

RESEÑAS

ABŪ L-‘ALĀ’ ZUHR (m. 525/1130), *Kitāb al-muḡarrabāt* (*Libro de las experiencias médicas*). Edición, traducción y estudio por Cristina ÁLVAREZ MILLÁN (Fuentes Árabe-Hispanas, 17), Madrid: C.S.I.C.-A.E.C.I., 1994, 312 + 187 pp.

Aparece con el número 17 dentro de la colección *Fuentes Árabe-Hispanas* una nueva obra fundamental para el estudio de la medicina árabe medieval y particularmente la andalusí, el libro de las experiencias médicas de Abū l-‘Alā’ Zuhr, «Abulelizor», el padre del célebre Abū Marwān conocido en Occidente como Avenzoar. Se trata de un texto singular cuya edición, traducción y estudio por C. Alvarez Millán viene a poner varias cosas en su sitio. Pero veamos primero una descripción general de la obra editada que nos permita ir por partes.

Consta esta edición de 312 páginas en español seguidas de 187 en árabe numeradas en sentido inverso. La primera parte, tras una breve presentación, se encuentra dividida en cinco apartados. El primero, *Estudio*, comienza por 12 páginas dedicadas a la biografía de Abū l-‘Alā’, donde C. Alvarez Millán hace un laborioso trabajo de recopilación de los no muy abundantes datos y referencias sobre la personalidad del autor y su obra, para lo cual recorre desde las fuentes clásicas hasta las investigaciones más recientes. El resultado es satisfactorio, pues, si bien ha de luchar contra la escasez y fragmentariedad de las fuentes y discernir entre informaciones abiertamente contradictorias, logra ofrecer al lector un cuadro suficiente en el que enmarcar orígenes, formación, carácter de clase, actividades políticas y, lo más importante, una bien meditada reorganización de los datos disponibles de su significación como médico y su bibliografía en esta materia, que va a constituir un referente de consulta obligada para la investigación tanto de la obra propia como de la de su hijo Avenzoar, o de la del resto de la familia médica de los Banī Zuhr.

A continuación, dentro del mismo apartado, se encuentra la parte más novedosa, a nuestro juicio, del estudio, la que C. Alvarez Millán ha titulado «La literatura médica de *muḡarrabāt*. Apuntes para su estudio». La argumentación de base es que, según se desprende de las obras de *muḡarrabāt* que ha examinado, estos textos han de ser considerados colecciones de casos reales tratados por el médico autor, no compilaciones de recetas mágicas. Por tanto constituyen una documentación de primer orden para analizar la aplicación en la práctica cotidiana del galenismo arabizado que se exponía en las obras teóricas.

A grandes rasgos, el problema que Alvarez Millán ha dejado resuelto consistía en que la medicina árabe, hasta ahora, se había estudiado casi siempre en sus aspectos teóricos generales y se solía dejar de lado la aplicación práctica y la implicación de esta práctica en la formación del futuro método científico experimental. Pero existía y estaba sin trabajar un material precioso para el estudio de la práctica real de la medicina académica del galenismo árabe, los escasos pero inestimables libros de experiencias, los libros de *ta'yārib* o *mu'yarrabāt*.

Puede decirse que, hasta la publicación de este estudio, no se había comprendido bien el género de las *ta'yārib* o *mu'yarrabāt*. Ni siquiera se había entendido como un género propio. Los investigadores modernos lo habían venido considerando poco menos que de tipo mágico o supersticioso, simplemente porque clichés del estilo de *wa-huwa mu'yarrab* («está comprobado») remataban generalmente las recetas de contenido mágico-empírico desde los tiempos de Galeno, y dentro del grupo de las colecciones de fórmulas mágicas y supersticiosas se habían clasificado sin reparar en su verdadero contenido.

Las prácticas médicas mágicas han estado ciertamente presentes siempre, en mayor o menor medida, en los remedios caseros y populares, como puede verse en el excelente estudio que Pío Font Quer hace en la introducción de su libro *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*, y su interferencia con la medicina científica era mucho mayor, como es lógico, en la antigüedad grecorromana, menor en el medioevo araboislámico, y prácticamente inexistente, con alguna excepción poco significativa, en nuestros días. Pero los libros árabes medievales de *ta'yārib* o *mu'yarrabāt* de los médicos que practicaban la medicina científico-académica son muy otra cosa. En ellos los propios médicos dan cuenta de sus experiencias personales, en las que la medicina racional y lógica de su tiempo, que había adoptado, asimilado y desarrollado el sistema humoral hipocrático-galénico, se aplica en casos clínicos, y también de los problemas que plantea esta aplicación y el modo de resolverlos. Pero es que, además, y pese a su título, que ha despistado a investigadores de la talla de Ullmann (*Die Medizin im Islam*, 1970, pp. 311-312), estos casos precisamente no rematan con el cliché *wa-huwa mu'yarrab* («está comprobado»), porque aquí no hacía falta reafirmar la fe en ningún remedio mágico, la experiencia de lo que en verdad hubiera sucedido era conocida por el médico y sus discípulos y hablaba por sí misma.

Ullmann se había dejado llevar por la identificación sistemática de este mismo *Kitāb al-Mu'yarrabāt*, «Libro de las experiencias médicas», de Abū l-'Alā' Zuhri con otra obra suya, colección de prácticas mágicas de orígenes diversos greco-romanos y arabo-islámicos del tipo de los medievales libros «de secretis naturae», llamada *Kitāb al-jawāss*, «Libro de las propiedades (ocultas de las cosas)», también conocida como *Mu'yarrabāt al-jawāss*, «(Libro de) las experiencias de las propiedades (ocultas)», o bien *Yam' al-fawā'id al-muntajaba min al-jawāss al-mu'yarraba*, «Compendio de las utilidades selectas de las propiedades comprobadas». Esta asociación errónea del prestigioso Ullmann paralizó el estudio del valor documental de las obras de *ta'yārib* o *mu'yarrabāt*, pues precisamente su prestigio hizo que el error se convirtiera en autoridad indiscutible. Sólo cuando R. Kuhne Brabant («Hacia una revisión de la bibliografía de los Banū Zuhri», *Al-Qantara*, XIII (1992), fasc. 2, 581-585) comparó el

contenido de ambas obras quedó deshecho el entuerto y expedito el camino para la investigación.

A pesar de ser éste el estudio más extenso publicado hasta ahora sobre los libros de *muḡarrabāt*, la novedad del tema y los aún relativamente escasos datos de que se dispone no le han permitido a la autora, como afirma explícitamente, ofrecer una explicación definitiva sobre la finalidad metodológica real que este tipo de obras tuvo en su tiempo. Si son recopilaciones directas del propio médico para su uso personal, o si las han reunido sus discípulos con la intención de que les sirva de guía en la práctica médica una vez desaparecido el maestro, o cualquier otra explicación, es prácticamente un enigma hoy por hoy muy difícil de dilucidar. La autora afirma que las *Muḡarrabāt* de Abū l-‘Alā’ son representativas de este género de literatura médica, cuyas características formales básicas analiza y expone por primera vez. Sin embargo, la comparación de varias obras del mismo tipo le lleva a plantear nuevas cuestiones aún no resueltas, como las mencionadas autoría y finalidad reales, clasificación de los tipos de relato (experiencias, casos clínicos, memorias u observaciones médicas), estilos de exposición, etc., sobre las que queda tanto por hacer que se convierten en tareas, en todo caso, de estudios posteriores. Sea como fuere, en los libros de *taḡārib* o *muḡarrabāt* se refleja la personalidad, ideas, intereses y entorno de un médico concreto, de una manera lo bastante fiel y objetiva como para que los podamos considerar una fuente de informaciones sobre la práctica de la medicina científica en su contexto histórico mucho más próxima a la realidad de lo que se ha venido afirmando hasta ahora.

En resumen, la gran contribución de C. Alvarez Millán es el definitivo deslinde entre libros de medicina mágica (superchería) y libros de experiencias reales (inicios de lo que después será el método experimental) que se habían confundido bajo un mismo nombre y se habían despreciado en bloque. Por otra parte, la delimitación entre estos libros de *taḡārib* o *muḡarrabāt*, que hablan de una práctica médica individualizada, donde se aúnan terapéutica y farmacología aplicadas a estos particulares, y los tratados generales de composición de medicamentos, los *aqrābādīn*, teóricos y universales, que no descienden al caso práctico, afianzan la literatura médica de las *taḡārib* o *muḡarrabāt* como un género propio cuyo estudio aparece desde ahora con un futuro que se entrevé sobradamente fructífero.

Termina el apartado «Estudio» con trece páginas dedicadas especialmente al *Kitāb al-Muḡarrabāt* de Abū l-‘Alā’ Zuhr, su redacción, las causas de la confusión con la otra obra del mismo autor ya citada, *Kitāb al-Jawāḡḡ*, ésta sí de contenido mágico-creencial, y cómo la dra. Kuhne, como queda dicho, comprobó (en verdad, ya en 1987) que se trataba de dos obras distintas. Viene después una descripción del contenido de la obra, del cuerpo principal y de los dos apéndices de que C. Alvarez Millán la ha hecho constar en su reconstrucción del *corpus*.

El segundo apartado, Edición, explica los problemas que hubo de resolver con los tres manuscritos, el 844/3 de la R. B. de El Escorial, la copia más antigua, fechada treinta y cinco años después de su redacción original, con los folios barajados en una inextricable confusión, el 1538 de la B. Real de Rabat, tan deteriorado que resultaba ilegible, pero cuyo cotejo le permitió ordenar el

anterior, y el 253 de la misma biblioteca marroquí, que aportaba nuevas recetas incluídas en el apéndice. La exposición de los criterios de edición seguidos revela un escrupuloso proceder en el quehacer investigador de C. Alvarez Millán.

Sigue el tercer apartado, Traducción, donde se presenta en 128 páginas la versión española anotada del texto, precedida de una aclaración de los criterios de traducción y seguida de unos prácticos y útiles índices de la misma.

El cuarto apartado consta de dos glosarios, uno español-árabe y otro árabe-español, de gran utilidad lexicográfica. Y el quinto es el listado de las fuentes y la bibliografía. Siguen las 187 páginas en árabe, de las que 140 corresponden al texto árabe y los apéndices, y el resto a cuatro índices: simples medicinales, medicamentos compuestos y alimentos, tecnicismos médicos y onomástico.

Si a este libro hay que hacerle alguna objeción, ésta no sería en modo alguno achacable al meritorio trabajo de C. Alvarez Millán en cuanto al estudio, que es esclarecedor y aporta ideas nuevas, especialmente por haber alumbrado el género médico de las *muḡarrabāt*, y confirmado su carácter científico no supersticioso. Tampoco a la edición, laboriosa y fidedigna, ni a la traducción, más bien al contrario, pues —frente a lo que lastimosamente suele ofrecerse en este campo con mayor frecuencia de lo deseable, donde hay quien parece creer que traduciendo obras científicas o médicas va a librarse de complicaciones sintácticas o semánticas— la versión española es estricta y rigurosamente fiel, como puede comprobarse cotejando detenidamente el texto árabe.

