

AL-QAṬARA
 XL 2, julio-diciembre 2019
 pp. 477-500
 ISSN 0211-3589

RESEÑAS

ADANG, Camilla y SCHMIDTKE, Sabine. *Muslim Perceptions and Receptions of the Bible: Texts and Studies*, Resources in Arabic and Islamic Studies, 11, Atlanta. GE: Loockwood Press, 2019, xii + 482 pp.

En los últimos años, los estudios bíblicos están experimentando un nuevo auge en medios académicos, como lo demuestra el interesante número de ediciones publicadas, así como los estudios que están permitiendo amentar nuestros conocimientos en un ámbito que aún requiere de más ediciones e investigación sistemática.

Los estudios sobre el uso que los musulmanes hicieron de las Sagradas Escrituras han ocupado parte de la labor investigadora de C. Adang y S. Schmidtke que, gracias a los editores de la colección “Resources in Arabic and Islamic Studies” ha permitido reunir en un único volumen un importante número de artículos. En concreto, el presente volumen cuenta con un total de veintiún trabajos elaborados por las profesoras Adang y Schmidtke. En ellos, sus autoras se centran en la importancia que tuvieron los textos bíblicos para los intelectuales musulmanes –shiíes y sunníes– y el uso que de ellos hicieron. La recepción de estos textos y algunos de los derivados del estudio y comentario de los mismos, vinieron a formar parte de nuevos géneros narrativos como las *isrā’iliyyāt*, los *mağālis* o “sesiones”, con perfil polemista (*radd*) o de corte narrativo (*qiṣaṣ al-anbiyā’*), todos ellos descritos y estudiados en las diferentes contribuciones que componen el presente volumen. Aunque los trabajos incluidos en esta obra ya habían sido publicados por las autoras con anterioridad, ambas han llevado a cabo una reelaboración de esos trabajos, algunos de los cuales son ediciones críticas, mientras que otros son estudios de aspectos temáticos concretos.

Muslim Perceptions and Receptions of the Bible: Texts and Studies, título que porta el volumen, consta de dos prefacios, un primero de los editores de la colección (pp. vii-viii) en el que presentan la trayectoria de las autoras y la relevancia de los trabajos incluidos en esta obra, al que sigue un segundo, este de las autoras (pp. ix-xii), en el que presentan las contribuciones seleccionadas. El volumen cuenta, además, con una completa bibliografía final (pp. 417-453), a la que siguen los índices de nombres propios, obras, lugares, manuscritos y pasajes bíblicos y coránicos (pp. 455-482).

El volumen está organizado en cuatro grandes bloques temáticos. El primero de ellos, “Surveys” (pp. 1-47) comienza con dos trabajos de C. Adang titulados “Torah” (pp. 1-13) y “Medieval Muslims Polemics against the Jewish Scriptures” (pp. 15-38). El bloque finaliza con un trabajo conjunto de Adang y Schmidtke que han titulado “Muslim-Jewish Polemics” (pp. 39-47). Se trata de un bloque genérico que sirve de introducción al resto de la obra, centrándose principalmente en la polémica contra los judíos que surgió en el seno del islam.

El segundo bloque “The Sunnī Tradition” (pp. 49-182) es el más extenso de los cuatro, incluyendo un total de siete trabajos, tres de Camilla Adang y cuatro de Sabine Schmidtke. El bloque se abre con el trabajo de esta última “The Muslim Reception of Biblical Materials: Ibn Qūṭayba and His *A’lām al-Nubuwwa*” (pp. 49-72). El segundo y tercero son de Adang, titulados “Some Hitherto Neglected Biblical Material in the Work of Ibn Ḥazm” (pp. 73-82) y “A Jewish Reply to Ibn Ḥazm: Solomon b. Adret’s Polemic against Islam” (pp. 83-112), respectivamente. La cuarta contribución se ha titulado “Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī and His Transmission of Biblical Materials from *Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla* by Ibn Rabban al-Ṭabarī: The Evidence from Faḥr al-Dīn al-Rāzī’s *Mafātīḥ al-Ġayb*” (pp. 113-128) y tiene a Schmidtke como autora al igual que los dos trabajos siguientes, “Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī on the Torah and Its Abrogation” (pp. 129-143) y “The Muslim Reception of the Bible: Al-Māwardī and His *Kitāb A’lām al-Nubuwwa*” (pp. 145-165). Este bloque se cierra con “A Fourth/Tenth Century Tunisian *Muḥfi* on the Sanctity of the Torah of Moses” (pp. 167-182) de Adang. Este Segundo bloque, analiza el uso que algunos intelectuales sunníes hicieron de las Sagradas Escrituras a través de la recepción textual que hicieron de ellas los musulmanes.

El tercer bloque “The Šī‘ī Tradition” (pp. 183-325) se compone de seis trabajos de los cuales dos pertenecen a C. Adang, tres a S. Schmidtke y uno que ha sido elaborado conjuntamente por las autoras. El primero de ellos se titula “The Chronology of the israelites according to Ḥamza al-Iṣfahānī” (pp. 183-201) y pertenece a C. Adang al igual que el segundo, “A Rare Case of Biblical ‘Testimonies’ to the Prophet Muḥammad in Mu‘tazilī Literature: Quotations from Ibn Rabban al-Ṭabarī’s *Kitāb al-Dīn wa-l-Dawla* in Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī’s *Ġurar al-Adilla*, as Preserved in a Work by al-Ḥimmaṣī al-Rāzī” (pp. 203-227). La tercera contribución es un trabajo conjunto titulado “Mu‘tazilī Discussions of the Abrogation of the Torah: Ibn Ḥallād (Fourth/Tenth Century) and His Commentators” (pp. 229-248). Los tres trabajos siguientes son “Biblical Predictions of the Prophet Muḥammad among the Zaydīs of Iran (pp. 249-279), “Biblical Predictions of the Prophet Muḥammad among the Zaydīs of Yemen (Sixth/Twelfth and Seventh/Thirteenth Centuries) (pp. 281-295) y “An Arabic Translation of the Pentateuch in the Library of the Twelver Šī‘ī Scholar Raḍī al-Dīn ‘Alī b. Mūsā Ibn Ṭawūs (d. 664/1266)” (pp. 297-325), por su lado, son obra de S. Schmidtke. Se trata de un bloque

en el que las aportaciones de Schmidtke y Adang describen y analizan la polémica entre judíos y musulmanes y las controversias textuales entre los textos bíblicos y el Corán, así como las citas bíblicas en obras de autores shiíes.

El cuarto y último bloque de este volumen “The Ottoman World” (pp. 327-416) cuenta con dos contribuciones de S. Schmidtke, dos de C. Adang y una conjunta. El primero, “The *Rightly Guiding Epistle (al-Risāla al-Hādiya)* by ‘Abd al-Salām al-Muhtadī al-Muḥammadī: A Critical Edition” (pp. 327-354) es obra de Schmidtke. El segundo, de C. Adang, se ha titulado “Guided to Islam by the Torah: The *Risāla al-Hādiya* by ‘Abd al-Salām al-Muhtadī al-Muḥammadī” (pp. 355-370). El trabajo conjunto, elaborado por las autoras, es el tercero de este bloque y se ha titulado “Aḥmad b. Muṣṭafā Ṭāṣkubrīzāde’s (d. 968/1561) Polemical Tract against Judaism” (pp. 371-395). Las dos últimas contribuciones, de Adang y Schmidtke respectivamente, son “A Polemic against Judaism by a Covert to Islam from the Ottoman Period: *Risālat ilzām al-yahūd fīmā za’amū fī l-Tawrāt min qibal ‘ilm al-kalām*” (pp. 397-409) y “Epistle Forcing the Jews [to Admit Their Error] with Regard to What They Contend about the Torah, by Dialectical Reasoning (*Risālat ilzām al-yahūd fīmā za’amū fī l-Tawrāt min qibal ‘ilm al-kalām*) by Salām ‘Abd al-‘Allām: A Critical Edition” (pp. 411-416). Este cuarto bloque lo componen trabajos centrados principalmente en las epístolas que vieron la luz en el periodo otomano en las que el interés de sus autores era polemizar sobre la conversión al islam, así como al judaísmo y cristianismo.

Este trabajo antológico de selección y actualización de publicaciones previas elaborado por las autoras ofrece un volumen de indudable interés para todos los interesados en el uso que los autores musulmanes hicieron de los textos bíblicos.

Lourdes BONHOME PULIDO
Universidad de Córdoba

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali y DYE, Guillaume (dirs.), *Le Coran des historiens*, París, Éditions du Cerf, 2019, 3 vols. 3408 pp.

