

sobre el tópico. Se echan en falta fuentes de gran interés para el momento, como es el caso del conocido texto de Juan bar Penkayē o el Pseudo Šenūte de Atrīb, por sólo citar dos casos orientales de interés. Creemos que hubiera sido de interés el uso de material polemista, por el interesante contenido de información apocalíptica que recogen. En cuanto a la bibliografía utilizada, aun atendiendo al criterio de elaboración selectivo seguido por Flori, no es menos cierto que faltan referencias esenciales, por ejemplo, en el marco apocalíptico cristiano-oriental y en el tratamiento de los ‘cristianos arabilizados’ de Córdoba. Entre otros, falta un trabajo, que hubiera resultado de gran interés en la concepción y desarrollo de esta monografía: Juan Gil, “Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX)” *Hispania Sacra* 31 (1978-9), pp. 9-88. La gran cantidad de datos y fuentes allí recogidos hubiera contribuido de redimensionar la sección segunda.

En suma: el libro de Flori es un libro interesante, bien planteado y programado, que ofrece una nueva vuelta de tuerca a los materiales escatológicos y apocalípticos, así como a la importancia que éstos tuvieron en la configuración de una nueva realidad histórica, la de las comunidades cristianas que vivieron debajo, en los márgenes, o en los aledaños, del poder árabe-islámico.

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA  
Universidad de Córdoba

GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, Santiago – REINHARDT, Klaus, *La disputa de Abutalib* (Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2006), 155 pp. ISBN: 84-88324-28-6

Klaus Reinhardt (Universidad de Trier) y Santiago García Jalón (Universidad Pontificia de Salamanca) han sacado a la luz unos curiosos textos hasta la fecha inéditos. Se trata de las dos versiones, latina y castellana, de una supuesta controversia epistolar entre dos amigos, el musulmán ceutí Abutalib y el judío toledano Samuel, en torno a cuestiones religiosas. La versión latina fue compuesta en las primeras décadas del siglo XIV, mientras que la castellana es obra del bachiller Álvaro de Villaescusa, quien la redactó en 1458. Ambos textos se presentan en una cuidada edición crítica, acompañada por sendos estudios sobre el contenido y la tradición manuscrita del opúsculo.

La *Disputatio Abutalib* consta de siete epístolas (cuatro del musulmán al judío y tres del judío al musulmán), que vienen precedidas por un breve prólogo suscrito por *frater Alfonsus yspanus*, nombre que debe identificarse con el fraile dominicano Alfonso Buenhombre († ca. 1353). El prologuista afirma haber encontrado el volumen que contenía la correspondencia original,

compuesta en árabe, durante los años en que él mismo estuvo cautivo en Marrakech, y que se ocupó de traducirlo de manera literal del árabe al latín, con el fin de sacar a la luz los secretos que judíos y musulmanes desean mantener ocultos. Esta afirmación recuerda mucho a la que contiene el prólogo de otra obra de polémica antijudaica que el mismo Alfonso Buenhombre declara haber traducido del árabe al latín, la llamada *Epistula rabbi Samuelis*, editada en el volumen 149 de la *Patrologia Latina* de Migne.

Si bien el prólogo no contiene ningún elemento útil para la datación de la obra, salvo la afirmación de que el volumen original custodiado en Marrakech era antiquísimo y había pasado mucho tiempo oculto por los judíos, varias referencias cronológicas presentes en el cuerpo de las cartas coinciden en situar el marco de la controversia hacia 1270 (cf. 1,2; 3,2), lo que, en realidad, no aleja mucho el tiempo de la ambientación de la cartas del de la redacción de su supuesta traducción al latín. Por lo demás, en algunos pasajes de las epístolas se perfila vagamente la identidad de los corresponsales. Ambos se habrían conocido en Marrakech, donde estudiaron la religión hebrea y la musulmana, intercambiando ejemplares de sus respectivos libros sagrados. Posteriormente peregrinaron juntos a Jerusalén y a La Meca, viaje en el que Samuel se hizo pasar por sobrino de Abutalib y vistió atuendo musulmán. Tras estas peripecias, ambos se asentaron en Ceuta y Toledo, desde donde iniciaron un intercambio epistolar que los conduciría al propósito de convertirse al cristianismo.