Las objeciones habría que hacerlas al estado actual de nuestros conocimientos sobre el léxico específico de la medicina árabe medieval. La identificación de las especies en un estadio prelinneano, o de los compuestos, sin contexto aclarador, con errores gráficos acarreados desde la antigüedad en el propio texto original, se presta, cuando menos, a alguna confusión, máxime cuando las obras de consulta de que disponemos no nos previenen en contra.

Algo de esto ocurre en el caso de las que llama «pastillas de Andros» (nota 229), denominación en la que sigue a I. Garijo (Ibn ʿYulʿul: *Tratado sobre los medicamentos de la Triaca*, 1992, pp. 42, 65 y 19 del texto árabe), a quien, a su vez, había confundido una afirmación errónea de Ibn ʿYulʿul, pues no es en la isla de Andros, junto al Atica, sino en la de Kos, en el Dodecaneso, donde se fabricaba originalmente el unguento Hedycroo. El griego ροδῖχρον, que es como lo escribe Dioscórides, se intentó transcribir al árabe de varios modos, uno es como venía en el manuscrito que editó Garijo de Ibn ʿYulʿul, انځورون , quizá leído /id(i)jūrūn/, otro es como viene en el Dioscórides árabe (ed. Dubler & Terés, Tetuán-Barcelona, 1952-1957, p. 57, líneas 14 y 16), انځورن /idūj(u)run/ e انځورون /id(u)jrūn/, y otro es el que hizo fortuna en árabe con un par de confusiones gráficas, اينځورون , en principio /idūjruwūn/, confundándose luego la *wāw* con la *rāʾ* y con alteración de los puntos diacríticos de la *yāʾ* que se puntuó como *nūn*, produciendo la forma que escriben Rāzī y Avicenna y que se difundió por doquier en la literatura médica árabe, انځورون , con lecturas diversas pero la más frecuente /andarajūrūn/. Ya se había dado cuenta el doctor Laguna en su traducción del Dioscórides de la identidad de los nombres griego y árabe, por lo que se permitió hacer alguna bronca muy

del gusto maurófono de los galenistas castellanos del siglo XVI: «Auicenna, y con el toda la parcialidad Arabica, llaman al Hedycroo, trociscos Andaracaron, en la description de la Theriaca que ellos componen: del qual Andaracaron trahen muchas compositiones, y muy differrentes d'esta, dado que [= aunque] harto buenas algunas dellas para *andar à Charonte...*». Por consiguiente, la traducción española de *aqraṣ andarajūrūn* es «pastillas de Hedycroo», y lo de «Andros» una etimología ficticia, ni más ni menos que las que para la misma palabra proponía Schmucker (*Die pflanzliche und mineralische Materia Medica im Firdaus al-Hikma des 'Alī Ibn Sahl Rabban aṭ-Ṭabarī*, Bonn, 1969, § 76).

Otras confusiones, como la del glosario (p. 247) entre áloe (acíbar) y palo de áloe (agáloco), son inevitables por la homofonía. De ellas no habría que responsabilizar ni siquiera al DRAE.

La afirmación, en la nota 164, de que Avicena no menciona el *ša'tar* en el Canon se debe a una mala pasada que ha jugado la grafía, pues sí que aparece, pero en un lugar donde no se le espera, en el capítulo de la *šin*, *ša'tar* (Ibn Sīnā, *al-Qānūn fī l-tibb*, en la edición de Beirut, Mu'assasat 'Izz al-Dīn li-l-tībā 'a wa-l-našr, 1993/1413, se encuentra en el vol. I, p. 637, a continuación de *sawsan* e inmediatamente antes de *sīsāliyās*). Es una grafía de la que después se ha prescindido, prefiriéndose la inicial con *šād*, y aun con *zāy*, para evitar los continuos errores de puntuación diacrítica que hacían confundir la labiada *ša'tar*, سعتر «tomillo, ajedrea, etc.», con la gramínea *ša'ir*, شعير «cebada».

Estos y algún otro no son sino *peccata minuta* que no logran que desmerezca una obra que demuestra con creces su solidez. Los problemas de grafías erróneas y las confusiones de este tipo inevitablemente tiene aún que seguir produciéndose aquí y allá. Pero está claro que se van a ir solucionando precisamente a medida que libros como el que nos ocupa vayan apareciendo, pues una cosa lleva a la otra y el léxico se establece y afina con buenas ediciones, y viceversa. Y la del *Kitāb al-Muṣarrabāt* es una muy buena edición.

JOAQUÍN BUSTAMANTE

ADANG, C., *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Ḥazm*, Leiden: E. J. Brill, 1996, *Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies*, ed. H. Daiber y D. Pingree, vol. XXII, 321 pp.

Las religiones nacen y se desarrollan en conflicto. Sus encuentros con otras religiones en contacto, el modo en que se nutren de ellas o acotan sus límites, encontraron en la polémica religiosa medieval un campo literario fértil. En él, judíos, cristianos y musulmanes se entrenan en el uso de argumentos con que defender la exclusividad de su fe e «interpretar al otro», con el objeto, muchas veces, de poner al descubierto las debilidades e inconsistencias de su doctrina.

Tal propósito exigía un conocimiento no sólo de los textos y las prácticas que sustentaban el credo con que se competía, sino de las estrategias que éste utilizaba para interpretar su propia Escritura y, en último caso, presentarse legítimamente ante sus fieles.

Este proceso, por el que las distintas tradiciones se cruzan y construyen, genera un tejido literario complejo y oscuro. En este libro C. Adang explora uno de sus caminos: la opinión que el judaísmo y la Biblia merecen a nueve autores musulmanes de los siglos IX al XI: Ibn Rabban al-Ṭabarī, Ibn Qutayba, al-Ya'qūbī, Abū Ya'far al-Ṭabarī, al-Mas'ūdī, al-Maqdisī, al-Baqillānī, al-Birūnī e Ibn Ḥazm.

La autora discute fuentes exclusivamente polémicas o apologéticas, pero rastrea también sus datos en crónicas, *kalām*, *tafsīr* y cronologías, textos en que la intención polémica ha permeado a la búsqueda de un espacio.

Los capítulos 1 y 2 son introductorios. El primero presenta el modo en que el material bíblico se incorpora a la literatura de la primera época islámica, así como la actitud hacia las Escrituras durante ese período.

La nueva tradición nace enredada en conceptos bíblicos, conceptos que conoce oralmente o por escrito (a través de traducciones al árabe o de versiones adaptadas) y que le son proporcionados unas veces de forma directa, bien por los propios judíos, o informantes conversos, y en muchos otros casos de modo indirecto, filtrados ya por la tradición cristiana. La consideración de este proceso, tanto en las vías para acceder a una tradición diferente, como en la respuesta que los préstamos de su material provoca, sienta las bases de la discusión.

El segundo capítulo completa la introducción, presentando a los autores y sus obras dentro de un marco social, religioso y político.

Los capítulos tres y cuatro dan una mayor profundidad al tema al discutir las creencias y prácticas que los distintos autores adscriben al judaísmo (cap. III) y el uso específico del material bíblico en cada uno de ellos (cap. IV).

El análisis es exhaustivo. En el capítulo III la autora, caso por caso, interpreta el grado de intención polémica en «el conocimiento del otro» y su ajuste a la realidad, la procedencia del material (si la fuente es oral, escrita, o procede de un polemista musulmán anterior) y su relación con la ortodoxia y los márgenes de la religión judía.

El capítulo IV presta atención a la selección de pasajes bíblicos, discute si éstos se conocen directamente o a través de comentarios y apunta la función de los mismos en el trabajo de los autores.

Los capítulos siguientes desarrollan los temas a los que el Islam recurre para enfrentarse a los judíos y construir su oposición: tres argumentos centrales en el curso de la polémica.

En primer lugar, las pruebas que confirman la profecía de Muḥammad (cap. V) y que se apoyan, por un lado en los testimonios bíblicos que, según los polemistas, anuncian su misión, y por otro, en los milagros que la tradición y la piedad popular le atribuyen.

En segundo lugar, la abrogación de la ley mosaica y la posibilidad de *badā'* (o cambio de opinión de Dios), punto de inflexión del debate y máxima amenaza para el judaísmo, pues se propone su sustitución por el Islam.

En último término, la falsificación de la Torah por los propios judíos, quienes conscientemente habrían corrompido sus Escrituras, en un intento de ocultar la mención de Muḥammad.

En esta parte central, además del análisis denso y ordenado que repasa las fuentes y detalla cómo se tejen, cómo se apoderan de las anteriores y manipulan o reaccionan contra los argumentos, la autora recoge la respuesta de dos intelectuales judíos: uno rabanita (Sa'adyah Gaon) y el segundo caraíta (al-Qir-qisānī), con lo que el círculo polémico se completa.

Un capítulo de conclusiones replantea el curso de una tradición que acaba en Ibn Ḥazm, cuyo conocimiento de la Biblia era, en opinión de la autora, excepcional, y en quien la influencia caraíta sin duda hubo de ser considerable; una tradición que en general se caracteriza por un muy superficial conocimiento del hebreo y un limitado acceso a la Torah, o al menos, a una versión completa de la misma. Tres apéndices finales (la descripción que del judaísmo hace al-Maqdisī, una lista de los pasajes bíblicos esgrimidos como testimonios de Muḥammad y un fragmento, traducido al inglés, de *Dalā'il al-Nubuwwa* de Ibn Qutayba) ponen punto final a este libro.

Sería muy difícil hacer críticas a un trabajo tan sólido e impecable que, deslizándose con habilidad en los márgenes de la tradición y en la multitud de tendencias que nacen en el tronco de las religiones, encuentra en la claridad de su estructura y de sus planteamientos, un acierto indiscutible. Saber sortear sabiamente cauces tan complejos e intrincados no resulta fácil.

Este libro fue la tesis doctoral que la autora presentó en 1993 en la Universidad de Nimega y que ahora, revisada y puesta al día, edita Brill; y esto es algo que el lector sabría si esta edición de Brill tuviera la introducción que, curiosamente, le falta, y que le fuerza a entrar, desvalido y sin más aviso, al capítulo primero.

ESPERANZA ALFONSO

BULLIET, R. W., *Islam. The view from the edge*, New York: Columbia University Press, 1994, 236 pp.

Los lectores de las obras de R. Bulliet saben muy bien que, independientemente de que les convenzan los argumentos y las teorías de su autor, tienen asegurada una lectura que nunca les va a aburrir y que, además, les va a estimular a repensar los temas por él tratados. El libro aquí reseñado es buena prueba de ello. R. B. empieza por recordarnos una serie de preguntas relativas al proceso de formación del Islam que todos nos hemos planteado alguna vez: ¿de dónde procedían los musulmanes de los primeros siglos? ¿por qué desarrollaron una cultura coherente mientras que Europa, a pesar de su homogeneidad cristiana, estaba tan fraccionada y presentaba tanta diversidad? Si su sociedad puede ser descrita correctamente como una sociedad religiosa, ¿cuál era el papel de la religión en esa sociedad? ¿a quiénes seguían las gentes? ¿quiénes respondían a sus necesidades? (pp. 7-8).