El ámbito de los SLAEI (*Studies in Late Antiquity and Early Islam*) se perfila cada vez más como campo de estudio acotado, precisamente, por una necesaria propedéutica eliminadora de cotos. Necesariamente transversales en lo cronológico, geográfico, lingüístico y religioso, estos SLAEI han recibido una atención inusual desde hace unos cuarenta años (no necesariamente en España) y prometen revolucionar no solo el campo de la Islamología, sino la disciplina parcialmente colateral de las Ciencias de las Religiones, así como la propia idea que podamos tener, hoy día sobre el islam, si hemos de hacer caso a Jonathan A. C. Brown y su *Rethinking Tradition in Modern Islamic*

Thought: que la mayor parte del imaginario sobre lo islámico contemporáneo (especialmente desde dentro; desde lo musulmán) depende en gran medida de la idea que se tiene sobre los orígenes de la cosa. Mal que nos pese, son los tiempos de la tradición como las lentes a través de las cuales se percibe la modernidad y no a la contra, como el progreso parecía prever.

Por lo general, los estudios coránicos se han atenido a un estado de la cuestión determinado desde lo musulmán. En una atípica fusión con el objeto de estudio solo explicable desde los parámetros de la excepcionalidad orientalista, los acercamientos al mundo coránico saltaron desde lo polemológico entre el Medioevo y la Ilustración (desde Roberto de Kent a Vico) hasta lo simbiótico novecentista, colonial, sin pasar por racionalismo o crítica intelectual alguna. En la actualidad, incorporándose aquí, esta vez sí, España, repunta de nuevo lo polemológico neo-medieval, que, como diría Amos Oz, nadie esperaba que después del siglo XX viniese de nuevo el XIII. Así las cosas, la clave del estancamiento o regresión de los estudios coránicos mayoritarios reside muy probablemente en cuanto se entiende en el gremio por el paradigma Nöldeke, por el sabio alemán (m. 1930) que decidió poner el carro delante de los bueyes para tomar nota de cuanto la ortodoxia musulmana mayoritaria (sunní) establecía canónicamente en dos aspectos esenciales de los estudios coránicos: que el Libro es un todo originario, completo y acabado desde antes de la muerte del profeta Mahoma (632) y que la cronología de su contenido deslavazado se establece según las fases biográficas de tal profeta; sus idas y venidas de La Meca a Medina según establece la ortodoxia musulmana sin contraste historiográfico alguno. Así, la distribución entre azoras mequíes y medinies responderían a un biopic profético aprendido en la *madrassa*; el mismo lugar del que emanaría la historia fontanal de un texto, desde sus continentes perdidos (papeles de Ḥafṣa) hasta la edición actual del texto (1923), pasando por el arquetipo basal, el esquivo texto conocido por “Vulgata Uzmani” (Déroche), por el nombre del considerado como “tercer califa”. En realidad, esta vulgata de Uzmán, con respecto al texto coránico, funciona de un modo tan científico (o no, qué duda cabe) como la fuente Q de los estudios neo-testamentarios; en tanto que hipótesis de andamiaje previo por cuanto tiene de alegórica referencia, en el sentido de todo un sistema autopoiético de interpretaciones cruzadas y sostenidas por el teologuema fundacional de los estudios coránicos: que el profeta Mahoma recibió el contenido completo del Corán y lo transmitió a sus allegados, oración primordial de los estudios islámicos tradicionales en todo el mundo. Pero hoy no tratamos un estudio tradicional.

El libro que nos ocupa, *El Corán de los historiadores*, no parte de esos manidos presupuestos, esquiva el paradigma Nöldeke, no da por válidos teologuemas fraudulentamente elevados a afirmaciones falsables, aplica indirecta y respetuosamente el “¿quién va a creerse esto?” como vacuna contra la admirera “suspension of disbelief” de Coleridge (1817) y procede a una cabal hermenéutica de la sospecha (Ricoeur, Gadamer) sobre particularismos del

método histórico-crítico como motor de lo más valioso que se produce en estos momentos intelectuales de los SLAEI y que el citado Gadamer expresó a la perfección: “necesitamos la ayuda de métodos científicos para superar nuestras primeras impresiones”; primarias, diría yo. En gran medida, este trabajo es un colofón de cuanto desde 1978 ha removido las mansas aguas del academicismo islamológico; desde el tiempo de publicación de las obras más célebres tanto de John Wansbrough como de Patricia Crone y Michael Cook, que marcaron el punto de partida de estos cuarenta años de revolución islamológica integral.

Los directores de este magno trabajo cuentan con una avalada solvencia: Mohammad Ali Amir-Moezzi, de la *École Pratique des Hautes Études* de París, es un respetado contextualizador y deconstructor de la flagrante dislexia narrativa con que se tiende a explicar la génesis del islam y del Corán. Su incorporación de la sospecha trascendental en los procesos de codificación del Libro rima con aquel célebre “móvil religioso” del que ya hablaba Tor Andrae y que se tiende a olvidar desde los estudios casi geoestratégicos del hecho coránico, con el paradigmático Grunebaum y su “matriz del islam” fusionando religión, desórdenes bélicos tardo-antiguos y civilización árabe. Para Amir-Moezzi, esa sospecha trascendental supone una contemplación periférica; la incorporación del naciente chiismo a los orígenes del islam, así como la constatación de su bloqueo desde una ortodoxia sunní que anuló toda una sombra paralela del Corán, “el Corán silencioso”, en expresión del autor. Amir-Moezzi está, así, habituado a una lectura forense del texto coránico canónico y su consideración de texto previo a una ortodoxia. Por su parte, Guillaume Dye, de la Universidad Libre de Bruselas, lleva años analizando narrativa e históricamente los contenidos coránicos. Yo diría que, entre otros valores, es la máxima autoridad en la azora 19, la de María, así como de su contextualización en el entorno mariano polidoxo de la Tardo-Antigüedad. Es asimismo miembro fundador del EISS (*Early Islamic Studies Seminar*).

El planteamiento del trabajo es impecable y sus más de tres mil páginas en tres volúmenes marcarán un antes y un después en los estudios coránicos. No es una traducción del Corán sino un cuaderno de bitácora de sus más inspirados lectores. Aplicando el método histórico-crítico, el equipo formado por una treintena de especialistas comenta las 114 azoras coránicas desde la solvencia del estudio filológico sin perderse por los callejones de la dogmática religiosa y con una frescura resultante ofrecida por esa variedad de manos que rememora involuntariamente la no menor variedad amanuense del texto objeto de estudio, a tenor de la diversidad estilística evidente. En las páginas del primer volumen se vierte un denso estudio sobre el Corán antes del islam. El palimpsesto “en marcha”, codificador de una reacción socio-religiosa a los tiempos bélicos del Próximo Oriente atenazado entre Bizancio y Persia. La decantación de una genuina serie de historias de salvación organizadas posteriormente, decíamos antes, como biopic profético (Shoemaker). El texto tardo-antiguo que plasmó

(abarcó, contrastó, seleccionó) la enorme variedad polidoxa del universo judeocristiano patente en la *Arabia Felix*. En gran medida, este primer volumen es una corrección del mejor Bucaille y su *Dictionnaire du Coran* en la medida en que supera la mirada musulmana del Corán y aleja la cámara para incluir imprescindibles movimientos escriturarios que iban desarrollándose en Arabia, pero también en Bizancio, en Persia, Yemen, Etiopía... Este primer volumen sobre contexto y génesis histórica se divide a su vez en tres partes: un acercamiento histórico y geográfico, una interesante narrativa de compatibilidad entre lo árabe y lo iranio para acabar con la separación clásica de esos estudios, una magnífica síntesis de Steven Shoemaker sobre la vida de Mahoma y lo poco que se sabe del asunto y una interesante mirada a los llamados textos apócrifos, apocalípticos, tenidos generalmente por colaterales. David Powers incorpora un buen estudio sobre el entorno jurídico de las geografías que nos ocupan, porque el texto coránico no es un tratado de Derecho, pero sí se inscribe en el contexto jurídico de su tiempo, mucho menos musulmán y más variado de lo que pensamos a priori. La tercera parte de este primer volumen versa sobre el corpus coránico en sí; una síntesis de su contexto e historia con estudios como el de Déroche sobre los manuscritos, Imbert sobre epigrafía, o del propio Dye sobre la canonización del texto. Se incluye también un ilustrativo trabajo de Amir-Moezzi sobre el chiismo en el que, como comentábamos sobre el autor, se compensa la tradición de “querencia sunní” en la Islamología clásica. Este volumen no es una recopilación del “estado de la cuestión”, sino una nueva interpretación sobre los temas de siempre.