En efecto, el desarrollo dialéctico de las cartas conduce de la denuncia por ambas partes de la fe del contrario al reconocimiento conjunto de la superioridad de la fe cristiana sobre judaísmo e islam. El musulmán Abutalib abre la correspondencia proponiendo dos cuestiones: ¿por qué, si el pueblo judío es el elegido de Dios, permanece cautivo y disperso entre los gentiles desde hace mil doscientos años, mientras que cristianos y musulmanes viven con tranquilidad y ostentan el poder sobre grandes territorios? ¿Por qué Dios creador no congrega y conserva a todos, judíos, cristianos y musulmanes, en un solo rito y una sola ley? En las siguientes cartas cada uno de los corresponsales arremete contra la fe del contrario asumiendo de hecho el punto de vista y el tipo de argumentaciones propio de un polemista cristiano. Abutalib, por ejemplo, trata de demostrar con una panoplia de citas veterotestamentarias que la condenación de los judíos se debe a sus propios pecados. Por su parte, Samuel replica que, según lo escrito en el propio Corán (suras 3 y 25), Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre y debe ser considerado el auténtico Mesías de los musulmanes, mientras que el examen de ciertos aspectos de la biografía de Muhammad como su linaje, los supuestos prodigios ocurridos durante su infancia, su instrucción a cargo de un judío astrólogo y de un monje benedictino etc, confirma que aquel no fue el

Paráclito prometido por Cristo, sino un impostor. Abutalib todavía defenderá los fundamentos divinos de las doctrinas mahometanas recordando el episodio del viaje celeste del Profeta, pero en la última carta desvela algunos de los aspectos menos edificantes de la vida de Muhammad, que los sabios musulmanes guardan celosamente en secreto, a saber, la primitiva condición idólatra de su clan, su carácter libidinoso y su muerte por envenenamiento, al filo de la cual habría recomendado a sus sucesores el perdón de los pecados a través del agua y la reverencia a Cristo y a María.

Como señalan los editores, la procedencia de todas estas argumentaciones está en la literatura polémica cristiana contra el judaísmo y el islam. Si los argumentos escriturísticos antijudaicos tienen una larga tradición en occidente, compilada y actualizada durante el siglo XIII en obras monumentales como las de Tomás de Aquino, Nicholas de Lyra y Ramón Martí, a alturas del siglo XIV ya era también abundante la tónica antimusulmana en circulación. A propósito de esta última, los editores señalan que todo lo relativo a la biografía legendaria del profeta Muhammad procede de dos fuentes hispanas del siglo XIII tan bien conocidas como el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy y la *Historia Arabum* de Rodrigo Ximénez de Rada. Sin contradecir esto, querría precisar que las informaciones suministradas por el Tudense y el Toledano se encuentran ya combinadas en la Primera Crónica General de Alfonso X, que quizás sea la genuina fuente seguida por el redactor de las cartas.

De todo lo expuesto hasta aquí se extrae una conclusión bastante clara, que los editores apuntan, a mi modo de ver, con excesiva prudencia; me refiero al carácter apócrifo de la correspondencia o, si se quiere, al hecho de que nos encontramos ante una obra de polémica antimusulmana y antijudaica de inspiración plenamente cristiana y que se sirve del motivo del intercambio epistolar como técnica de presentación, procedimiento éste muy corriente en la literatura apologética y polémica de todas las épocas y lugares. De esta suerte, habría que considerar al propio Alfonso Buenhombre como autor de las cartas y dar definitivamente por ficticios todos los detalles relativos al marco de la correspondencia, sean la identidad de los personajes, las vicisitudes personales que éstos cuentan, la datación en el siglo XIII o a la presunción de que la lengua original del texto fuese la árabe.

Tal premisa obliga a reconducir el estudio de esta obra en direcciones que los editores apenas han desarrollado. Se hace preciso, en primer lugar, elaborar una biografía crítica y coherente de Alfonso Buenhombre. En efecto, los datos que se vienen manejando hasta la fecha son escasos y de dudoso valor, pues proceden en su mayor parte de los prólogos de sus obras, y, como hemos visto, podrían formar parte del entramado de ficción que enmarca el ejercicio polémico. Así, cuestiones como el cautiverio en Marraquech o el motivo del

manuscrito oculto y traducido seguramente no pasen de ser tópicos literarios de gran tradición en la literatura doctrinal.