R. B. intenta responder a éstas y otras muchas preguntas, al hilo de una serie de ideas centrales: que los primeros musulmanes aprendieron lo que era el Islam una vez que entraron a formar parte de la comunidad, no antes; que en los primeros siglos no hubo homogeneidad, la cual es un producto del siglo xiv en adelante, y que la impresión de uniformidad que nos dan las fuentes para las épocas anteriores es una impresión falsa que se deriva de la visión desde «el centro» que imponen dichas fuentes; que la historia de los ulemas, es decir, cuándo, cómo y por qué surgió este grupo de personas, nos permite asomarnos a la «periferia» o a los «márgenes»¹ de ese centro y por tanto reconstruir otra historia del proceso de formación del Islam, historia que no gira en torno al go-bierno central.

Todas estas ideas están profusamente ilustradas con ejemplos tomados fundamentalmente del caso de Irán, la región del mundo islámico que R. B. conoce mejor y a la que ha dedicado monografías anteriores. Para R. B., Irán desempeñó un papel central y único en tanto que lugar donde surgieron y desde donde se difundieron una serie de instituciones (como la *madrassa*) que contribuyeron de manera decisiva a las tendencias centripetas de la civilización islámica. Su visión, por tanto, no es en realidad una visión desde la «periferia» en general, sino desde *una región periférica* (aspecto éste reconocido por R. B.: v. p. 11) y cualquier generalización a partir de ella presenta tantos peligros como el seguir a ciegas la visión desde el centro. Por poner un ejemplo: R. B. tiene su propia opinión respecto al complejo problema de cuál fue el lugar ocupado por la tradición profética en el desarrollo temprano de la doctrina y el derecho islámicos, que refleja la siguiente frase: «I shall proceed on the premise that the Muslim representations of Muhammad and his community, however changing and various they may have been, are the most important and valid for present purposes because, at any given point in history, they have constituted the operative reality for the Muslim community, just as they do today for most Muslims»; «Since a paucity of verifiable contemporary evidence makes problematic almost any positive assertion about the first century of Islam, aside from the rudimentary narrative skeleton, my concern will be more with establishing the social parameters within which the understanding of Muhammad's role as a human guide to pious behavior developed rather than with trying to prove or disprove the authenticity of any particular hadith or body of hadith» (p. 24; en este sentido puede verse ahora el estudio de U. Rubin, *The eye of the beholder. The life of Muḥammad as viewed by the early Muslims*, Princeton, 1995); la desaparición de tradiciones locales de hadiz va unida a la uniformización del mundo islámico (pp. 83-9). Dentro de este contexto, uno esperaría encontrar alguna referencia al *ra'y* u opinión personal, que gozaba de autoridad, de los juristas, así como al enfrentamiento entre los partidarios de éste y los del hadiz, que fue tan crucial en muchas regiones del mundo islámico, entre ellas en al-Andalus. Pero R. B. no hace mención alguna al respecto. ¿Se debe ello a que en Irán no se produjo dicho enfrentamiento? ¿O se debe a que R. B. no lo ha visto

¹ Traducción propuesta por A. Fernández Félix en un seminario llevado a cabo en el Departamento de Estudios Arabes del Instituto de Filología (17 de mayo de 1996) sobre el libro de R. B.

porque las premisas de las que parte (predominio del hadiz desde el comienzo del Islam) le impiden verlo?

Si la visión desde la «periferia» permite tener presentes las diferencias entre las distintas regiones, también permite ver con mayor claridad los puntos en común. Y el más llamativo es esa dinámica de «preguntas-respuestas» tan bien descrita por R. B.: «A question-and-answer approach to authoritative knowledge is an element in the elaboration of Islamic civilization that remains of crucial importance down to the present day» (las implicaciones contemporáneas son desarrolladas en el último capítulo, de donde se deduce que R. B. se ha apuntado a los que piensan que el futuro es de los «fundamentalistas» islámicos). Si el método era, y sigue siendo, el mismo por doquier, las respuestas han sido diferentes. Mucho se puede sacar de este modelo para el caso de al-Andalus. Recomiendo la lectura de los pasajes en los que R. B. intenta reconstruir el funcionamiento del sistema «pregunta-respuesta» en los primeros siglos del Islam, pues, insisto, al margen de la validez de la reconstrucción en sí misma, ésta está hecha por alguien que tiene la inteligencia y la imaginación necesarias para ofrecernos un marco plausible en el que intentar dar sentido a la fragmentaria información de que disponemos sobre el proceso formativo del Islam y, más en particular, sobre el proceso de conversión e islamización. No hay que olvidar, empero, los avisos de cautela que el propio R. B. apunta («so little information has been preserved about the process of conversion as a whole, much less about individual cases, that generalized characterizations, however plausible logically, will always remain unproven»: p. 43). R. B. propone un modelo sobre el proceso de urbanización islámica (pp. 68 y ss.), según el cual éste no sería debido a la mejora de la agricultura, ni a un aumento demográfico ni a un aumento de la importación de alimentos, sino al establecimiento del gobierno árabe y al crecimiento de la comunidad musulmana a través de los procesos de conversión y emigración rural hacia las ciudades, únicos lugares donde se podía llevar una vida plenamente islámica y que ofrecían grandes ventajas económicas y sociales a los nuevos conversos. Como experto que es en «ulamología», R. B. vuelve a tener cosas interesantes que decir respecto a la aparición de las familias de ulemas y notables en las ciudades (v. especialmente p. 101) y a su relativa independencia respecto al poder central (p. 119).

Algunas puntualizaciones: p. 89: R. B. traduce equivocadamente *muṣāb al-da'wa* como «he whose summons to Islam is heeded», cuando su significado es «aquél cuya plegaria es contestada por la divinidad»; p. 104: no conoce el estudio de J. Sadan sobre las genizas musulmanas (en *Bibliotheca Orientalis* XLIII, 1986, pp. 37-58); p. 170: no está al tanto del estudio de B. Halff (en *R.E.I.* XXXIX, 1971, pp. 321-335) que demuestra que la obra de Ibn al-'Arīf es copia de una obra oriental, y lo que en la nota 4 atribuye a los traductores ingleses de los *Maḥāsīn* debe en realidad ser atribuido a M. Asín Palacios, a quien siguen aquéllos.

MARIBEL FIERRO

IBN WĀFID (m. 460/1046), *Kitāb al-adwiya al-mufrada* (*Libro de los medicamentos simples*), Edición, traducción, notas y glosarios de Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer, Madrid, C.S.I.C.-A.E.C.I., 1995, 2 vols., 496 y 294 pp.

Con el número 11 de la colección *Fuentes Árabe-Hispanas* aparece ahora la edición de la parte conservada en lengua árabe de uno de los textos fundamentales de la literatura farmacológica andalusí: el *Libro de los medicamentos simples* de Abū l-Muṭarrif ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad... Ibn Wāfid al-Lajmī, el Abenguefit de los latinos. Esta publicación, a base del ms. aljamiado hebraico-árabe G-II-9, clasificado entre los fondos hebreos de la colección escurialense, es de la máxima importancia. Se trata de una obra cuyo original árabe se consideraba perdido, dándose el caso de que los autores que aludían a este códice, veían en él una versión hebrea de la misma obra. Sólo M.^a J. Viquera supo interpretar correctamente las referencias que a él hacían en 1943 tanto Millás Vallicrosa como Llamas y Morata, localizando de este modo el fragmento más extenso (aproximadamente el 50 %) del tratado de simples de Ibn Wāfid en su lengua original, el árabe, oculto bajo el ropaje de los caracteres hebraicos. Posteriormente encomendó el estudio de la obra a L. F. Aguirre de Cárcer, que la convirtió en tema de su memoria de licenciatura (1985) y de sus tesis doctoral (1989). La presente edición nos ofrece el resultado de su trabajo.

El libro está editado en dos volúmenes. El primero comienza —después de las palabras preliminares (13/16) seguidas de una tabla de abreviaturas bibliográficas (17/20)— con unos breves apuntes sobre la vida del autor y sus obras (21/25).

A continuación, el estudio más detallado del *Kitāb al-adwiya al-mufrada* (27/33) pasa revista, en primer lugar, a las versiones en otras lenguas y a los fragmentos del texto árabe que nos han llegado (27/28). Un segundo apartado se centra específicamente en el aljamiado escurialense: a unas palabras alusivas al proceso de su identificación siguen su descripción bibliométrica, un examen de su estructura y contenido y unas notas relativas a sus particularidades lingüísticas (29/32). La tercera parte de este capítulo la constituye un intento de valoración del *Kitāb al-adwiya*, destacándose su importancia dentro del género de los tratados farmacológicos y la influencia que ha ejercido sobre autores posteriores (32/33).

Siguen dos capítulos de tipo técnico, en primer lugar y bajo el título «Edición-transcripción del manuscrito G-II-9», una breve explicación de la aljamía del códice, es decir la correspondencia entre los caracteres hebraicos usados por el copista y los grafemas árabes que representan, y la exposición detallada de los criterios que han guiado a la editora para la transcripción del texto. El segundo contiene observaciones a la traducción.

El grueso del volumen (47/354) viene ocupado por la traducción del texto árabe de Ibn Wāfid que comentaremos en seguida.

A continuación (355/419) figura un glosario de los simples principales. En él se recogen el nombre árabe escrito con caracteres arábigos y en transcripción al alfabeto latino, el nombre científico y el que recibe en castellano. Tratándose de drogas mencionadas en las citas de Dioscórides se indica su locali-

zación, tanto en el Dioscórides árabe como en la versión del doctor Laguna. También se anota el nombre que figura en la traducción catalana. Finalmente se registran las páginas y/o números de orden con que el fármaco sale en las obras de otros autores consultadas por la editora para llevar a cabo este trabajo. En los casos de identificación dudosa se discuten las opiniones que los estudiosos han formulado sobre el particular.

En la «Tabla de equivalencia» (421/450) figuran como entrada los nombres castellanos usados en la traducción, indicando en cada caso el término árabe que le corresponde en el texto. El «Índice de simples» (451/488) parte de los nombres árabes, con que cada fármaco aparece en el texto, para facilitar su localización en el libro.

Finaliza el primer volumen con el índice bibliográfico.

El segundo volumen está dedicado íntegramente a la transcripción del texto árabe.

Quiero ser breve en mi juicio de valor sobre esta edición, pues si me propongo exponer una a una las observaciones favorables y desfavorables, que se me han ocurrido a lo largo de su lectura, me salgo del marco de esta reseña. Tampoco viene al caso que —como consejera en la elaboración de la primera parte y miembro de los tribunales de licenciatura y doctorado— he sido testigo activo del proceso de gestación de este libro, sugiriendo una serie de correcciones que, en ocasiones, han sido aplicadas y, en otras, no.

Valoro positivamente el enorme esfuerzo hecho por la editora para dar a conocer una obra cuya versión original creíamos perdida. Creo que ha realizado un trabajo importante en la identificación de los simples y su localización en otras fuentes.