Por su parte, el volumen dos incluye el citado comentario filológico e histórico coral de cada azora; a veces, aleya por aleya. Se abre la sección con la célebre cita de Nietzsche que se pretende lema de la obra: que la filología debe entenderse como “l’art de bien lire”, por citarlo en el idioma del libro que nos ocupa. Así, se ofrecen herramientas de trabajo y reflexión para el lector. No solo para creyentes o polemistas sino para investigadores e interesados en general desde la pedagogía, no la vulgarización. Destaca la transliteración sencilla de los términos coránicos concretos y la explicación pausada de posibles tecnicismos, sin esquivar la complejidad ocasional de tener que leer entre líneas, porque los textos coránicos son muy alusivos a muy diversos entornos dogmáticos previos. En definitiva, destaca la aplicación de un método secularizado que parte de la humilde consideración de lo difícil que es saber “qué dice el Corán” sobre esto o lo otro en términos generales, porque hay “muchos coranes” dentro del texto, que aquí es tratado con el debido respeto filológico pero sin los efluvios habituales de lo reverencial. El volumen tercero es un completo elenco referencial para quien desee abundar en cualquiera de los temas o apartados tratados.

El Corán de los historiadores descansa sobre la importancia de las preguntas (científicas), después de tanto tiempo de respuestas (dogmáticas). El Corán no marca un punto de ruptura histórica frente a la tradición anterior

(aquel célebre mito de la “época de la ignorancia previa”) sino que nace en un contexto y no para acabar con él, como se afirma tradicionalmente. No hay, por lo mismo, decimos, ruptura sino continuidad; la ruptura vendrá después, con la islamización política del mensaje coránico y la secuencial constitución de un nuevo sistema religioso. Este importante libro que hoy comentamos traza las pistas de más de dos siglos de monoteísmos caleidoscópicos en las zonas implicadas. Cientos de aleyas incorporan esa tradición policroma con miles de referencias bíblicas alusivas que se mantendrán en el Corán, como las muy sofisticadas nociones cristológicas (Jesús como *kalimat Allāh*, “la palabra de Dios”) en un subtexto bíblico muy importante que esta obra destaca con su novedosa metodología integradora de fuentes no musulmanas en el estudio del texto: fuentes judías, zoroastrianas, maniqueas o de diversos cristianismos. Estamos ante un hito de la Islamología, una genuina “guía de perplejos” que desde su humildad interpretativa hace compatible la fe, la ciencia y el paso del tiempo en materia de un libro demasiado castigado por su consideración de excepcional.

Emilio GONZÁLEZ FERRÍN
Universidad de Sevilla

IGLESIAS GARCÍA, Luis, *Problemas y tendencias en la Arqueología de al-Andalus*, col. A de al-Andalus, Cádiz: Peripeccias Libros, 2019, 182 pp.

Luis Iglesias propone en estas páginas una relectura de los principales problemas que la historiografía contemporánea ha encontrado sobre la historia de al-Andalus y a los que, a su juicio, no se les ha dado una respuesta adecuada. Como el propio título indica, no se trata de un trabajo de investigación, sino de un útil estado de la cuestión armado sobre la base de los últimos estudios publicados. No obstante, dada la especialización del doctor Iglesias en el área de la Andalucía occidental, la mayoría de los estudios en los que se basa para la redacción de *Problemas y tendencias...* pertenecen al ámbito geográfico andaluz.

La obra se abre con una breve Introducción (pp. 7-9) en la que avanza que el enfoque interpretativo que va a seguir será el del materialismo histórico. Comienza poniendo en evidencia la dificultad de saber cómo se organiza una sociedad, en este caso concreto la andalusí, tomando solo la Arqueología, reconociendo que en muchas ocasiones el registro material únicamente se circunscribe a la producción cerámica, lo cual reduce mucho las posibilidades para elaborar un retrato social y económico de quienes han hecho esos objetos. Por suerte, continúa diciendo, contamos con fuentes escritas que nos ayudan a completar la imagen parcial de los hallazgos arqueológicos y con los estudios antropológicos que se están llevando a cabo entre las tribus bereberes de Marruecos o Argelia.

El primer capítulo lleva por título “Los problemas del inicio” (pp. 11-19) y en él Iglesias entra de lleno en el debate sobre la Continuidad o Ruptura; un debate que él considera forzado. Se trataría de una discusión fuertemente ideologizada que no tiene una traslación al terreno. No hay en el registro arqueológico pruebas que permitan establecer con precisión los límites temporales entre los períodos romano, tardo-romano, visigodo o islámico (pp. 12-14). Critica que a pesar de que se haya abordado la interpretación de los materiales desde un enfoque netamente marxista, al final ha prevalecido una lectura continuista con respecto a las escuelas arqueológicas anteriores. Esto ha hecho que el debate se siga moviendo alrededor de una “transición” de un modelo anterior que no ha sido bien definido por los especialistas, hacia otro modelo que han definido como tributario-mercantil, lo cual no deja de ser, a ojos de Iglesias una generalización un tanto peligrosa. Pone sobre la mesa la necesidad de romper de verdad con los paradigmas anteriores que buscaban establecer una diferenciación entre la producción —y por tanto la sociedad— “indígena” y la traída por los árabes y bereberes en una pretendida “transición” que al final se queda en una continuidad con respecto a un período anterior marcado por las tendencias parafeudales de la aristocracia (pp. 18-19).

En el segundo capítulo (pp. 21-66) aborda el siempre espinoso asunto de la definición de al-Andalus y su inclusión en la Historia de España, cargando las tintas sobre el uso del término hispano-musulmán, cargado de tintes esencialistas a pesar de ser el más difundido entre los especialistas. Se resalta de este modo la especificidad andalusí en la que el islam queda fuertemente occidentalizado, pasado por el tamiz de *lo* español. Viene a criticar Iglesias esa idea, que muchos sostienen, de que la influencia del elemento islámico quedó completamente diluida por el contacto con los hispano-godos, echando mano del papel de la mujer en la sociedad de al-Andalus, mucho más activo que el de las orientales. No obstante, muchos de esos rasgos tomados como genuinamente andalusíes se observan en las sociedades norteafricanas (pp. 22-23).

El reverso de esta teoría es la obra clásica de Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de un país islámico en occidente*, que pone el acento en que el adjetivo andalusí no representaba ninguna originalidad, todo lo más un territorio, un espacio geográfico (p. 24). Pero el problema central que detecta Iglesias gira en torno al feudalismo, presentando al-Andalus como el negativo de las estructuras predominantes en el resto de la Europa occidental. En este sentido, el autor critica el papel central que se le ha otorgado por parte de los especialistas a las ciudades en sus análisis socio-económicos (pp. 27-28). También pone en entredicho el peso de lo mercantil, recordando que se trataba de una sociedad agraria formada por campesinos.

Luis Iglesias critica el hecho de que muchos de los estudios analizados se mueven entre ambigüedades y sobreentendidos, ejemplificados en el recurso más o menos sistemático a la comparación del sistema fiscal andalusí con el visigodo, cuando no se sabe mucho acerca de este último. Una de las cons-

tantes que identifica es la de que ninguno de los historiadores/arqueólogos de al-Andalus ha entrado a definir cuáles son las bases sobre las que se sustenta esta sociedad ni su organización económica. El análisis de las relaciones campo-ciudad se basa sobre todo en el uso de lugares comunes.

Otra de las cuestiones sobre las que llama la atención en este segundo capítulo tiene que ver con la discontinuidad cronológica de las emisiones monetales. Esto estaría ligado a la capacidad de recaudación y de la fuerza y desarrollo de las estructuras estatales aunque haya ejemplos de taifas en las que durante generaciones se mantuvo la misma dinastía sin que hubiera acuñado ninguna moneda (pp. 49-50). En línea con la debilidad/fortaleza del Estado en al-Andalus a lo largo de sus distintas etapas, se pregunta cómo las supuestas comunidades campesinas autogestionadas fueron obligadas al pago de tributos. Así pues, habría dos modos de entender la arquitectura política: bien como un Estado dinástico o como un Estado territorial, acabando por reconocer que al-Andalus no fue un conjunto coherente ni sólido, al menos no hasta el reinado de ‘Abd al-Rahman III, y siempre con tendencias a la disgregación (pp. 65-66).

Problemas y tendencias... señala la que puede ser una de las principales debilidades de todos los discursos analizados por Iglesias: el hecho de que buena parte de lo que sabemos de la sociedad andalusí es una construcción hecha a partir de lo que sobre ella cuentan las fuentes castellanas después de la conquista, de ahí que la imagen que se transmite está distorsionada (p. 58).

El tercer capítulo lleva por título “El problema de elección de los objetos de análisis” (pp. 67-132), en el que trata más en profundidad el acercamiento desde la Arqueología a la Historia social y económica de al-Andalus. Igual que en las páginas precedentes, Iglesias busca un nuevo paradigma desterrando las imágenes estereotipadas vigentes en la Historiografía. Si en el segundo capítulo se refería al papel central otorgado a las ciudades, en este caso lo hace respecto de las fortificaciones y su papel como organizadoras del espacio rural. La mayoría de los trabajos que usa Iglesias abordan esta cuestión como si de un territorio feudal se tratara; una suerte de “encastillamiento” islámico (pp. 70-71). No obstante, sus estudios acerca de las fortificaciones en la zona de la serranía gaditana o en Huelva ponen de relieve que muchas de estas edificaciones no tenían relación alguna con el poder central. Por esta razón, el autor aboga por estudios locales que den lugar a nuevas hipótesis sobre la estructuración del espacio rural en lugar de hipótesis generales por fuerza ambiguas (p. 81).

