisistemas», según el adecuado término de Itamar Even-Zohar) de ideas monoteístas. De este modo, Goodman estaría lejos de aquellas corrientes del pensamiento contemporáneo que asocian humanismo con irreligiosidad; un ejemplo claro y sencillo de esto lo hallamos en el ideario de la British Humanist Association (<http://www.humanism.org.uk>), cuya definición del humanismo comienza con una sencilla declaración al respecto, que traduzco: «El humanismo es la creencia de que podemos llevar una vida buena sin creencias religiosas o supersticiosas». El trabajo de Goodman, al igual que el enfoque de los humanistas italianos —baste pensar en Giovanni Pico Della Mirandola— muestra, en contraste, que el humanismo puede convivir con ideas religiosas (cristianas o islámicas). Más en concreto, Goodman examina lo profano a través de diferentes aspectos de lo árabo-islámico medieval: la música, la vestimenta, la caza y el amor, singularmente, prestando atención a dos géneros literarios: la casida pagana anteislámica, y las *maqāmāt*, tan resueltamente irreligiosas en algunos de sus modelos clásicos.

El segundo ensayo contempla el humanismo desde su vertiente ética, partiendo de las ideas de Miskawayhi, en consonancia, pues, con el trabajo de M. Arkoun. Por un lado, y sin abandonar el aspecto religioso del humanismo, Goodman alinea a la ética coránica con la bíblica (judía y/o cristiana) en cuanto al debate entre medios y fines. Por otro, ofrece importantes avances en el reconocimiento de las confluencias del pensamiento árabo-islámico medieval con la tradición estoica, y acumula elementos para un enfoque ético del *adab*, equiparado con la *paideia* griega. Pero probablemente el punto culminante de este ensayo, y uno de los más destacados del libro, lo constituye la visión de la contribución de al-Gazālī desde una perspectiva humanista. Goodman es muy severo con el filósofo y místico iraní, cuya labor habría consistido en dejar como inmovilizados —conservados en ámbar, es la brillante imagen de Goodman— los valores humanistas de Miskawayhi; lo cual equivaldría a despojarlos precisamente de su humanismo. Goodman abre aquí una nueva y fecunda vía para la constatación —a través de lo que significó al-Gazālī— de que existieron corrientes dentro del pensamiento islámico medieval muy opuestas entre sí, así como para el estudio del paradigma dominante que se instauró a partir del siglo VI/XII. ¿Es una simplificación excesiva del pensamiento de Goodman, por parte de quien firma esta reseña, concluir que al-Gazālī contribuyó en gran medida a la asfixia de las corrientes racionalistas del islam medieval? ¿No hay que enlazar esto con la contribución, a la postre fracasada, de Averroes y con las conclusiones, al respecto, de M. A. Yabri (*El legado filosófico árabe*, traducción de M. C. Feria, Madrid, Trotta, 2001)?

El tercer y cuarto ensayos, que se levantan sobre los cimientos puestos en los dos anteriores, sobre todo, el referente a la ética, se centran sobre dos asuntos complementarios: 1. el desarrollo y defensa de la noción de sujeto, y 2. el género literario de la historia universal. La imagen del humanista —islámico o no— coincide con la de un sujeto cultivado y cosmopolita que aspira a la realización social del bien. Así que, para la elaboración de un discurso ético autónomo, lo que fue, según Goodman, una contribución de los mu'tazilíes, resulta imprescindible que se haya cimentado sólidamente la noción de sujeto, muy en contacto con la de conocimiento, el cual se constituye como valor en sí —no sólo para el humanismo, sino para otras corrientes del pensamiento islámico, habría que añadir—. Por otra parte, el cosmopolitismo, unido a la fe en el progreso, se plasma en las historias universales, como la de al-Mas'ūdī, que no escasearon en el islam medieval.