Discrepo parcialmente de sus criterios de transcripción, aunque sí estoy totalmente de acuerdo con ella en que un texto redactado primitivamente en lengua árabe y con caracteres arábigos, incluso si de él sólo se conserva una copia escrita con caracteres hebraicos, no es un texto «judeo-árabe» en el sentido estricto del término. Con otras palabras: no hay razón para publicarlo en aljamía. Pero voy más allá: tampoco hace falta reflejar en el texto editado todas esas ortografías inortodoxas que, si bien pueden ser características del judeo-árabe, gran parte de ellas lo es simplemente del árabe medio. Para señalar con detalle las particularidades lingüísticas de un manuscrito, existe una parte introductoria, donde tienen cabida todos los casos específicos en que la copia se aleja del buen uso gramatical y ortográfico del árabe literario y donde además se puede aludir a la bibliografía contemporánea que registra y clasifica tales anomalías. Algo parecido a lo que la autora ha intentado hacer (31/32 y 35/40), pero más completo y unificado. El texto, en sí, iría mejor con ortografía árabe normalizada, menos chocante para nuestros lectores arabófonos interesados en temas histórico-científicos. No obstante, esto es opinable.

Lo que ya no lo es, son los fallos tipográficos en los dos cuadros que señalan las equivalencias entre caracteres árabes y hebraicos (36) y (38). Posiblemente sean atribuibles al impresor, pero debían haber sido eliminados en la lectura de pruebas. Me consta que, tanto las imprentas como los programas de ordenador, si tienen caracteres hebreos, los tienen todos. No había necesidad de sustituir arbitrariamente algunos de ellos, es decir: ך [guïme], ך [rêš] y ך

[*tāw*]. Si el uso de la λ (*lambda*) griega en lugar de *guîmel* para transcribir *gayn* y *yîm* es, hasta cierto punto, ingenioso, el *lâmed* con la parte superior borrada que aparece una vez sustituyendo a *rêš* y otra en representación de *kâf* (a pesar de que este último carácter se encuentra correctamente impreso en otras dos ocasiones), el empleo de *hê* puntuada (en lugar de *taw*) en representación de *tā'* y de *hêt*, con tres puntos (en vez de *tāw*) para transcribir *tā'* falsea totalmente el original. Me consta que ahí sí aparece el carácter de la *tāw* hebrea siempre que el texto árabe requiera una *tā'* o *tā'*.

Ahora bien: donde yo no tengo más remedio que hacer constar mis graves reparos es en la traducción. Empiezo por decir que estoy plenamente de acuerdo con el criterio de la editora de que, en la traducción de un texto científico, pesa más la exactitud que la belleza de la expresión castellana, incluso en que hay que «rehuir siempre que sea posible el uso de términos técnicos». Pues hay algún caso donde la traductora cae justamente en eso: emplea un término técnico moderno que, si no falsea el sentido del pasaje, va estrechando el campo semántico del término árabe medieval a favor de un tecnicismo moderno, que lo traduce sólo de una manera parcial. Un ejemplo: en I, 135 utiliza el concepto «disuria» (dificultad o dolor en la micción) para traducir *taqṭīr al-bawl* (II, 84), que literalmente sólo quiere decir «destilación de la orina», cosa que —en un contexto patológico— equivale a una «micción gota a gota». Precisamente por las implicaciones patológicamente opuestas que tiene el término, los filólogos tradicionales no establecen la equivalencia entre este síntoma y una enfermedad determinada. Los libros de medicina de los grandes teóricos (Ibn Sīnā, Ibn Rušd) exponen una serie de entidades patológicas que se caracterizan por esa micción gota a gota. Resulta imposible reducir tales entidades a un denominador común, pues médicamente puede tratarse de lo que hoy entendemos por estranguria (micción dolorosa gota a gota con tenesmo de la vejiga) o simplemente de una emisión involuntaria de una cantidad insignificante de orina, o sea: un tipo de incontinencia. Parece que últimamente los autores se están inclinando por esta última interpretación. Así, por ejemplo, Hammāmī [ed. Rāzī: *Taqṣīm wa-tašyīr* (1992), 34/35, 362/363] y Cortés [(1996), 914]. También el capítulo sobre la emisión involuntaria de orina en el *Taysīr* de Ibn Zuhr [ed. Khoury (1983), 278/9] va en esta línea. En contra de ello, el término usado por el doctor Laguna «estilicidio», sinónimo de «estranguria» (στραγγουρία), es —lingüísticamente— el equivalente exacto de *taqṭīr*, respectivamente *taqṭīr al-bawl*. Habría que estudiar paralelamente la evolución histórica del campo semántico de los términos árabes, griego y castellano. A falta de esto, estamos justo ante un caso, donde la traductora podía haber dejado el literal «goteamiento de la orina» o haber usado la voz arcaica del doctor Laguna, en vez de usar un tecnicismo moderno, que sólo tiene en cuenta una de las posibles facetas de una anomalía común a distintas situaciones clínicas.

Peccata minuta de traducción poco precisa en la terminología médica serían, por ejemplo, «superfluidades» (I, 117) por *naṣw* (II, 68) (excrementos). La palabra usada tiene un espectro mucho más amplio y un equivalente árabe preciso (*fudūl*), por cierto, muy usado en los textos médicos de la época. Un *maḥūl* (II, 87) es un «enfermo del bazo» y no del hígado (I, 138), aunque aquí se trata evidentemente de un despiste, pues, en otra ocasión (I, 165/II, 112) es-

tá bien traducido. Un *ishāl safrāwī* (II, 191) es una diarrea producida por la bilis amarilla y no una purga (I, 259), etc.

También produce una impresión desfavorable cuando un traductor selecciona —dentro del abanico de posibilidades de traducción literal que ofrecen los diccionarios— las voces menos adecuadas para reflejar el sentido del original, máxime si esto no contribuye a la pretendida «exactitud científica», sino más bien sirve para confundir aún más al lector no arabista. Pongamos un ejemplo: las voces «gotear»/«goteo» (I, 154, 233, 248, 249, 268, 345, etc.) pretenden ser traducción del árabe *taḥallab* y de su *mašdar* «*taḥallub*» (II, 102, 174, 189, 190, 208, 284, etc.). Se trata de pasajes que aluden a la afluencia de humores a determinadas partes del organismo, como, por ejemplo, en el caso de las materias patógenas, cuya acumulación anómala da origen a la formación de tumores. Los diccionarios comunes dan: correr, fluir, colarse, filtrarse. Cualquiera de estas palabras sería más apropiada para reflejar los flujos internos de nuestro organismo, sobre todo si tenemos en cuenta que nuestro texto está dominado por los conceptos de la fisiología humoral. El «goteo» no encaja en ninguno de los pasajes donde lo hemos encontrado. Y ¿por qué se traduce la *quwwa mumallisa* (II, 203) de un medicamento por «fuerza que pulimenta» (I, 263), si razonablemente nadie va a pulimentar por dentro ni el intestino ni el esófago? Evidentemente, el significado básico de «alisar» equivale, en este contexto, a lubricar, suavizar, calmar la irritación. Tampoco me parece muy propio hablar de «corrosión» (I, 172), cuando el *ta'akkul* (II, 118) se produce en la ropa y se debe a la actividad de un insecto como la polilla. No quiero alargar innecesariamente la lista de los ejemplos que revelan una falta de habilidad en la elección del vocabulario castellano. Aunque parezca una manía mía: no es una simple cuestión de estética sino de claridad de expresión y de sentido común.

Igualmente podían haberse evitado ciertos despistes, como, por ejemplo, la constante alusión al [*Libro de los*] *medicamentos* (II, 68, 88, 162, 211), cuando en el texto árabe se lee clarísimamente [*Kitāb*] *al-agḍiya* (I, 116, 139, 221, 272), o sea: [*Libro de*] *los alimentos* (Περὶ τροφῶν δυνάμεων de Galeno o Περὶ τροφῶν de Rufo). Además se da la casualidad de que el título está bien traducido en I, 288 (que corresponde a ar. II, 263). Otro simple descuido, pero que hace desmerecer la traducción, es confundir Zaragoza (I, 313) con Córdoba (II, 250).

Creo que se ha puesto demasiado poco empeño en revisar la traducción primitiva, tal como figuraba en los ejemplares mecanografiados de la tesis. Había errores que se repetían con alguna frecuencia. En el acto de lectura de la tesis fueron señalados y se le recomendó a la autora subsanarlos antes de mandar el texto a la imprenta. Sólo lo ha hecho en parte. Un ejemplo: la oración temporal *mā dāma tariyyan* (mientras permanezca fresco / mientras sea reciente), aparecía a lo largo de la tesis siempre como oración de relativo «lo que permanece fresco» (o similar). Ciertamente ha sido corregida en más de una ocasión, pero en otras se ha dejado tal cual. Así, en un párrafo en que se repite tres veces (II, 163), se traduce bien la primera, conservándose la versión incorrecta la segunda y tercera vez que sale (I, 221).

Hay errores en que no se ha tenido en cuenta la sintaxis, por ejemplo: la

oración *wa-idā julīta...*, etc. (II, 56) se refiere claramente a lo que sigue no a lo que precede, es decir: «y cuando se mezcla con lejía, limpia la caspa» (I, 104) (es decir, no enfría las escrófulas). El punto está mal colocado.

En algún lugar la traducción refleja malas lecturas del texto consonántico, así la secuencia *alef/wāw/lāmed/yōd* (II, 77) es interpretada como *awwālī*, traducido por «básico» (I, 126). El caso es que la lectura buena sería *awlā*, que se traduciría «más apropiado». Igualmente podríamos citar en este apartado la lectura *bi-l-'arḍ* por *bi-l-'araḍ* (II, 191), pues leemos en la traducción (I, 250) «con amplitud», a pesar de que «accidentalmente» da mejor sentido y se ajusta más a las teorías médicas de la época. Entre las «faltas de concordancia» señaladas en la p. 31, se cita el uso de *ājaru* (escrito *alef/kāf/rēš*) como atributo no concordante con un plural fracto. Yo le veo otra explicación. Creo que se trata del plural fracto originalmente femenino *'ujaru*, que aparece con alguna frecuencia acompañando a sustantivos en plural fracto, como si quisiera seguir la regla clásica para adjetivos de color (ejemplo: *buyūt sufr*). Vengo observando bastantes casos de este tipo, tanto en los manuscritos aljamiados como en los árabes.

Cuando en I, 215 se traduce *yan'aqid* (II, 157) por «asentarse», estamos sin duda ante una confusión entre las raíces *'qd* y *q'd*. Aquí se trata del verbo «cuajar», que hace referencia a la retención y solidificación de la leche materna en los conductos galactóforos, dando origen a tumores de mama.

A pesar de todo lo que acabo de exponer, debemos felicitarnos de disponer de esta publicación, que nos hace accesible la parte conservada en lengua árabe del «Trado de simples» de Ibn Wāfid. Sólo lamento que el original se haya entregado a la imprenta precipitadamente, pues muchas de esas imperfecciones que señalamos arriba, tenían fácil remedio. Desafortunadamente se trata de un fenómeno general, uno de los muchos males de nuestro tiempo. Los investigadores se ven obligados a publicar los resultados de sus investigaciones cuando aún no están maduros. ¡Lo siento de verdad!

ROSA KUHNE

MURANYI, M., *'Abd Allāh b. Wahb (125/743-197/812), Leben und Werk. Al-Muwaṭṭa'*, *Kitāb al-muḥārabā*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992, Quellensstudien zur Ḥadīṭ-und Rechtsliteratur in Nordafrika (Orientalisches Seminar der Universität Bonn/Centre d'Etudes de la Civilisation et des Arts Islamiques Kairouan/Raqqāda), 328 pp.