Mención aparte merece la producción cerámica como fuente, un material que fácilmente puede ser descontextualizado. Pero no es este su principal problema, sino que su estudio ha sido abordado desde la Historia del Arte hasta fechas muy recientes, prestando atención a la cerámica de lujo (p. 84). También aquí las hipótesis que se han planteado responden a la necesidad de responder a la imagen creada sobre al-Andalus (p. 87). Y suma los análisis antropológicos-culinarios que llevan a sostener que un determinado tipo cerámico está aso-

ciado con una cocina más refinada propia de las clases altas frente a unos cacharros más rudimentarios de los estratos más bajos, sin que en ningún momento en ninguno de los estudios se entre a especificar qué se entiende por una u otra clase (pp. 90-91). Algo similar a lo que ocurre con el estudio del paisaje y la aplicación de la *ecohistoria*, es decir el impacto de la geografía y el medio ambiente para el caso de al-Andalus (pp. 94-95), siempre utilizados de manera ambigua. Estos estudios sobre el paisaje andalusí tienen como *leitmotiv* lo que Iglesias llama el hidraulismo, la atención excesiva que se ha prestado a las estructuras de regadío y la agricultura desarrollada a partir de ellas. Critica el olvido en el que se suelen echar las evidencias de la existencia de este tipo de infraestructuras del período romano, insistiendo aquí sí, en la ruptura con respecto a la época andalusí; pero también se queja de que los estudios se han preocupado más por las construcciones que por el uso (pp. 115-123). Finalmente incide en que uno de los principales obstáculos estriba en que gran parte de esas infraestructuras hidráulicas siguen en uso, con todo lo que ello implica (p. 127).

El libro se cierra con un capítulo-conclusiones bajo el título “Hacia la definición de un nuevo objeto de análisis en arqueología medieval: el concepto de territorio” (pp. 133-146), en el que propone superar las categorías expuestas en los capítulos precedentes. El nuevo objeto de estudio que plantea Iglesias es un territorio de límites elásticos en el que se incardina la población y que da lugar a unas relaciones sociales y económicas determinadas (pp. 134-135). Cierra el capítulo con lo que podríamos considerar una aplicación práctica del nuevo paradigma interpretativo que propone el autor, aplicado a Zahara de la Sierra (Cádiz) a finales de la Edad Media (pp. 142-146). Una nueva forma de entender al-Andalus que parte del reconocimiento de su heterogeneidad geográfica y de la dificultad de plantear hipótesis generales que respondan realmente a ese carácter diverso.

Carlos MARTÍNEZ CARRASCO
Universidad de Granada, *C.E.B.N.Ch.*

NAVARRO PALAZÓN, Julio y TRILLO SAN JOSÉ, Carmen (eds.), *Almunias. Las fincas de las élites en el Occidente Islámico: poder, solaz y producción*, Granada, Editorial Universidad de Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife – Editorial Universidad de Córdoba – Editorial Universidad de Sevilla – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2018, 659 pp.

Tal como se indica en la contraportada de la obra, estamos ante una “monografía de referencia de esta materia”, dado el número de sus contribuciones y el espacio que abarca (España, Italia y Norte de África). En efecto, vaya por delante que habrá un antes y un después de la publicación de este libro, sin duda alguna. En general, se trata de una obra dotada de una excelente pre-

sentación —tan solo con un gran formato de algo incómodo manejo—, interesantes artículos científicos, y buenas figuras o ilustraciones de todo tipo.

Un libro más interesante aún por las distintas disciplinas de donde provienen sus autores: Arqueología, Botánica, Filología Árabe, Historia... que enriquecen su contenido y permiten construir una visión más completa y global de lo que fueron las almunias, explotaciones agropecuarias al tiempo que fincas de recreo en manos de la clase social más elevada. En particular, hay que destacar la necesaria trabazón que subyace en muchos de los trabajos entre las fuentes documentales y los restos materiales o evidencias arqueológicas, donde se aprecia que unas se ven complementadas y afirmadas por los otros. Todo un ejemplo a seguir por muchos investigadores de aquí en adelante, vistos los excelentes resultados.

Bienvenida también una obra que relaciona ciudad y mundo rural, ámbitos normalmente separados en muy diversos estudios, y que nos informa de unos espacios muy poco conocidos hasta ahora como son las almunias, de gran impacto no solo en la economía de su época sino también en el paisaje —especialmente el periurbano— del Occidente islámico medieval.

Adentrándonos ya en el contenido del libro, encontramos el prólogo de los editores (pp. 7-15): un excelente resumen del libro, además de una rápida puesta al día sobre el estado de la cuestión, y donde ya se aprecia la acertada sistematización de la obra atendiendo a los distintos períodos históricos y, dentro de ellos, a la temática abordada. A él siguen 24 artículos de gran calidad y redactados por especialistas reconocidos en sus respectivas materias, a los que anteceden sus correspondientes resúmenes y palabras clave tanto en español como en inglés. Los enumeramos aquí: **1.** E. García-Sánchez, “Terminología y funcionalidad de las almunias andalusíes a través de los textos agronómicos” (pp. 17-25); **2.** J.F. Murillo, A. León y F. López, “La aportación de la arqueología al estudio de las almunias cordobesas: el ejemplo de al-Ruṣāfa” (pp. 27-46); **3.** F. Arnold, A. Canto y A. Vallejo, “Investigación en la almunia de al-Rummāniyya (Córdoba) 2006-2014” (pp. 47-54); **4.** A. Rodríguez, “Aproximación arqueológica al espacio periurbano del Poniente de Córdoba: la almunia de al-Nā‘ūra” (pp. 55-88); **5.** J. Brufal, “Almunias ganaderas en el distrito islámico de Lleida” (pp. 89-103); **6.** C. Laliena y J.M. Ortega, “Las almunias del valle del Cinca (Huesca-Lérida) en época taifa” (pp. 105-125); **7.** B. Cabañero y E. Lupón, “La finca rústica del Palacio Aljafería de Zaragoza en la Edad Media” (pp. 127-151); **8.** J.A. García, “Zócalos pintados en fincas murcianas: Dār aṣ-Ṣuḡrā y Qaṣr Ibn Sa‘d (Castillejo de Monteaugudo)” (pp. 153-194); **9.** J. Navarro y F. Garrido, “El paisaje periurbano de Marrakech: La Menara y otras fincas de recreo (siglos XII-XX)” (pp. 195-284); **10.** J. Navarro y J.M. Puerta, “Las huertas de Marrakech en las fuentes escritas: *bustān*, *buhayra*, *ḡanna*, *rawḍ* y *agdāl* (siglos XII-XX)” (pp. 285-305); **11.** M. Casares, M.A. Casares y J. Tito, “Restauración de la finca del Agdal de Marrakech: análisis de la vegetación y propuesta inicial de inter-

vención” (pp. 307-322); **12.** M. Valor y A. Jiménez, “Las almunias de la Sevilla almohade: Buḥayra y Aznalfarache” (pp. 323-342); **13.** L. Hadda, “Abu Fihri: una finca real de época hafsi en Túnez” (pp. 343-354); **14.** J. Torró y E. Guinot, “Los reales (*riyādāt*) de Valencia antes y después de la conquista cristiana” (pp. 355-387); **15.** P. Jiménez, “Reales y rahales de la Murcia andalusí: la penetración de las élites urbanas en el medio rural” (pp. 389-436); **16.** J.L. Simón y P. Jiménez, “El Garví (Alcaraz, Albacete): ¿una almunia estatal alejada de los centros urbanos del poder?” (pp. 437-452); **17.** L. Ramón-Laca, “Almunias en los reinos de Castilla y Aragón según la documentación medieval (siglos XI-XIII)” (pp. 453-461); **18.** B. Boloix, “Las almunias nazaríes a través de las fuentes árabes” (pp. 463-486); **19.** A. Rodríguez, J. Tito y M. Casares, “El Alcázar Genil de Granada y su entorno: paisaje, poder, historia” (pp. 487-519); **20.** C. Vílchez, “La almunia del Generalife (Yannat al-‘Arīf)” (pp. 521-538); **21.** L.J. García-Pulido, M. Pérez y P. Sánchez, “Creación, expansión y decadencia de las fincas nazaríes del entorno de la Alhambra” (pp. 539-571); **22.** C. Trillo, “Fincas de recreo de la Granada nazarí según las fuentes castellanas: El Nublo, La Alberzana y Cármenes de Aynadamar” (pp. 573-592); **23.** J. Tito, “Los estanques palatinos en el Occidente musulmán: La Favara de Palermo y el Albercón de Cartuja en Granada” (pp. 593-627), y **24.** M.S. Calò, “Federico II y la naturaleza: *Loca Solaciorum* y *Masserie* en la Apulia suabo-angevina” (pp. 629-659).