Naturalmente no pretendo dar cuenta aquí de los múltiples asuntos que Goodman va tratando con mano maestra. Más allá de la indagación acerca del humanismo, el lector hallará en este libro un cuadro excepcionalmente completo y documentado de lo árabe islámico medieval. Así que me limitaré a destacar que el investigador norteamericano ofrece acceso al estudio del humanismo en al-Andalus, algo que no es usual, a través de dos figuras sobresalientes, las de Ibn Ḥazm e Ibn Ṭufayl. Si bien podemos preguntarnos

hasta qué punto podemos considerarlos, sobre todo al primero, verdaderos humanistas. En efecto, trabajos como el de Goodman han de contribuir a que podamos precisar un poco más al respecto frente a figuras que plantean dudas desde esta perspectiva, por ejemplo, Ibn Jaldūn.

Estamos, pues, ante un libro sólidamente documentado, rico en datos y escrito con inteligencia, pero, además, ante un estudio caracterizado por su honradez. Objetivamente, porque Goodman cuida siempre de no presentar como cerrados aspectos que aún están por dilucidarse; subjetivamente, porque muestra a las claras su posición ideológica. Goodman se nos muestra como un humanista él también, capaz de acercarse a un *otro* —en este caso pensadores árabo-islámicos medievales— con la convicción de poder dar cuenta de sus ideas, puesto que, como dejó bien claro Terencio, basta con ser humano para no considerar ajeno a lo humano. La magnífica introducción del libro, de la que nada he dicho, se construye alrededor del concepto de *catolicidad*, en su sentido etimológico de universalidad, y concluye con una mención, muy significativa, a aquellos «que buscan comprensión y una comunidad de fundamentos con una fe que para ellos es digna del máximo respeto, por más que nunca llegue a ser la suya propia» (p. 29).

SALVADOR PEÑA

MASER, Matthias, *Die Historia Arabum des Rodrigo Jiménez de Rada. Arabische Traditionen und die Identität der Hispania im 13. Jahrhundert. Studie - Übersetzung - Kommentar*, Münster - Berlín, Lit Verlag (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, Band 3), 2006, x + 652 pp.

Matthias Maser presenta en este libro la traducción al alemán y un extenso estudio de la *Historia Arabum* del arzobispo de Toledo, don Rodrigo Jiménez de Rada (m. 1247). La obra fue su Tesis Doctoral, defendida en la Universidad de Erlangen-Nürnberg en 2003 y dirigida por Klaus Herbers, con la supervisión del arabista Hartmut Bobzin.

La *Historia Arabum*, junto con otras obras de Jiménez de Rada fue editada por Juan Fernández Valverde (Turnhout, 1999), pero no me consta que haya sido traducida todavía al español. El estudio de Maser viene, por tanto, a llenar una laguna historiográfica importante, pues no sólo se vierte el texto a una lengua europea, sino que su autor lleva a cabo un vasto análisis de las obras árabes empleadas por Jiménez de Rada para componer el relato. Además, Maser muestra cómo el arzobispo de Toledo incorporó esas fuentes en su ideario de «historia nacional», integrando elementos árabo-musulmanes en su concepción de lo que era «España».

Tras una breve introducción, el autor dedica el segundo capítulo a Rodrigo Jiménez de Rada, poniendo de relieve en su biografía principalmente los aspectos relacionados con la obra que va a estudiar: por un lado, la «cruza-

da» emprendida contra los territorios andalusíes y la consolidación de las diócesis eclesiásticas en las regiones conquistadas; y, por otro, el período de la vida de Rada en que fue arzobispo de Toledo, una ciudad que aún poseía a comienzos del s. XIII excelentes bibliotecas y expertos que hablaban varias lenguas. Según Maser, sin ese ambiente «multicultural» la concepción histórica de Rada sería impensable. Por su contenido, se trata de un caso único en la historiografía latina medieval, ya que carece del carácter apologético o polemista contra el islam que acompaña habitualmente este tipo de obras.