MURANYI, M., (ed.), *'Abd Allāh b. Wahb (125/743-197/812). Al-Ġāmi'*. *Die Koranwissenschaften*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992, Quellensstudien zur Ḥadīṭ-und Rechtsliteratur in Nordafrika (Orientalisches Seminar der Universität Bonn/Centre d'Etudes de la Civilisation et des Arts Islamiques Kairouan/Raqqāda), 292 pp.

Debemos a M. Muranyi una de las contribuciones más importantes de los últimos años en el proceso de edición y estudio de textos del *fiqh* mālikí tem-

prano. A partir de sus *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur* (Wiesbaden, 1984: v. la reseña que le dediqué en *Al-Qanṭara*, VI, 1985, pp. 578-581), nos ha ido ofreciendo desde entonces varios artículos al respecto hasta culminar en los dos libros aquí reseñados. Aprovecho para señalar que los estudios mālikíes en Alemania, iniciados por el fallecido profesor Klaus Lech (muerto en trágicas circunstancias en Granada) y continuados por el profesor Muranyi, han dado como fruto otras dos obras: Mathias von Bredow, *Der heilige Krieg (ḡihād) aus der Sicht der mālikitischen Rechtsschule*, Beirut/Stuttgart, 1994, y Beatrix Ossendorf-Conrad, *Das «K. al-wāḍiḥa» des 'Abd al-Malik b. Ḥabīb. Edition und kommentar zu Ms. Qarawiyīn 809/40 (abwāb al-ṭahāra)*, Beirut/Stuttgart, 1994, sin olvidar el estudio relacionado de Gerhard Conrad, *Die quḍāt Dimašq und der madhhab al-Auzā'ī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte*, Beirut/Stuttgart, 1995.

No parece necesario insistir en el interés que encierran los dos textos editados por Muranyi. 'Abd Allāh b. Wahb, un egipcio de origen beréber que vivió entre los años 125/743 y 197/812, fue uno de los discípulos más destacados de Mālik b. Anas y maestro de ulemas andalusíes que introdujeron sus obras, su doctrina y sus transmisiones en la Península Ibérica. De sus obras nos han llegado fragmentos de algunas de ellas, entre ellos los aquí editados. Estos se cuentan entre los textos más antiguos de que disponemos sobre los temas que tratan (*'ulūm al-Qur'ān* y diversas cuestiones jurídicas relativas a la *muḥāraba*), ofreciéndonos un punto de referencia a la hora de intentar fijar el desarrollo de la doctrina de la escuela mālikí, no sólo desde el punto de vista del contenido sino también de la forma. Es una lástima que N. Calder no tuviera acceso a estas ediciones a la hora de elaborar sus *Studies in early Muslim jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pues le hubieran ayudado a comprender mejor todo lo relativo al proceso de elaboración y transmisión del *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas (si la proximidad de las fechas de edición de estas dos obras de Muranyi y de la de Calder pueden explicar el silencio del segundo sobre las primeras, resulta sorprendente e inexplicable que Calder no haya hecho uso alguno de los trabajos anteriores de Muranyi, especialmente de la edición de Muranyi del texto del medinés al-Māyīšūn (m. 164/780), *Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz aus Qairawān. Aus dem K. al-ḥaḡḡ des 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh b. Abī Salama al-Māḡīšūn, AKM 47/3*, Stuttgart, 1985).

La reproducción facsímil del ms. del *Kitāb al-ḡāmi'* (Qayrawān) sobre el que Muranyi ha llevado a cabo su edición nos revela claramente la dificultad de la empresa llevada a cabo. En ambos libros, la labor de edición ha sido completada por unos análisis modélicos de las características de los mss. utilizados, de sus *riwāya*-s y de las fuentes utilizadas por Ibn Wahb, así como por unos completos índices. Para las dos obras de Ibn Wahb, Muranyi señala el papel jugado por los ulemas andalusíes en su transmisión.

Muranyi conoce muy bien el material sobre el que está trabajando y las implicaciones que tiene para las investigaciones sobre el proceso de formación del derecho islámico y el papel que en ese proceso jugó la tradición profética, investigaciones que en los últimos años están matizando, completando o rechazando las teorías avanzadas en 1950 por J. Schacht (muy importante la aportación de H. Motzki: v. la reseña que le dedico en *Al-Qanṭara* XIII, 1992, pp.

604-6). Precisamente porque está al tanto de todo esto, Muranyi es muy cauteloso a la hora de aventurar hipótesis sobre ese material, sobre todo teniendo en cuenta que lo editado hasta ahora es tan sólo una pequeña parte del material existente en Qayrawān y que, por tanto, lo disponible en edición no constituye todavía una base lo suficientemente sólida como para aventurar conclusiones que se quieran definitivas. Pero eso no quita para que la lectura de los textos editados por Muranyi nos invite a comprobar lo que ya sabemos o creíamos saber sobre la base del nuevo material que está poniendo a nuestra disposición. En particular, los textos de al-Māyīšūn y de Ibn Wahb plantean inevitablemente la pregunta de cuál es su relación con el *Muwattaʿ* de Mālik b. Anas, así como cuáles fueron las circunstancias que llevaron a su fijación por escrito (pienso especialmente en los textos de al-Māyīšūn y Mālik) y qué cambios esa fijación por escrito introdujo en transmisiones que eran fundamentalmente orales.

MARIBEL FIERRO

SCHICK, R., *The Christian communities of Palestine from Byzantine to Islamic rule. A historical and archaeological study*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 1995, 583 pp. + XVIII pp. + 9 mapas + 29 láminas.

Nos encontramos ante un estudio en el que se analizan datos tanto históricos como arqueológicos referentes a la historia social de las comunidades cristianas de Palestina durante el período de transición entre la dominación bizantina y la islámica (ss. VII-IX, en concreto entre los años 602 y 813). El estudio se divide en nueve partes, acompañadas de una introducción, conclusiones y un voluminoso apéndice en el que se recoge la descripción de aquellos lugares de excavación que han suministrado el material a partir del cual se ha llevado a cabo el análisis.

En la introducción, Schick expone los problemas que presenta la interpretación de los datos arqueológicos, tanto por lo que se refiere a la dificultad de precisar la cronología como a la carencia de publicaciones adecuadas. Se trata sobre todo de problemas de metodología, dado que el interés de muchos arqueólogos ha estado limitado al estudio de los mosaicos o a las características arquitectónicas de las iglesias, sin prestar atención a los estratos bien de ocupación posterior bien de destrucción, removidos sin dejar constancia alguna.

Schick ha intentado establecer, en la medida de lo posible y teniendo en cuenta las carencias antes mencionadas, si el daño observado en los lugares de excavación fue debido a la conquista sasánida, a la islámica o a terremotos, y por lo que se refiere a los mosaicos, quiénes fueron los responsables de la destrucción iconoclasta que se aprecia en algunos de ellos. Los principales puntos de su argumentación son los siguientes:

— En los años que precedieron a la invasión sasánida en la zona hubo cierto grado de tumultos y de desórdenes, si bien éstos fueron de naturaleza efíme-

ra y su impacto no debe ser exagerado. Fue la invasión sasánida (años 614-628) la que marcó una alteración seria de las comunidades cristianas (cap. I).

– Las zonas de Palestina que se vieron más afectadas por la invasión sasánida fueron Jerusalén, Acre y Tiro; los aliados judíos y beduinos de los persas fueron parcialmente responsables de los daños causados. Aunque las comunidades cristianas tuvieron más o menos una década para recuperarse de la invasión, las cosas no volvieron a ser las mismas, ni desde el punto de vista material ni desde el psicológico, que antes de la conquista sasánida (cap. II).

– La reconquista bizantina trajo consigo el castigo, en algunos casos, de los aliados judíos de los sasánidas. Trajo consigo también tensiones y disputas internas entre las distintas confesiones cristianas. El breve período de restauración bizantina no fue suficiente para que la recuperación fuera completa (cap. III).

– La conquista islámica duró varios años (630-640), a diferencia de la sasánida que había durado semanas. Los relatos musulmanes y los relatos cristianos dan versiones discrepantes respecto a cómo tuvo lugar la conquista y a cuáles fueron los daños causados en Palestina (los relatos cristianos hablan de violencia, destrucción, etc.). Los judíos no parecen haber actuado como aliados de los musulmanes, tampoco los beduinos. Se tiene noticia de muy pocos casos de conversión. El impacto inmediato de la conquista islámica no parece haber sido tan desastroso como el de la conquista sasánida. Una gran parte de la población griega abandonó la zona, pero el resto de la población cristiana sobrevivió sin sufrir demasiado (cap. IV).

– El primer período islámico (640-813) fue en general tranquilo y tan sólo en los últimos años del dominio omeya se puede hablar de una acción militar que afectase seriamente a esta zona. De gran interés es el material preservado en los papiros de Nessana, que muestran, por ejemplo, que había recaudadores de impuestos cristianos en la zona de Gaza en el siglo VII. La zona no fue tan importante para los ‘abbásíes como lo había sido para los omeyas. Es en época ‘abbásí cuando hay evidencia de disturbios internos, ataques de beduinos y destrucciones dirigidas contra los cristianos. Los monasterios florecieron durante el período islámico temprano. La época ‘abbásí coincide con un abandono de la producción literaria cristiana en griego y un aumento en el uso del árabe. El contacto de las comunidades cristianas de la zona con el imperio bizantino no parece haber sido muy estrecho; parece haber habido contacto con el imperio carolingio. Es difícil precisar cuál era la situación de la jerarquía eclesiástica, con evidencia muy fragmentaria respecto a la lista de obispos, aunque parece haber permanecido intacta en gran medida. Schick concluye que durante el período islámico temprano la población de Palestina parece haber gozado de seguridad y prosperidad. Siguieron llegando peregrinos a Palestina y los monasterios del desierto de Judea continuaron ejerciendo influencia más allá de las fronteras de Palestina (cap. V).

– Schick, a continuación, pasa revista a las iglesias que se conocen para el período del año 640 al 813, señalando que algunas parecen haber sido construidas en el período islámico temprano y que los omeyas en muy raras ocasiones transformaron iglesias en mezquitas, prefiriendo levantar nuevos edificios. Si muchas iglesias anteriores continuaron en uso, otras parecen haber dejado de

ser utilizadas. Las razones de este abandono deben ser puestas en relación con cuestiones más generales de cambios económicos y demográficos tras la conquista islámica; abandono pacífico o destrucción causada por terremotos explican la caída en desuso de la mayor parte de las iglesias; el abandono pacífico lo fue por razones de decadencia económica que no tenían relación con problemas relacionados con la cristiandad o con una específica interacción religiosa entre cristianos y musulmanes. Schick hace referencia a las conclusiones alcanzadas por H. Kennedy [«From *Polis* o *Madina*: urban change in Late Antique and early Islamic Syria», *Past and Present* 106 (1985), pp. 3-27 and «The last century of Byzantine Syria», *Byzantinische Forschungen* 10 (1985), pp. 141-83], según las cuales la transición de la Antigüedad a la Edad Media en Siria tuvo lugar en los años después de 540 y no después de 640, siendo la invasión musulmana una consecuencia más que una causa de cambios que habían tenido lugar a lo largo del siglo anterior. Schick señala, sin embargo, que hay abundante evidencia de expansión económica y demográfica en la segunda mitad del siglo VI (cap. VI).