Tratar de comentar en una reseña como esta todos los aspectos de la obra dignos de analizarse es tarea imposible, dada la multiplicidad de temas y de tipos de fuentes que se registran en ella. Así pues, partiendo de mi formación como arabista y de mis líneas de investigación en agricultura y botánica de al-Andalus, me centro, en primer lugar, en el aspecto filológico y, en segundo lugar, en los trabajos relacionados con las especies vegetales cultivadas en las almunias, lo que no resta importancia por supuesto a otros muchos temas que podrían abordarse.

Respecto al primer aspecto señalado, considero un acierto por parte de los editores el haber iniciado esta publicación con un artículo en el que se aclara la diversa terminología relacionada con las almunias, asunto nada baladí. En él —y otros trabajos posteriores— se demuestra la complejidad a la hora de traducir bien todos los términos concernientes a estos espacios, dado que se emplean de distinto modo dependiendo de la época en la que se usan, según el territorio en el que aparecen, las fuentes en las que se citan, o la funcionalidad a la que el autor en cuestión da la preferencia. Así, se manejan términos como *munya* (procedente del Oriente omeya, traído por esta dinastía a al-Andalus, y después trasladado al Norte de África), *bustān*, *yanna* (los primeros en aparecer), *ḥadīqa*, *riyād*, *ḥā’it* y *ḥayr* (a partir del siglo XI). A estos se añaden: *ḥuṣṣ*, *karm*, *yīṣr/yāṣar*, *‘aqār*, *tībal*, etc., referentes a elementos o funcionalidades específicas de las almunias. Incluso, se aprecia cómo se emplean indistintamente algunos de estos términos; por ejemplo, en el capítulo final

del tratado de agricultura del almeriense Ibn Luyūn (s. XIV), al que se alude en varios artículos de la obra, se emplea *basātīn* en el sentido de almunias, al tiempo que se usa su singular, *bustān*, como la zona ajardinada dentro de las mismas. A todos ellos se añadiría en la zona norteafricana el vocablo *agdāl* (palabra de origen beréber), también de carácter muy polisémico.

Otros términos dignos de comentar, aunque sea con la brevedad que requiere una reseña, son los relacionados con el sistema hidráulico empleado en las almunias (elemento fundamental para su existencia) y que, a veces, le da nombre a estas como es el caso del vocablo *buhayra*. En principio, con esta palabra se designaban las albercas palatinas y, por extensión, se usó para toda la finca regada con sus aguas, incluidas dependencias y construcciones, convirtiéndose en sinónimo de *bustān* y *yanna*. El término cayó en desuso tras la época almohade.

De interés también es el nombre dado en al-Andalus y Norte de África a los canales subterráneos de conducción de agua: *jaṭṭārāt*, en lugar del término *qanāt* más utilizado en la zona oriental del Imperio arabo-islámico medieval (recuérdese, por ejemplo, su uso en la *Agricultura Nabatea*). Ninguno de los dos es empleado por los geóponos andalusíes —quienes recurren a captaciones y conducciones de aguas de más fácil manejo y menor coste—, pero el primero sí ha dejado huellas en la toponimia, especialmente de la zona levantina peninsular. Por el contrario, se percibe una mayor influencia oriental en el término usado para los contenedores de agua: *ṣahrīy*, palabra de origen persa que es objeto de explicación —partiendo del agrónomo granadino al-Ṭignarī (ss. XI-XII)— en una nota marginal del tratado de Ibn Luyūn, y que en al-Andalus y Norte de África se usaba mucho más que el árabe *birka*. Como dice al-‘Umarī (en la página 218 del libro aquí reseñado): “[*ṣahrīy*] palabra que en el dialecto de las gentes del Magreb significa alberca [*birka*]”.

En cuanto a los varios trabajos en los que se citan las especies vegetales cultivadas en estas almunias, ya fueran de propiedad aristocrática (las que se llamarían en el este peninsular “reales”, palabra derivada de *riyādāt* “huertos, jardines”) o posesiones de familias urbanas acomodadas (las que se denominarían en esta misma localización “rahales”, vocablo derivado de *raḥal* “redil, establo”, en alusión que se dedicaban en mayor grado a la cría de ganado menor y a cultivos de secano), es digna de destacarse la casi completa uniformidad en el paisaje que conformaban todas ellas, tanto en nuestra Península como en el Norte de África. De esta manera, en la inmensa mayoría de las almunias se practicaban cultivos de regadío y secano, y en ellas la tríada mediterránea (vid, olivo e higuera) tenía una presencia notable, además de otros frutales como melocotoneros, cerezos, perales, manzanos, avellanos, ciruelos y granados. Les acompañaban árboles “útiles” (en palabras de Ibn Luyūn) como almeces —muy empleados a modo de rodrigones para parras y para fijación de paratas—, verduras, legumbres, cereales (trigo y cebada especialmente), especies aromáticas y ornamentales sobre todo en los alrededores del

pabellón central o en los accesos a este (se mencionan cítricos, laureles, cipreses, rosales, jazmines, violetas, narcisos, etc.), nenúfares en los estanques, palmeras, encinas en las dehesas o zonas de secano, etc.

La importancia económica de las almunias se refleja igualmente en la presencia en las mismas de cultivos como el azafrán —objeto de vivo comercio—, y de plantas textiles como el lino —se alude, incluso, a la construcción y uso de telares dentro de algunas de estas propiedades— o del útil cáñamo del que comenta el agrónomo sevillano Ibn al-‘Awwām (ss. XII-XIII): “Con él hacen las mugeres las mismas maniobras que con el algodón hasta poder hilarlo, del qual se texen lienzos, que vienen a ser muy fuertes y de mucha dura. Tambien se fabrica de él papel de escribir, y se hacen cuerdas delgadas y gruesas, y asimismo hilos”. Por todo ello es lógico que las almunias estuvieran en su mayor parte cercadas (otra de las características propias de estos espacios), para mejor vigilancia y protección de todos los cultivos citados y, cómo no, también para mantener a sus propietarios lejos de miradas ajenas o posibles hurtos.

Por último, resulta muy interesante también la conjunción de agricultura y ganadería presente en algunas de las almunias analizadas, lo que permite tener más conocimientos acerca de la segunda, sin duda el aspecto menos estudiado de la economía andalusí. Aunque las distintas fuentes de información son bastante parcas a la hora de hablar sobre la actividad ganadera en al-Andalus, es evidente que la agricultura iba de su mano y los pasajes sobre abonos, las alusiones a pastos y especies forrajeras en los tratados agrícolas, más los estudios de arqueozoología que se están realizando en los últimos años, entre otros ejemplos, así lo demuestran. También hay vocablos que se derivan de dicha actividad ganadera, como los términos castellanos “morellas” y “albacares”, el primero destinado a pastos propios de las almunias, y el segundo referente a construcciones cerradas destinadas a controlar y proteger el ganado.

Del mismo modo, a través de varios trabajos presentes en esta obra, puede observarse cómo predominaba en la época andalusí el ganado ovino, caprino y bovino, sin olvidar los útiles équidos, y aves de corral de gran importancia como las gallinas o las palomas. Las primeras suponían una doble fuente de alimentación al proporcionar carne y huevos, y dieron incluso nombre a una antigua almunia nazarí —Dār al-Wādī— denominada en época cristiana “Casa de las Gallinas”. Las segundas —útiles en la alimentación, en el proceso de abonado, y como mensajeras— tenían una presencia constante en las almunias, como puede verse en la mención de palomares aquí y allá en todo tipo de fincas, rasgo también característico de estos espacios. La importancia de todos estos animales en las explotaciones agrícolas se ve avalada por las páginas que les dedican los tratados de agricultura escritos en al-Andalus, aunque solo se han conservado aquellas en las obras del toledano Ibn Wāfid (s. XI) y del ya citado Ibn al-‘Awwām. En este sentido, se habla de las características físicas mejores de todos ellos, las enfermedades que les aquejan y cómo curarlas, o los usos a los que se destinan.

Valgan los anteriores comentarios como muestra de la valiosa y abundante información que aporta este interesantísimo libro, útil para un buen número de especialistas en distintos campos científicos, y para cualquier lector que desee conocer más a fondo estos espacios productivos y de esparcimiento que poblaron el Occidente islámico medieval, algunos de los cuales aún siguen conservando los fines para los que fueron creados.