El tercer capítulo se dedica a las obras compuestas por Jiménez de Rada y a su concepción global de la historia. Para el arzobispo de Toledo la unidad territorial es el elemento aglutinante de una historia común. A través de sus distintos tratados recorre la historia de la Península Ibérica, que para él es lo mismo que España, desde los tiempos bíblicos hasta la época que le toca vivir. En ese trazado diacrónico Jiménez de Rada le confiere un papel esencial a Castilla, como reino preponderante sobre los demás y a su capital, Toledo. Por un lado, él mismo se halla inmerso en la expansión física de Castilla en la que toma parte activa; y, por otro, su bibliografía pone de relieve que el arzobispo también se involucra como historiador en la construcción ideológica del reino, cuya historia no concibe separadamente de la del resto de España, no sólo en su presente, sino también en tiempos pretéritos.

En el capítulo cuarto se revisan las fuentes de la *Historia de los Árabes* y se pone esta obra en relación con el resto de la producción bibliográfica de Jiménez de Rada, así como con otras crónicas históricas pertenecientes a la tradición latina medieval compuestas por otros autores. Según Maser, Rada parafrasea textos árabes y mozárabes, algunos de ellos desaparecidos, no en un ejercicio de especial tolerancia como se ha señalado a menudo, sino porque esto le permite integrar la historia de al-Andalus en la de España. Maser considera, consecuentemente, que el texto muestra implícitamente la voluntad consciente de su autor de no modificar las fuentes empleadas porque eso le ayuda en sus objetivos historiográficos.

En el capítulo quinto se analiza el relato de la vida de Mahoma que incluye Jiménez de Rada en su *Historia Arabum*. Para este episodio el arzobispo de Toledo recurre también a la tradición islámica, pues traduce parcialmente la *sira* de Ibn Ishāq. Al contrario que con el resto de su crónica, introduce en estos pasajes elementos propios que no están presentes en las fuentes árabes y lleva a cabo una reelaboración literaria donde muestra su actitud hostil al islam y a su Profeta. Sin embargo, Maser hace hincapié en que Rada no recurre a los tópicos habituales sobre Mahoma como «el impostor que propagó una religión herética», sino que pone de relieve su papel como fundador del «reino de los árabes», es decir, que destaca su papel como político y hombre de Estado, una visión que sería insólita desde la perspectiva de otros tratados cristianos medievales de su época.

El capítulo sexto contiene las conclusiones del estudio, donde se sintetizan muy brevemente las cuestiones que he resumido en los apartados ante-

riores. Más adelante Maser ofrece un resumen en español (pp. 591-3), pues es sabedor de que esta obra tiene un interés preeminente para los historiadores medievalistas españoles.

El capítulo séptimo es la traducción de la *Historia Arabum* (pp. 303-358) y el octavo (pp. 359-590) es un detallado y vasto estudio crítico del contenido del texto y de sus fuentes, en el que el autor analiza exhaustivamente epígrafe por epígrafe del mismo.

La obra se cierra con una completa bibliografía y con unos índices de personas y lugares enormemente útiles para manejar un libro tan extenso. Cabe posiblemente señalar que en los últimos años la *Historia de los Árabes* ha suscitado interés también en la historiografía española y llamar la atención sobre dos trabajos en español, que Maser no ha podido citar porque coinciden cronológicamente con la publicación de su obra: María Crego Gómez, “La fuente árabe de la historia del emirato omeya de al-Andalus en la *Historia Arabum* de Jiménez de Rada”, *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, n.º 2, 2006 -<http://e-spania.revues.org/> (15-08-08)-; y Chakib Chairi, *Introducción, edición y estudio contextualizado de Historia Arabum de Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo*, Tesis Doctoral presentada en la Universidad Abdelmalek Essaadi el 10 de noviembre de 2006.

El libro de Matthias Maser es un ejemplo de rigor metodológico e historiográfico, cuyo contenido tiene un enorme interés para hispanistas, medievalistas y arabistas. Además, me gustaría destacar el valor de este trabajo de investigación para el estudio de la concepción histórica e ideológica de España como nación, una cuestión que trasciende el mero estudio de una crónica latina medieval o de un autor concretos, y que está muy presente en los debates más actuales sobre la «nación española» o la «identidad nacional».

C. DE LA PUENTE