— El proceso de conversión que tuvo lugar en la zona de Palestina no es fácil de seguir en su evolución. Schick, naturalmente, hace referencia a las conclusiones alcanzadas por R. Bulliet en su obra *Conversion to Islam in the Medieval Period*, indicando que los datos estadísticos por él manejados para Siria en el período islámico temprano son muy escasos, lo cual reduce el grado de fiabilidad de sus conclusiones. Schick señala que Bulliet no parece haber tenido en cuenta, al basar sus conclusiones sobre todo en datos onomásticos, que es difícil precisar si los nombres que él toma por musulmanes lo eran realmente o al menos de manera exclusiva, precisión ésta ya señalada por L. Molina para al-Andalus en *E.O.B.A. II*, ed. M. L. Avila, Granada, 1989, p. 20, nota 3. Schick apunta asimismo la dificultad en establecer la presencia de musulmanes en el período temprano recurriendo para ello a la existencia de mezquitas, dado que las primeras mezquitas no tenían elementos arquitectónicos que las permitan reconocer arqueológicamente como tales: si la *qibla* fue marcada cuidadosamente desde el comienzo, los *mihrābs* cóncavos sólo fueron introducidos en época del califa al-Walīd I (86-96/705-715), los alminares también fueron introducidos tardíamente y el simbolismo islámico usado en la decoración de mezquitas es más restringido que en las iglesias. Schick concluye: «Thus the first 75 years of the Islamic presence in Palestine are largely missing from the archaeological record.» Por tanto, el hecho de que no se encuentren restos no implica que no hubiese población musulmana; si tales restos existen, ello sí implica necesariamente la existencia de una comunidad musulmana, ya que no se conoce ningún caso de mezquitas construidas como monumentos sin función congregacional (con la excepción de la Cúpula de la Roca), lo cual contrasta con la situación en la cristiandad. Otra forma de identificar a musulmanes es a través de tumbas, pero apenas si hay resultados publicados en este sentido. Es difícil aducir como evidencias artefactos tales como monedas, cerámica, lámparas con motivos decorativos, etc., ya que todos ellos pudieron ser utilizados también por otras comunidades religiosas. La epigrafía puede ser más útil, así como datos relativos a la presencia de determinados cargos administrativos musulmanes, como cadíes; también datos suministrados por textos literarios.

Tras haber planteado cuán problemática es la búsqueda de evidencia fiable, afirma que, sin embargo, se puede llegar a algunas conclusiones. El hecho de que en Palestina no se fundaran «ciudades campamento» indica que es en los centros donde se asentaron las tropas o los cargos gubernamentales donde hay que esperar encontrar asentamientos musulmanes, como de hecho así sucede. Pero los papiros de Nessana señalan la presencia de un cadí en Nessana, lugar insignificante, lo cual indica que pudo haber musulmanes en otros lugares igualmente pequeños. Asimismo, parece que la población musulmana tendió a concentrarse en los lugares donde se construyeron palacios omeyas. «The evidence points to concentrations of Muslims in places where there were military garrisons or government administrators and in the series of desert palaces.» Los musulmanes eran en su mayor parte soldados y emigrantes de la Península Arábiga y sus descendientes, más que descendientes de conversos locales. Hacia el final del período omeya, los musulmanes constituían todavía una proporción pequeña del total de la población; el aumento se produjo en época 'abbāsī (cap. VII).

– ¿Cuál fue la política adoptada por los musulmanes hacia los cristianos? Varios autores han señalado que es difícil precisar hasta qué punto las fuentes (tardías) de que disponemos reflejan la legislación omeya o bien las discusiones que tuvieron lugar en época 'abbāsī y cuyos resultados fueron proyectados hacia atrás. Hay pruebas claras de que se construyeron iglesias durante el período islámico temprano, lo cual indica que no debía haber una prohibición estricta como la hubo más tarde. Tampoco parece haber habido una prohibición generalizada del uso de cruces. Hay algunos relatos sobre cristianos que fueron ejecutados por ofensas relacionadas con la profesión de su fe, pero como suelen tener contenido polémico (todos ellos proceden de fuentes cristianas) es difícil determinar hasta qué punto son fidedignos. En cualquier caso, el número de mártires para el período omeya es escaso, aumentando en época 'abbāsī¹, lo cual parece indicar actitudes más duras por parte de los musulmanes (algún caso es de hijo de cristiano convertido al Islam y de una mujer que siguió siendo cristiana; en la mayoría de los casos, el crimen por el cual los cristianos fueron ejecutados fue blasfemia o apostasía). Schick concluye que «the evidence for the implementation of extensive anti-Christian policies in the early Islamic period is slight... As time went on, however, and as the Muslims increased their numbers, they seem to have become progressively more concerned about the nature of their relations with the Christians and began to reduce them to a more pronounced subordinate status» (cap. VIII).

– El último capítulo está dedicado al iconoclasmo. Numerosos mosaicos de iglesias muestran destrucción de imágenes, pero no es fácil establecer quién las destruyó, cuándo y por qué. El hecho de que la destrucción que tuvo lugar en Palestina sea diferente de la que tuvo lugar en el Imperio bizantino, ya que se destruyeron imágenes de gente ordinaria y de animales, y no sólo iconos, se-

¹ Se puede consultar al respecto el artículo de E. Lapiedra, «Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en Oriente», *Al-Qanṭara* XV (1994), 453-62, dentro de la sección monográfica dedicada a «Cristianos de al-Andalus y mozárabes».

ñala que esa destrucción no fue inspirada por las prácticas de los cristianos en el imperio bizantino, correspondiendo más a la forma musulmana de oposición a las imágenes. Los que destruyeron los mosaicos habrían sido los propios cristianos; la época fue el período omeya tardío y el período 'abbāsī temprano; la razón, la objeción musulmana a las imágenes, es decir, los cristianos habrían destruido las imágenes ya fuera obedeciendo órdenes de oficiales musulmanes ya fuera preocupados porque los musulmanes y judíos les acusaban de veneración idólatra de iconos (cap. IX).

La conclusión (pp. 220-4) recoge de forma concisa y clara las conclusiones parciales presentadas en los capítulos previos. Sigue el apéndice, una completa bibliografía y los mapas y láminas.

En su introducción, el autor indica que ha sido muy precavido a la hora de asumir que la evidencia existente para otras regiones geográficas pueda ser relevante para el caso de Palestina, de manera que muy rara vez hace referencia a desarrollos paralelos en otras zonas como Egipto. Esa precaución es necesaria. Pero estudios como el suyo vienen a sumarse a otros: por citar tan sólo algunos, muy diferentes entre sí, tenemos el de M. Morony sobre Iraq (*Iraq after the Muslim conquest*, Princeton, 1984), el de R. Bulliet para Irán (v. ahora *Islam. The view from the edge*, Nueva York, 1994) y el de P. Chalmeta para al-Andalus (*Invasión e islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, 1994). Ello quiere decir que ya no está tan lejos el día en que se podrá hacer una síntesis de los resultados alcanzados para las distintas regiones y entonces aprenderemos sin duda algo más sobre los procesos de islamización y arabización que tuvieron lugar y sobre el por qué de las diferentes consecuencias que esos procesos tuvieron para las distintas comunidades religiosas.

MARIBEL FIERRO

VALLEJO TRIANO, A. (Coord.), *Madīnat al-Zahrā'. El Salón Rico de 'Abd al-Rahmān III*. Córdoba: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1995, 197 pp.

Resultan todavía escasos los estudios sobre la que fuera ciudad áulica del califato omeya andalusí, *Madīnat al-Zahrā'*, cuyo indudable interés artístico e histórico no se vio acompañado, durante mucho tiempo, por un interés proporcional tanto en el campo científico como en la atención popular. Afortunadamente la situación ha cambiado de modo notable en relación sin duda con el cambio que en las últimas décadas han experimentado los estudios de arqueología medieval.

El libro que comentamos es sin duda una buena muestra de ello y aunque en parte recopila trabajos ya publicados o síntesis de otros más extensos en vías de serlo, constituye un esfuerzo de divulgación de algunas de las últimas investigaciones científicas realizadas en torno a este notable conjunto arqueológico. Publicado con motivo de la exposición celebrada en Córdoba en abril

de 1995, viene a unirse a la práctica de convertir los «catálogos» de exposiciones en auténticos estudios o monografías colectivas aprovechando las disponibilidades de financiación que con estos eventos se presentan y que tan difíciles resultan en la actividad científica cotidiana.

Un escueto prólogo del coordinador de la obra, Antonio Vallejo, Director del Conjunto Arqueológico de Madīnat al-Zahrā', centra el interés del estudio del que fuera gran salón de recepciones del alcázar califal, sin duda la construcción más emblemática e ilustrativa de toda la ciudad palatina, auténtico emblema del poder califal. Al salón, cuya atribución a 'Abd al-Raḥmān III no presenta ninguna duda gracias a la epigrafía, se le ha venido llamando Salón Rico por la fastuosidad de su decoración, aun cuando la interpretación de las crónicas nos permitan identificarlo con el denominado en ellas Salón Oriental.

El primer estudio del volumen corresponde también a A. Vallejo y lleva por título «El Salón de 'Abd al-Raḥmān: problemática de una restauración». Es quizás por razones de personal inclinación, uno de los que encierra mayor interés por aportar información, hasta ahora en gran parte desconocida, sobre el proceso de descubrimiento, estudio y restauración de este singularísimo monumento. Hay que advertir que gran parte de las críticas, muchas veces negativas, que ha merecido la restauración del salón se han debido al desconocimiento de su especial problemática y mucho más, al del método y criterios seguidos en su restauración, que aunque hoy pudieran ser superados, fueron en general más que correctos en la situación y entorno de la época en que se realizaron. Junto a la reconstrucción del proceso de excavación, investigación y anastylosis realizados por Félix Hernández, se aporta una interesantísima documentación gráfica con fotografías del estado en distintas fases de los trabajos y planos, croquis y esquemas que ilustran el lento y paciente proceso que F. Hernández desarrolló durante una parte impórtante de su vida para desentrañar el impresionante rompecabezas que supone la recomposición de la decoración del salón, y a través de ella, de la totalidad de la realidad arquitectónica del edificio. Algunos de estos dibujos denotan fases de conocimiento e hipótesis iniciales, otros tienen una clara intención de llamar la atención sobre la riqueza e interés del monumento, pero sin llegar a los excesos imaginativos de algunos dibujos de Velázquez Bosco, otros son meros croquis y esquemas de trabajo o planos de obra. Pero en su conjunto expresan la labor desarrollada por F. Hernández a quien sin duda hay que atribuir el éxito de esta restauración. No falta en el estudio la parte crítica en aspectos que, como el de los materiales y sistemas constructivos utilizados, en parte debidos a la precariedad presupuestaria con que se actuó, pueden en el futuro ser causa de problemas de conservación. Por otro lado, la restauración está aún inconclusa y en todo caso abierta a crítica y revisión en aspectos concretos. En resumen, este trabajo resulta no sólo de interés para el conocimiento del Salón Rico, sino también de una etapa importante de la restauración monumental en España.