Julia María CARABAZA
Universidad de Granada

ROZA CANDÁS, Pablo, *Memorial de ida i venida hasta Maka: la peregrinación de 'Omar Paṭōn*. Estudio, edición y glosario de Pablo Roza Candás, Oviedo: Universidad de Oviedo, Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca, 16, 2018, 482 pp.

The study and edition of Omar Patún's *riḥla*, a travelogue of his pilgrimage to Mecca (1491-ca. 1496), is a very welcome contribution for all those interested in the social history and practice of Islam by Mudejar and Morisco Muslim minorities in the pre-modern Christian Iberian Peninsula. The autobiographical account of this *alarife*, or master builder, from Ávila (who enjoyed financial comfort typical of Muslim pilgrims of the day) is one of the only written testimonies detailing the life of a pilgrim from one of these communities, and is made more unique by the fact that the protagonist is a Castilian Muslim. For these reasons, the text is a source of great importance in the study of Mudejar intellectual production during the incorporation of Muslim Granada into the Crown of Castile, which precipitated profound changes in Peninsular Islam until the Catholic Monarchs and their heirs began the gradual dissolution of Islam in 1499.

There are two Aragonese copies of the *riḥla*, which represent two important, yet distinctly unique centers of manuscript production in Aragon: Calanda (in Bajo Aragon) and Almonacid. The first known manuscript, from Calanda, dates to the mid-sixteenth century (Fondo Documental de las Cortes de Aragón, L 771-4). The previously published edition of the Calanda manuscript targets a general audience and focuses primarily on the socialization of Mudejar knowledge.¹ Roza Candás' edition of the *riḥla* includes not

¹ This illustrated edition, with a "travel" format, has much less rigorous editorial criteria and is translated into modern Castilian. See Casassas Canals, Xavier; Villanueva Zubizarreta, Olatz; Tapia Sánchez, Serafin de; Jiménez Gadea, Javier and Echevarría Arsuaga, Ana, *De Ávila a la Meca. El relato del viaje de Omar Patún 1491-1495*, Valladolid: Ediciones de la Universidad de Valladolid, 2017.

only the Calanda copy, but also the Almonacid manuscript for the first time. It is a well-preserved manuscript with clear handwriting, and is currently held in the Escuelas Pías de Zaragoza (MS no. 11; Olim. D, ff. 317r- 334v). I independently examined the Almonacid copy on site, and found that it offers new relevant data and corrects speculations made in previous studies, despite the fact that the travelogue is unfortunately incomplete. For example, the new text details many religious practices in different Jerusalem communities —a contribution that is absent in the Calanda manuscript. It also reveals that *hajjī* Patún began writing his *rihla* in Tortosa, and that his pilgrimage began on Sunday (day of the *ḥadd*), November 20, 1491. The manuscript confirms that he indeed made a stop at Zaragoza, and that he was accompanied by at least two other Muslims: Muḥammad del Corral, from the city of Mérida, and ‘Abd Allāh el Morisco, his *faqīh* (Islamic jurist) cousin, who returned to the Peninsula halfway through the journey, though Patún does not elaborate upon the reason for his cousin’s early departure. Roza Candás advocates for Olivier Brisville-Fertin’s theory that the ductus of this second manuscript could correspond to that of Muḥammad Escribano “el Mayor” (p. 77), which would place the date of copy around 1595, a few decades later than the Calanda copy. This astute critical analysis of the *rihla* includes high-resolution black and white images of both manuscripts and a flip chart of Patún’s itinerary, the transcripts of historical documents of his and other Muslims’ sea voyage to Mecca from the port of Valencia, a detailed linguistical study of the text, and a glossary of terms.

Roza Candás provides enlightening insights on the transmission of knowledge among peninsular Muslims that reinforce the existing evidence of the close connections between the Mudejar communities in Castile and Aragon. While there are similarities between the texts that reflect the influence of both regions upon one another, the two manuscripts also show distinct linguistical differences. The Calanda manuscript points to linguistic heterogeneity among Aragonese Muslims (p. 247), as some language uses deviate from common regional practices (which are present in the Almonacid manuscript), and because local linguistic characteristics lie between Aragonese and Catalan. Roza Candás argues that Calanda was an intellectual enclave that received manuscripts from other regions, and copied said manuscripts for distribution (p. 125). His thesis is that the *rihla* was originally composed in Castilian in Latin characters at the end of the fifteenth or early sixteenth century (p. 199). This original text served as the basis for two versions: an extended version from Almonacid, which was close to the original and probably copied from an Aljamiado text, and the abbreviated version from Calanda, which may have been copied from a text in Latin characters (p. 106). It cannot be assumed, however, that the abbreviated Calanda version, perhaps written by Patún himself or by a close acquaintance (p. 107), and the extended Almonacid version, likely based on an Aljamiado copy, can be traced to the same original text (p.

106). I believe that Roza Candás' argument is very plausible and that the author should include a "y" manuscript in his diagram of manuscript filiation to indicate that the Almonacid version and the Calanda version could have stemmed from separate texts.

It is very alluring to think that Patún's mention of Don Īçà refers to the well-known Islamic scholar and *mufī* of Segovia, Yça Gidelli. While such an argument cannot be ruled out, current evidence (found only in the Calanda manuscript) does not allow us to confirm this theory beyond a doubt, though the author notes this problem. Considering the high regard Castilian Mudejars had for Yça Gidelli, it seems unlikely that the *rihla* would refer to the Don Īçà in the text as merely a "companion" of the Segovian *faqīh* who died in Tunisia, mentioned in the text. (In truth, such a reading is only possible with an annotated text, as Roza Candás does 9'.) (pp. 176-177, 321).

In the introduction, Roza Candás deals with various aspects of the practice of pilgrimage by peninsular Muslims (including Andalusī) from the Christian West to the Islamic East. Much of the supporting literature is useful for the interested reader but unfortunately relegated to the footnotes. Roza Candás provides evidence, for example, that the practice of pilgrimage continued despite the increase of restrictions imposed on Muslims by Christians. The footnotes detail the many different nuanced opinions of Muslim jurists on the tolerance of Muslims in a Christian territory. This documentary evidence would be more useful to Roza Candás' argument if it were in the main text, especially considering the fact that Patún himself returns to the Peninsula after 1496 (pp. 28-29, n. 39-40). In another example, Roza Candás' supports his claim that there was a sustained Christian interest in Muslim pilgrimage with the primary source *Llibre de la çuna and xara dels moros* (p. 27). His claim would have been more persuasive had it been compared to another treatise of jurisprudence known as the *Leyes de Moros*, which was also likely used by Christians. As Roza Candás points out elsewhere, the *Leyes de Moros* does not include the chapters on the pilgrimage in the original Arabic text *Tafīrī* by Ibn al-Jallāb (p. 41, n. 79), which leads the reader to wonder about the nature of such differences. Also, the examples supporting the claim that the *rihla* contains echoes of Christian literature seem insufficient, although generally speaking the argument can be considered valid, as it is known that the literature of Mudejars and Moriscos incorporates Christian literary language and devices in various ways. Finally, in the second section of the second study, an imbalance must be noted between the interest in the Mudejar and Morisco production on pilgrimage, and the original Arabic manuscripts (p. 39ff). It is unjustified, for example, to mention the Aljamiado adaptations of the *Risāla fī l-fiqh of al-Qayrawānī* in the main text, but the one Arabic copy of the work only in the footnotes (BNE 5015, p. 40, n.77), especially considering that the catalog by Guillen Robles describes the latter as a Morisco copy—a detail overlooked here. In this case, as with the *Tafīrī*, the "Conscientious Catalog

of Texts” (p. 39) would have been more compelling if it had included a few brief notes on the relationship between the Arabic and the Aljamiado manuscripts, particularly in regards to the contents on the *hajj*.

This critique should not, however, detract from the solid and well-documented work of Roza Candás, whose publication merits the interest of all academic readers concerned with Peninsular Islam and the Islam of Castilian Mudejars, not just specialists. Students of regional linguistical practices, such as in Castile, and particularly of the Mudejars and Moriscos in Aragon will find the text informative. As a whole, Omar Patún’s *rihla* is a unique historical document, chronicling the Mudejar’s pilgrimage through Mediterranean societies in the 15th century.

Mònica COLOMINAS APARICIO
Max Planck Institute for the History of Science

STROUMSA, Sarah, *Andalus and Sefarad: On Philosophy and Its History in Islamic Spain*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2019, xxi + 220 pp.

Con su dedicatoria a Ana Saporta y Jacques Stroumsa, la autora rinde homenaje a los padres de Guy G. Stroumsa, un motivo de apertura para una obra cargada de vínculos significativos con respecto a las influencias culturales que contextualizan la historia que se narra. Del mismo modo, entre las líneas de sus prolíficos agradecimientos, se constata cómo el texto que el lector tiene ante sí no es solo el fruto de un arduo trabajo de lectura, estancias de investigación, diálogos y encuentros que su autora rememora con precisión, es también reflejo de afectuoso recuerdo hacia los dedicatarios. Tanto esta dedicatoria como sus agradecimientos dejan intuir lo que ya en el Prefacio se enuncia con total claridad. La Introducción los expone con más detalle, resultando, qué duda cabe, toda una declaración de principios: se enuncian algunos de los temas que Sarah Stroumsa ha venido urdiendo desde hace tiempo y que en este volumen cobran expresión, proyectados hacia un campo de estudio tan complejo como atractivo: la filosofía y teología en al-Andalus durante los siglos X al XII.

Algunas de las ideas directrices del volumen ya se encontraban enunciadas en otros trabajos de Stroumsa, p. e., la conferencia “Al-Andalus und Sefarad: Von Bibliotheken und Gelehrten im muslimischen Spanien” (Universität Trier, 5 de octubre 2009), o el capítulo “Thinkers of ‘This Peninsula’: Toward an Integrative Approach to the Study of Philosophy in al-Andalus” (en David M. Freidenreich y Miriam Goldstein (ed.), *Beyond Religious Borders*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012, pp. 44-53). En cualquier caso, la obra que reseñamos y sus precedentes pueden leerse como la culminación

de un proceso de desmitificación de ciertas nociones anacrónicas que tan erróneamente dibujaron la historia de nuestro pasado cultural e intelectual. Para la concreción de dicho proceso han resultado clave las investigaciones realizadas por otros especialistas en diversos campos de estudio; unos trabajos que, conjugados con sus propias investigaciones, Sarah Stroumsa aplica magistralmente a nuestro campo de estudio, la Historia del Pensamiento Medieval. Como su autora advierte, nociones como “universalismo” y “tolerancia”, que en contexto histórico estudiado resultan tan anacrónicas como inaceptables, no son las únicas que durante décadas pusieron de manifiesto un falseamiento de la historia intelectual de al-Andalus. En este sentido, debemos contribuir a rectificar patrones y actitudes que fueron establecidas por la erudición de hace más de un siglo: pues, desafortunadamente, todavía permanecen activos modelos “que se han convertido en líneas maestras sobre las que la erudición moderna sigue rodando, como la división en escuelas filosóficas o el concepto sociológico de ‘simbiosis’ aplicable a la filosofía y así sucesivamente” (p. xii).

Si desde hace ya décadas se percibe con claridad y se investiga asumiendo la necesidad de una metodología “integral e integradora” aplicada, cómo no, al estudio de la producción de las minorías judía y cristiana en al-Andalus; si, qué duda cabe, el islam no solo fue la religión de sus gobernantes, sino la cultura dominante que impregnaba la vida cotidiana y los productos culturales de cristianos y judíos, lo que aconteció en estas comunidades y sus expresiones debe ser leído desde esta perspectiva, i.e. como una expresión de la tradición particular de la comunidad en cuestión, así como del contexto islámico en el que se inscriben.

En los primeros párrafos de *Andalus and Sefarad*, Sarah Stroumsa ya anuncia que su libro narra una historia sobre la filosofía y teología producida en al-Andalus entre los siglos X y XII —aunque, en ningún caso, la autora se proponga afrontar una historia sistemática de la filosofía y teología en al-Andalus que abarque dicho período. Así, desde un planteamiento que resulta especialmente interesante para el historiador del pensamiento medieval, Stroumsa aborda la filosofía y teología producidas en al-Andalus desde la perspectiva de una unidad cultural; una conjunción de saberes que se habría desarrollado como continuación del pensamiento especulativo del Oriente islámico, con el que mantuvo un constante y fructífero intercambio. Una vinculación que, no obstante, no implica que aquellas obras filosóficas y teológicas fuesen réplicas serviles de fuentes magrebíes u orientales, pues manifiestan un carácter distintivo de procedencia andalusí con rasgos propios. Esta identidad andalusí asumida tanto por los intelectuales musulmanes como por los judíos de un mundo islamicado (Stroumsa insiste en el término) cuya lengua franca era el árabe —aunque su existencia se desarrollase dentro de unos límites conflictivos (“circunstancias plurales”, en expresión de Thomas Burman)—, le impulsan a abordarlos como miembros de una historia intelectual común, como etapas de un itinerario continuado.

No obstante, advierte Stroumsa, podríamos caer en el error de pensar en un proceso de transmisión intelectual que viaja desde el terreno abonado por los intelectuales musulmanes hasta los estrechos márgenes de los eruditos judíos y cristianos. Antes bien, al hablar de la relación entre unos y otros hemos de situarlos en la perspectiva de un conocimiento compartido que deberíamos pensar como una ruta bidireccional. Concebirla de este modo supone reconocer la relevancia del pensamiento judío en la historia de la filosofía islámica —algo que no suele ser habitual—, pues en el período que nos ocupa, la filosofía judía e islámica de al-Andalus llegó a ser parte integral de una historia compartida. Es por ello que la autora se resiste a estructurar el volumen en dos bloques que sirvan para describir a los pensadores judíos y musulmanes separadamente. Por el contrario, el lector se verá inmerso en unas secciones transversales algo más intrincadas pues, en la medida en que las filosofías medievales islámicas, judías y cristianas se forjaron en el mismo contexto histórico, deben estudiarse juntas, como la urdimbre y trama entrelazadas de un único lienzo multicolor, tejido en un solo telar, precisamente es en este sentido y contexto por el que hoy se recurre al concepto de polimización cruzada.

Adviértase que en su exposición, la autora emplea una premisa que requiere de ciertas matizaciones. Stroumsa asume que en el entorno intelectual de al-Andalus (siglos X al XII), dejando a un lado la aportación médica, la contribución filosófica y teológica cristiana es prácticamente irrelevante si se la compara con la producción islámica o judía: hasta el siglo XII, los cristianos de al-Andalus solo desempeñaron un papel marginal en la vida intelectual, cultural y política en árabe; si en el Oriente islámico, el patrimonio cristiano fomentó el interés de los musulmanes por la filosofía —los cristianos desempeñaron un papel fundamental como traductores y facilitadores de la transmisión de las tradiciones filosóficas y científicas a la nueva cultura islámica—, nada parecido a esta decisiva presencia intelectual cristiana aconteció durante el mismo período en al-Andalus. Pero si el punto culminante de la filosofía y teología islámica y judía se alcanza en el s. XII, también la reflexión filosófica y teológica cristiana de relevancia se irá desencadenando a partir del s. XII, algo que no solo resulta indudable en el campo del intercambio del saber científico. Y aunque es cierto que la reflexión doctrinal cristiana escrita en árabe tuvo un impacto menor en relación con la obra de los grandes maestros musulmanes y judíos, no ocurrió lo mismo con la proyección de la filosofía a partir del s. XII. Ciertamente se trata de un pensamiento escrito en latín (en algunos casos, obra de conversos bien conocidos), pero tomando como fuente documental o argumentativa un conjunto de obras y argumentos escritos o comentados en árabe que eran obra de pensadores musulmanes y judíos.

El primer capítulo del libro (*Beginnings*) centra su análisis en el s. X. Un período en el que se asiste a un cambio de actitud hacia la filosofía y la ciencia; una época en la que comienza a tomar forma la filosofía andalusí; un tiempo de acontecimientos intelectuales y políticos que determinaron el

curso de la filosofía de los dos siglos posteriores. El capítulo introduce las primeras manifestaciones de la filosofía sistemática en al-Andalus, así como su contexto religioso y político, tras la llegada de los textos, la aparición de las nuevas bibliotecas y el surgimiento de figuras intelectuales de la talla de Ibn Masarra: sus obras; la reflexión en torno al conocimiento de los atributos divinos en el contexto de una teología mística emanantista; la presencia del *Sefer Yeşira* en Ibn Masarra como ejemplo de la reciprocidad del intercambio entre pensadores judíos y musulmanes; y, finalmente, las convulsas persecuciones de los masarríes y sus ambivalentes consecuencias intelectuales.

El enunciado que da título al segundo capítulo (*Theological and Legal Schools*), nos recuerda que, si al referirnos a la tradición filosófica clásica, resulta habitual hablar de escuelas por referencia a los pitagóricos, platónicos o aristotélicos, neoplatónicos, estoicos, etc., en el mundo islámico medieval, el desarrollo de la filosofía se encontraba estrechamente ligado a la religión y al pensamiento religioso: “como tales, la teología y el derecho formaban parte del estudio de la filosofía medieval islámica, las escuelas teológicas y jurídicas a menudo se encontraban más claramente definidas que las filosóficas y la lealtad individual hacia ellas tendía a ser más claramente identificada o al menos se esperaba que lo fuese” (p. 61). A pesar de las limitaciones que se derivan de su carácter introductorio, el segundo capítulo intenta ser una aproximación compresiva al panorama teológico y jurídico de al-Andalus: una exposición general sobre la Mu‘tazila —incluida la dispar influencia que ejerció sobre caraítas y rabbanitas—, su introducción en al-Andalus, así como las particularidades derivadas de la presencia caraíta y zāhirí.