Los cuatro trabajos siguientes: «Elementos de la decoración vegetal del salón rico de Madīnat al-Zahrā': Los tableros parietales», de Chistian Ewert; «La decoración Geométrica del Salón Rico de Madīnat al-Zahrā'», de Natascha Kubisch; «Los capitales del Salón Rico: un aspecto del discurso arquitectónico califal», de Patrice Cressier, y «La epigrafía del Salón de 'Abd al-Raḥmān III»,

de M.^a Antonia Martínez Núñez, aportan estudios sobre diversas facetas del aparato ornamental del edificio, que fue sin duda uno de sus aspectos preeminentes y a través del cual se expresó de un modo más explícito la función básica del edificio: servir de marco y ser expresión material del poder califal. El trabajo de C. Ewert, síntesis parcial de uno más extenso que anuncia sobre la decoración parietal del salón y del que ya presentó otro avance en las I Jornadas de Madīnat al-Zahrā', analiza, con su peculiar sistematización, el riquísimo repertorio de formas florales que los autores de las placas decorativas parietales desarrollaron al servicio de una concepción estética que, bajo el influjo de nuevas influencias orientales, creará el lenguaje decorativo del que se nutre el arte islámico occidental de épocas posteriores.

La igualmente rica decoración geométrica, que aparece bien en formas puramente lineales o en forma de elementos vegetales sometidos a la rigidez de la composición geométrica, es analizada tanto en sus formas y combinaciones como en sus paralelos por N. Kubisch, resaltando también la fuerte influencia oriental tanto de motivos que aparecen en edificios de época omeya como 'ab-bāsi.

Los capiteles y columnas constituyen piezas fundamentales en la composición y organización del salón. El análisis de P. Cressier pone en evidencia tanto la continuidad que este conjunto representa con respecto a la producción anterior desde época emiral como una mayor filiación a la tradición estética occidental pese a evidentes influencias de Oriente. Seguramente estos elementos, a diferencia de la decoración parietal mucho más autónoma por la ausencia de funciones tectónicas, están más vinculados a la propia arquitectura y a las tradiciones que representa.

El estudio epigráfico de M. A. Martínez viene a completar y poner al día los trabajos que sobre el tema desarrollara Manuel Ocaña. La epigrafía constituye sin duda uno de los instrumentos más privilegiados de manifestación del poder califal y además nos da información preciosa no sólo en lo referente a la concepción del poder a través de los modos protocolarios de citar al soberano, sino respecto a personajes que aparecen citados como partícipes de la obra, hecho ya de por sí bastante raro en el mundo islámico.

Los dos estudios finales de Miquel Barceló, «El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder» y de Manuel Ación, «Materiales e hipótesis para una interpretación del Salón de 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir» están dedicados a analizar las funciones de este singular edificio y a intentar una interpretación del significado de muchos de sus elementos. El trabajo de M. Barceló fue ya publicado anteriormente pero resulta muy ilustrativo al analizar el protocolo y la forma de desarrollarse las ceremonias que tenían lugar en el salón a la luz de los textos, sobre todo de al-Rāzī. Resultan muy ilustrativos los esquemas con que se explica la ubicación de los distintos personajes y de los cuerpos de funcionarios que participaban en aquellas grandes recepciones. Es sin duda la mejor reconstrucción que puede hacerse del edificio, la que integra la restauración arquitectónica con la remembranza de los actos que allí se desarrollaban. Por último, Ación sintetiza en su trabajo las aportaciones e interpretaciones realizadas hasta ahora sobre la rica decoración floral del salón, aportando tres posibles interpretaciones: como representación del

paraíso, como definidor de la ubicación de personajes en función del protocolo de acuerdo con un simbolismo de los elementos florales o un sentido astrológico; en cualquier caso, teorías de difícil confirmación.

Si algo cabe echar en falta en este volumen dedicado a tan singular monumento arquitectónico es precisamente un estudio arquitectónico del mismo. Los elementos ornamentales constituyen complementos básicos en la definición de los espacios que son en sí la realidad última que constituye el propio edificio, espacios que, con la carga simbólica que le transfiere esta decoración y su propia disposición, sirvieron de marco al ceremonial que en él se desarrollaba. La arquitectura, el espacio y las formas que lo delimitan y conforman, es la gran protagonista de esa máquina de propaganda del poder califal, desarrollada a través de las sensaciones que experimenta quien entra en ese singular salón. Es cierto que esta arquitectura tiene muchos aspectos de hipótesis, pero la anastylosis de la decoración nos ha permitido llegar a una aproximación suficientemente precisa de su espacio. La experimentación que hoy podemos tener de este espacio es sin duda muy similar a la que pudo tener un embajador que se presentara ante el califa en el siglo x.

Pero lo que hoy sabemos de la génesis de estas formas espaciales, de su disposición y articulación, es a todas luces insuficiente. *Madīnat al-Zahrā'* fue sin duda un gran laboratorio de arquitectura. El gusto, o a veces el capricho de los califas que en brevísimo plazo de tiempo no sólo construyeron una ciudad con su alcázar sino que lo sometieron a numerosas e importantes reformas y transformaciones, fue sin duda un acicate para la invención de formas y espacios. Pero muchas de éstas, cuya originalidad es manifiesta y otras que por lo que hoy sabemos debieron de morir en la propia ciudad áulica sin continuidad posterior, tuvieron sin duda fuentes de inspiración que no resultan tan claras como en lo decorativo. La arquitectura del salón rico, como la del cercano salón de la *Dār al-Ŷund*, no tuvieron, en su concepción global, continuidad alguna en épocas posteriores. Pero su origen resulta igualmente problemático y posiblemente más difícil de buscar en Oriente que en la tradición de la arquitectura romana occidental. También el encuadre del salón dentro de la organización general del alcázar merece un análisis detenido, pues la forma de articularse con otros elementos del conjunto sí parece constituir un precedente en la arquitectura residencial andalusí.

Todos estos aspectos merecen un estudio en profundidad que nos permita ir desvelando la riqueza artística y el legado histórico de la ciudad fundada por 'Abd al-Raḥmān III y a cuyo conocimiento este volumen viene a aportar una valiosa contribución.

ANTONIO ALMAGRO

WAINES, D., *An Introduction to Islam*. Cambridge University Press. Cambridge, 1995, 332 pp.

En un mundo actual en el que el interés por el Islam resulta creciente, aunque ello no se deba siempre a las razones más adecuadas, un libro como el de

David Waines es un regalo para aquéllos que —como el autor de esta reseña— no son especialistas en la materia. Tras la introducción, el volumen aparece estructurado en tres partes bien definidas que revisan adecuadamente los temas de la fe y la práctica religiosa a lo largo de la Historia y estudian, con mayor detalle, la problemática del Islam en el mundo moderno: *Foundations* (el Dios único, el Profeta y el Corán), *Islamic Teaching and Practice* (el Derecho, sus fuentes, las escuelas y los métodos jurídicos, el ritual religioso, el Islam y la vida social y política; Teología y escuelas teológicas; sufismo; *šī'a*), e *Islam in the Modern World* (los límites del mundo islámico tal como aparecen definidos en el siglo xiv por Ibn Baṭṭūṭa; los imperios otomano, mongol y ṣafawī como inmediatos predecesores del mundo islámico moderno; la mezquita como centro de la vida musulmana; los movimientos reformistas en el seno del Islam a partir del siglo xviii; la influencia europea; los fundamentalismos; los problemas de la emigración y la presencia del Islam en el Occidente «cristiano»). Un capítulo final (*Excursus on Islamic Origins*) revisa brillantemente la bibliografía reciente (posterior a 1970 pero ¡sólo en inglés!) sobre los orígenes del Islam, lo que constituye un complemento adecuado de la bibliografía comentada, capítulo por capítulo, que aparece en las páginas 304-314. A esto se añade un glosario de voces árabes utilizadas en el libro (pp. 280-289) y un índice alfabético más que adecuado.

En conjunto, el libro constituye una excelente introducción al Islam concebido como fenómeno religioso y como civilización. Contiene todos los materiales imprescindibles que un estudioso del mundo árabe debiera conocer y, desde este punto de vista, constituye un excelente manual introductorio cuyo uso es recomendable en las universidades españolas, en cuyos departamentos de «Estudios Arabes e Islámicos» los conocimientos que este libro contiene se encuentran, con frecuencia, al margen de las asignaturas de cualquier plan de estudios. Hay que lamentar, no obstante, ciertos criterios editoriales que, sin duda, no son achacables al autor: la supresión de puntos diacríticos (cf. p. 3) y la ubicación de las notas al final del volumen (pp. 290-303) resultan difíciles de justificar, actualmente, en un mundo en el que las técnicas de impresión utilizan ordenadores y máquinas de fotocomposición que resuelven ambos problemas sin que ello implique un aumento sustancial de los costos. A esto hay que añadir que no es fácil limitar la bibliografía a la existente en lengua inglesa (cf. pp. 3 y 265): D. Waines es consciente del problema y parece sentirse feliz cada vez que puede citar un trabajo de un erudito no anglófono porque existe una traducción al inglés (cf. por ejemplo, pp. 308 y 310). En cualquier caso son defectos menores muy fáciles de subsanar en el caso de publicarse —como cabe esperar— una traducción castellana del volumen.

D. Waines es un erudito canadiense, afincado en la Universidad de Lancaster en Gran Bretaña, que acude con frecuencia a Madrid. Es un buen conocedor del pasado histórico de al-Andalus y esto se refleja en múltiples pasajes de su libro en los que aparecen, muchas veces, preocupaciones de sectores bien conocidos del arabismo español (cf., por ejemplo, en la p. 36 el hincapié en la importancia del *ʿālim* o la referencia, en la p. 40, a la batallona cuestión de si llegó, o no, a al-Andalus alguno de los *ṣahāba* o de los *tābiʿūn*). La actitud del autor le mueve, a veces, a omitir aspectos desagradables de la historia: así,

al ocuparse (pp. 18-21) de la estancia del Profeta en Medina, rehúye el tema de sus relaciones con los judíos. Esto no implica, en modo alguno, que el autor omita el tratamiento del problema palestino que es objeto de un desarrollo sucinto (pp. 236-237) pero adecuado. El interés del autor se centra en ciertos problemas clave del Islam de todos los tiempos como el de la adaptación de la *šarī'a* a una sociedad cambiante (cf. pp. 88, 100), su compatibilidad con la ley promulgada por la autoridad civil (*qānūn*, cf. p. 188), su coexistencia con el derecho tanto latino como anglosajón (cf. p. 227), la actitud de los reformistas (Muḥammad 'Abduh) que consideran que el *fiqh* puede ser revisado para adaptarlo a condiciones sociales concretas (pp. 232-233), y el énfasis que tanto reformistas como fundamentalistas ponen en el *iṣṭihād* que, para los segundos, es el único instrumento que permitirá aplicar la *šarī'a* a todos los problemas de la vida moderna (pp. 239 y ss.).