“Intellectual Elites” es el título del tercer capítulo, concebido para esbozar la multiforme implicación social de los pensadores andalusíes. Un capítulo que comienza con una aclaración sobre los distintos significados que puede originar la expresión “edad de oro” cuando, p. e., se aplica a las comunidades judías de la Península de los siglos IX-XI, o al referirse al Califato Omeya del s. X. En cualquier caso, sus múltiples acepciones hacen referencia a la profusión cultural patente en las numerosas expresiones artísticas e intelectuales de este periodo. De dichas expresiones, gestadas entre las élites intelectuales y sociales, Stroumsa hace especial hincapié en el intercambio intelectual entre filósofos: “la estrecha amistad entre los filósofos musulmanes y los filósofos de las minorías religiosas toleradas indica que tanto los filósofos musulmanes como los judíos eran conscientes de constituir, juntos, otro tipo de minoría” (p. 101).

En los dos últimos capítulos del libro, su autora se centra en tres temas cruciales para la exposición de todo el panorama intelectual que ha ido esbozando en los capítulos anteriores: la presencia del neoplatonismo, la denominada “neo-ortodoxia” aristotélica y el impacto almohade en la filosofía. De este modo, el capítulo cuarto aborda las distintas formas en que se manifestó la atracción que el neoplatonismo ejerció en al-Andalus entre los siglos XI y

XII. Hasta mediados del s. XII, la influencia del neoplatonismo fue predominante, algo que no debería sorprendernos si tenemos en cuenta que en el Próximo Oriente islámico también prevalecían distintas formas de neoplatonismo. En al-Andalus, su prevalencia resultó desigual entre intelectuales judíos y musulmanes: se preservó y extendió en la filosofía judía, pero mantuvo una presencia muy distinta entre las élites musulmanas de al-Andalus; en buena medida, lo que determinó esas diferencias dependió del mapa político y las formas en que impactó entre musulmanes y judíos.

El capítulo se adentra aún más en la cuestión del neoplatonismo al tratar de explicar los problemas derivados de ciertos malentendidos sobre el Pseudo-Empédocles, evaluando la influencia de los pensadores judíos en la conformación del neoplatonismo andalusí. El florecimiento de lo que Stroumsa denomina “neoplatonismo anómalo” estuvo ligado al impacto del neoplatonismo ismailí y la rivalidad política y religiosa con los fatimíes. El capítulo concluye con el epígrafe *Hybrid philosophers*, expresión que pone de manifiesto un hecho intelectual que no resultaba nuevo en la historia de la filosofía: ya en la Antigüedad Tardía el *Organon* aristotélico —con el añadido de algún texto de origen neoplatónico—, quedó integrado dentro del neoplatonismo. Pues bien, algo similar ocurrió en el proceso evolutivo de la filosofía árabe en al-Andalus, donde las fronteras entre ambas “orientaciones” llegaron a resultar muy permeables —en el debate contemporáneo sobre esta “hibridación”, Stroumsa se decanta por las tesis de Alexander Altmann, para quien pensadores como Ibn Bāyḡa o Averroes representan una síntesis de elementos aristotélicos y neoplatónicos.

El título del último capítulo (*Aristotelian Neo-Orthodoxy and Andalusian Revolts*) sintetiza el plan de trabajo con el que se cierra esta historia. Desde comienzos del s. XII, el mapa filosófico de al-Andalus se vio notablemente modificado con un giro hacia la ortodoxia aristotélica. En respuesta a pensadores de tendencia platonizante como Avicena, así como a los desafíos presentados por al-Gazālī, la filosofía andalusí se identificó con la tradición aristotélica, esforzándose por fortalecer la autoridad de Aristóteles y sus comentaristas. El giro emprendido por Ibn Bāyḡa culminaría con la obra monumental acometida por Averroes y Maimónides. Los rasgos del modo en que se trabajó y comentó el *corpus* aristotélico permiten hablar de una escuela aristotélica andalusí que compartió un sistema de ideas, un conjunto de definiciones y problemas, una terminología y un método compartido para discutir dichos problemas. Sintetizando estas afinidades —y diferencias— Stroumsa se detiene en la infundada representación que algunos han promovido sobre Averroes, Maimónides o Ibn Ṭufayl como el brazo filosófico del régimen almohade —algo que resulta del todo insostenible, por más que la cultura almohade hubiese podido favorecer, es cierto, algunos aspectos de este resurgimiento filosófico aristotélico. Pues aunque tanto Ibn Ṭufayl como Averroes trabajaron para los almohades, su pensamiento no vino a reemplazar la

doctrina almohade, con la que disentan en aspectos muy relevantes. En cuanto a Maimónides, no solo no mantuvo vínculos con la administración almohade sino que huyó del territorio tan pronto como le fue posible. Para Stroumsa, los intentos de presentar el régimen almohade como un estado filosófico en ciernes son nada menos que fantásticos aunque, es cierto, la ideología almohade ejerciese una enorme influencia sobre los pensadores que vivieron bajo el dominio almohade; de hecho, el impacto almohade en la filosofía resulta evidente entre sus obras o en algunos de sus planteamientos. Precisamente, en el análisis y contexto sobre dichas influencias y los pensadores involucrados o afectados directa o indirectamente por ellas, la figura de Ibn Tūmart aparece como una referencia ineludible.

El breve capítulo de conclusiones está dividido en dos secciones. En la primera (*Moving out*), Stroumsa insiste en la necesidad de superar definitivamente el tópico de un supuesto final de la actividad filosófica y científica que, tras la decadencia de la filosofía en al-Andalus, se habría extendido a todo el ámbito peninsular. En este sentido, basta citar, por un lado, el fenómeno de las traducciones y su enorme aportación como transmisión del saber hacia el orbe intelectual latino; al mismo tiempo, cabe destacar los esfuerzos que desempeñaron los árabes cristianos y, sobre todo, los intelectuales judíos. Ante la persecución almorávide y almohade, muchos de ellos se refugiaron en territorio cristiano —en algunos casos como conversos—, pero su trabajo intelectual no se vio interrumpido. Así, “el segundo movimiento de traducción se basó en la cultura judeo-musulmana de al-Andalus y se construyó sobre los expolios de sus ruinas” (p. 164).

Finalmente, en la segunda y última parte sus conclusiones (*The common ground*), Stroumsa aborda la cuestión del pensamiento místico, del “espacio compartido” de gnosticismo que ya fuese sugerido hace años por Georges Vajda: “Dicho espacio se habría nutrido de contactos directos entre musulmanes (sunnies y shiies ismaelies) y judíos. Estos contactos permitieron el libre flujo de ideas en ambas direcciones. Ibn Masarra fue muy útil para introducir esta atmósfera porosa en al-Andalus, ofreciendo la primera manifestación atestiguada de pensamiento místico sistemático en la Península Ibérica” (p. 168).

A lo ya comentado, hemos de añadir que el volumen *Andalus and Sefarad* comprende cuarenta y dos páginas de referencias bibliográficas actualizadas, un buen número de fragmentos textuales, más de seiscientas notas a pie de página, así como un índice onomástico y temático impecable. Por todo ello, creo legítimo poder concluir que no solo estamos ante un ensayo introductorio de extraordinaria solvencia. La obra podría convertirse en una espléndida introducción a la filosofía y teología de este período, destinado a quienes deseen iniciarse en el pensamiento gestado o transmitido en árabe, pero desde una interpretación más comprensiva y honesta. Pues, para aquellos que deseen iniciarse en el pensamiento medieval árabe, judío y cristiano, hoy resulta ine-

ludible integrar la urdimbre intelectual que Sarah Stroumsa narra e interpreta a través de esta obra: “He intentado mostrar que la historia de la filosofía en al-Andalus no puede ser contada como historias separadas de filosofía musulmana o judía. Tampoco se puede contar la historia intelectual como una historia abstracta de ideas, ignorando las circunstancias político-religiosas en las que estas ideas crecieron y se desarrollaron. Las aportaciones de judíos, cristianos y musulmanes al desarrollo de la filosofía en la Península Ibérica forman parte de una única obra, una *chef d’oeuvre* ambientada en el marco de la vida política, social y religiosa de al-Andalus. Al ver estas contribuciones como hilos entrelazados de un gran tapiz, podremos comenzar a vislumbrar la gloria de la historia intelectual de al-Andalus” (p. 169).

Pedro MANTAS-ESPAÑA
Universidad de Córdoba