En conjunto, la actitud de Waines es totalmente *simpática* (en el sentido etimológico del término) con el mundo islámico y tiende, siempre, a mostrar que el Islam no es, en modo alguno, incompatible con la vida moderna: véase, por ejemplo, su manera de tratar temas espinosos como el de la poligamia y el de la posibilidad de que la esposa pueda, legalmente, iniciar un divorcio si tal derecho se ha especificado en el contrato matrimonial (pp. 93-96). Ciertos temas como el de la fe sin obras, el libre albedrío y las relaciones entre la razón y la fe son tratados por Waines con un cierto detalle (cf. pp. 105 y ss.) y harán meditar a más de un lector en torno a una problemática que, por ser profundamente humana, es común al Islam y, por ejemplo, a la teología y al teatro españoles del Barroco. El libro, por otra parte, alude con frecuencia a temas de actualidad y son numerosos los guiños del autor que nos explica, por ejemplo, el porqué de la presencia de una población musulmana en Bosnia (pp. 177, 263-264) o se dedica a exponer, con un cierto detalle, los orígenes de los diversos «fundamentalismos» (pp. 239 y ss.), los del estado iraní actual (pp. 247-253), el caso Salman Rushdie (pp. 259-261) y el movimiento de «La Nación del Islam» en Estados Unidos (pp. 261-264). De todo ello se desprende que el volumen, pese a su reducido tamaño, contiene una enorme cantidad de información, presentada de forma atractiva y agradable, y que resultará del mayor interés no sólo para el estudiante interesado por los estudios árabes sino, de manera general, para el lector culto de hoy.

JULIO SAMSÓ

WASSERSTEIN, D. J., *The Califate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*. Oxford, Clarendon Press, 1993. 280 pp.

La primera cuestión que el lector se plantea tras haber leído la obra de David Wasserstein es cuál era la intención del autor al escribir este libro y lo cierto es que no parece fácil responder a esa pregunta. En principio el objetivo, según leemos en la primera fase de su Introducción (y en el subtítulo de la obra) es el estudio de una institución política, el califato en la España Islámica, al-

Andalus (p. 1), pero no es preciso avanzar mucho en la lectura de esas páginas para comprender que, en todo caso, se trata del estudio de algún aspecto del califato de al-Andalus y no de la institución en su integridad. Lo malo es que tampoco queda al final muy claro qué aspecto es el que se pretende estudiar, en buena parte porque los siete capítulos en los que se divide el trabajo no parecen responder a ninguna línea argumental clara, de modo que, junto a una rápida y superficial ojeada sobre el califato en al-Andalus desde su instauración hasta el año 422/1031 (cap. 1), período que el autor asombrosamente denomina «the prehistory and the early history of the Iberian caliphal institution» (p. 3), hallamos apartados como el consagrado a los Ḥammūdiēs (cap. 3), donde con extrema minuciosidad intenta poner un poco de orden en el complicado cuadro genealógico de esta familia y en su confusa cronología, o el capítulo 2, que a pesar de su título, «Cordoba after 422/1031», está dedicado íntegramente a intentar la identificación, tal vez con demasiado detenimiento, de un personaje que aparece en varias monedas de la época, Ibn Ḥumān. En este capítulo, aparentemente de simple erudición, encontramos sin embargo las dos claves que dan un cierto sentido al conjunto de la obra: por un lado, el recurso a una fuente no literaria, la numismática; por otro, la primera aparición de la idea que, al final, se revelará como la que orienta todo el trabajo: el califato no fue abolido en el año 422/1031.

Refiriéndose al caso de los ḥammūdiēs, el autor señala que las informaciones de las que disponemos se pueden agrupar en dos grandes apartados: las de tipo numismático y las literarias, señalando que «the first of these is the more reliable, as being contemporary with the events and processes it records, and less open to the corruptions suffered by the literary material» (p. 52), insistiendo en una idea ya expresada en la Introducción (p. 5): «Like the coins of the ancient Rome, these are invaluable documents of historical research: they tell us much that the literary sources cannot tell us, in ways that are far less susceptible to corruption and contamination». Una vez más nos hallamos ante la vieja cuestión: las fuentes materiales frente a las escritas, absolutamente fiables y seguras las primeras, siempre bajo sospecha estas últimas. En teoría esta opinión es totalmente aceptable: una moneda, un edificio, una pieza de cerámica no pueden engañar, mientras que es indudable que la ideología o los intereses personales de un cronista influyen siempre en su obra; sin embargo no todo está tan claro como se pretende, pues no toda la documentación material es tan aséptica como algunos quieren creer: objetos de uso personal y cotidiano como una vasija de barro o un instrumento de labranza no han sido creados con otra finalidad que la de ser utilizados por su propietario; no ocurre lo mismo con una moneda o un edificio, que, más allá de su utilidad práctica, son también vehículo de propaganda o, cuando menos, poseen una función comunicativa, tanto implícita (existe una autoridad que acuña moneda y que levanta majestuosos palacios), como explícita (por ejemplo, al especificar el nombre del soberano o funcionario responsable). A partir de ahí, sería ilusorio rechazar la posibilidad de que esa información, que, recordémoslo, proviene directamente del poder establecido, esté manipulada por intereses de muy diverso tipo y, por tanto, los datos que nos suministra deberían ser acogidos con, al menos, el mismo espíritu crítico que se manifiesta ante una fuente literaria.

Pero los problemas de la documentación material no se reducen a estos casos de intencionalidad comunicativa, en los que las interferencias, cuando las hay, provienen del emisor de la información, al igual que ocurre con los textos literarios (en última instancia, habría que hablar de documentación escrita, independientemente del soporte —papel, metal, piedra—); incluso cuando nos enfrentamos a evidencias de tipo material en las que no cabe sospechar de manipulación por parte de su creador, el proceso de interpretación de los datos no está libre de posibles interferencias, en esta ocasión por parte del receptor de la información, es decir, del investigador contemporáneo que no sólo interviene en la interpretación de los datos de que dispone, algo que evidentemente ocurre en todas las ramas del saber, sino que también se ve obligado a utilizar su criterio para «leer» la documentación que maneja en base a unas técnicas y conocimientos que siempre podrán estar sujetos a discusión y revisión. En ese punto es donde aparece lo que podíamos denominar «el factor humano».

En el caso concreto que nos ocupa, la preferencia que Wasserstein expresa por la documentación numismática se ve luego matizada a lo largo de su trabajo por la ineludible necesidad de recurrir a las fuentes literarias como único medio de contrastar los datos que extrae de las monedas que analiza. El caso más claro y elocuente es el de una serie de monedas, fechadas entre el 422/1031 y el 428/1036-37, que llevan el nombre de Hišām II; Wasserstein (p. 38) no se deja llevar por la fiabilidad de la documentación numismática y acepta que, en estas fechas, Hišām II no sólo no era califa sino que llevaba ya muchos años muerto (por cierto, al referirse a la más antigua de estas piezas matiza «if the coin is genuine [...], and on the assumption that the reading is correct»). Dejamos al lector que deduzca en qué tipo de documentación se basa Wasserstein para corregir esa información proporcionada por la numismática.

Conviene, por tanto, que valoremos las cosas en su justa dimensión. Las evidencias materiales son una fuente de conocimiento valiosísima e insustituible, pero ni son siempre tan fidedignas como para verse libres de corrupciones y contaminaciones ni podrán desplazar a las fuentes literarias como base principal sobre la que construimos nuestro conocimiento del pasado. Los textos pueden y deben ser completados, corregidos e interpretados con la ayuda de las informaciones suministradas por la arqueología, la numismática, etc., pero no es aceptable la postura de los que pretenden incluir a al-Andalus dentro del campo de trabajo de la Prehistoria.

En su análisis del califato en al-Andalus Wasserstein prescinde totalmente de los aspectos religiosos y jurídicos de la institución y se centra en los políticos, postura que, en principio, puede ser perfectamente legítima, aunque no hubiera estado de más que se detuviera un poco en explicar cómo y con qué criterio separa lo político de lo que no lo es. Desde esa perspectiva, el análisis que realiza del califato como institución política presenta notables lagunas, la más importante de las cuales —y de la que derivan todas las demás— es la nula atención que presta al período de efectiva vigencia del califato, hasta el momento en que es derrocado el último califa de Córdoba, Hišām III al-Mu'tadd, período que, como antes veíamos, el autor define como «the prehistory and the early history of the Iberian caliphal institution»; esto implica que no encuentre-

mos el menor intento de caracterización del califato andalusí, ni en relación con el 'abbāsī o el fāṭimī, ni, ya que se lo estudia desde el punto de vista estrictamente político, con la más alta instancia de gobierno de al-Andalus en época anterior a la proclamación del califato; dicho con otras palabras, ¿en qué se distingue la actuación y el grado de poder de 'Abd al-Raḥmān III como soberano de al-Andalus antes y después del 316/929?, ¿qué cambios produjo la adopción del título califal en la organización y funcionamiento del estado omeya?, en resumen, como institución política, ¿fue el califato una nueva entidad o únicamente un más lujoso ropaje para una estructura de poder continuadora de lo que existía con anterioridad? Todas estas cuestiones son importantes por sí mismas, pero también lo son para el desarrollo de la tesis de Wasserstein, por lo que no hubiera estado de más reflexionar un poco sobre ellas.

En efecto, Wasserstein lo que pretende es demostrar que el califato, como institución política, no desapareció tras su supuesta abolición en el 422/1031; hasta esa fecha es obvio que el califato existe, y, para la cuestión que nos interesa ahora, podríamos pasarnos sin una reflexión sobre su verdadera esencia, pero a partir del derrocamiento de Hišām III desaparece la figura del califa y sólo subsiste, en caso de que aceptáramos la tesis de Wasserstein, una institución califal vacía de todo contenido práctico, institución que, justamente por su inexistencia efectiva, merecería una clara caracterización teórica para que pudiéramos saber a ciencia cierta en qué consistía ese califato sin califa que nos propone Wasserstein. Porque si, como él mismo sostiene, el califato omeya de al-Andalus «never had any genuinely religious content or base» (p. 154), al desaparecer el poder político que constituía su auténtica esencia, ¿qué queda?

Lo cierto es que la lectura de la obra de Wasserstein no sólo no nos convence de que su respuesta a la cuestión planteada sea la correcta, sino que nos llega a hacer pensar que el enfoque dado a la cuestión no es acertado y que el tipo de documentación empleada no es la apropiada. Una más amplia utilización de las fuentes literarias habría enriquecido mucho su trabajo y, probablemente, hubiera hecho que el planteamiento, el desarrollo y las conclusiones fueran muy diferentes.

A pesar de todo lo dicho, si bien es cierto que la obra en su conjunto no nos parece que responda a lo que su título podría hacer suponer, no nos hallamos en modo alguno ante un trabajo sin valor. Por el contrario, si lo consideramos como una recopilación de artículos sobre algunos aspectos del califato omeya en al-Andalus, el juicio que nos merece es muy satisfactorio pues la mayoría de ellos son trabajos serios y bien documentados que tocan cuestiones de interés. En nuestra opinión todos esos capítulos son valiosos por sí mismos y no era necesario buscarles un hilo argumental que, al final, resulta ser bastante artificioso y tiene todo el aspecto de haber sido producto de «razones editoriales». Dejando eso de lado, lo que nos queda es una serie de artículos que demuestran que David Wasserstein es uno de los investigadores que más atención ha dedicado al siglo XI en al-Andalus.

LUIS MOLINA