En segundo lugar, convendría abordar con mayor profundidad el estudio de la *Disputatio* como artefacto literario. A este respecto, quiero apuntar que el perfil de los personajes resulta interesante. Como hemos visto, el musulmán conserva siempre la iniciativa, pues abre y cierra el debate, y desarrolla con más prolijidad sus argumentos polémicos y apologéticos, particularmente en la extensa epístola V, que tantas similitudes tiene con la *Epistula rabbi Samuelis* antes mencionada. Muestra así un cierto ascendiente o superioridad intelectual sobre el judío, lo que podría guardar relación con la idea, habitual entre los polemistas cristianos de la Edad Media, de que los sabios musulmanes están más maduros para la conversión que los judíos. Otro aspecto que merece comentario y valoración es la técnica mimética que emplea Alfonso Buenhombre para hacer pasar por traducción del árabe unos textos pensados y escritos en latín. Opciones como evitar las citas de la Biblia según el texto de la Vulgata, jurar por Adonay, referirse a los cristianos como *nazareni*, usar el término *zahara* para referirse a los capítulos de los libros sagrados etc ilustran bien la ingenua destreza imitativa del redactor, que él mismo pone en evidencia al final del prólogo, cuando escribe a propósito de los personajes: *[...] cuyo modo de hablar y forma de escribir respetaré cuanto me sea posible.* En esta misma línea también cabría preguntarse por qué razón las referencias cronológicas internas ambientan el cruce de cartas en o cerca de 1270, cuando debieron ser compuestas en realidad unos cincuenta años después. Sobre esto, únicamente me atrevería a proponer que el último cuarto del siglo XIII es la época en que se redactan o difunden las principales obras doctrinales en que se basa la *Disputatio*, en particular, la *Primera Crónica General* de Alfonso X.

En tercer lugar, subsisten todavía muchos puntos oscuros que merecen algún comentario. Por ejemplo, la extraña lectura *Aarehoiris*, referida al personaje que ocupa el cuarto cielo en el relato del viaje celeste contenido en la carta quinta, puede explicarse como una deturpación (de autor o de copista) de una lección original *Aaroho e Idriz*, esto es, Enoch e Idrīs (sobre este último personaje, cf. Corán 19:56-57 y 19:85), atestiguada, con variantes ortográficas, en las respectivas versiones de la leyenda en la *Historia Arabum* de Ximénez de Rada (*Hic est Aaroho, et erat ibi cum eo Idriz, qui celum ascendit*) y en la *Primera Crónica General* de Alfonso X (*Este es Aroho, e era con ell Ydriz, el que subio al cielo*). También llama la atención la diversidad de nombres con que el redactor se refiere a los musulmanes: *saraceni*, *arabes*, *agareni*, *mauri* y *alpes*, este último un genuino hápax que, como ha apuntado Antoni Biosca, podría asociarse con el término turco *alp* (plural *alplar*): “héroe”, título honorífico habitual de los turcos selyúcidas entre los siglos XI y XIII (cf. Antoni Biosca y Bas, “Una nueva aportación a los nombres de los musulmanes

en latín medieval”, *Euphrosyne* 33 [2005], pp. 315-322). ¿Funcionan estas designaciones como meros sinónimos o puede advertirse un intento de precisar las diferentes adscripciones regionales de los miembros de la comunidad musulmana, por ejemplo, *saraceni* para los árabes de las regiones del Norte de Arabia y Siria, *arabes* para los del sur, *agareni* para los egipcios, *mauri* para los magrebíes y *alpes* para los turcos?

Otras incógnitas que enumero rápidamente son las siguientes: ¿por qué se dice que el monje que adoctrinó a Muhammad era un benedictino? Las diferentes versiones de la leyenda del instructor cristiano del Profeta tachan la fe de aquel de arriana, nestoriana o jacobita; que en este caso se proponga a un miembro de la orden benedictina podría deberse bien a un ingenuo cálculo cronológico (la orden benedictina era la más extendida en occidente a alturas del siglo VII), bien a una asociación entre la indumentaria musulmana y el hábito característico de estos monjes (Cf. sobre esto la observación presente en el tratado de Pedro de Jaén *Sobre la seta musulmana*: “E el dicho monje, como fuera reglar, ordeno con ese Mahomat que mandase que esos sus creyentes e todos los otros que <veniessen> despues fuesen traxiendo abito de monjes, asi como vedes que traen cogullas sin capiellas e capas con sus capuços, e otros tales traen los monges de la horden de sant Benito” [ed. P. Armengol Valenzuela, *Obras de San Pedro Pascual mártir [...] en su lengua original, con la traducción latina y algunas anotaciones* (Roma: Imprenta Salustiana, 1908), vol. IV, título I, cap. 68]). Si bajo el nombre de Albimor, discípulo de Muhammad y responsable de su envenenamiento de acuerdo con el texto de la *Disputatio* y de su fuente, Lucas de Tuy, podría esconderse la figura de ‘Umar b. Jaṭṭāb, ¿con quién se corresponde el personaje de *Lachemel*, presunto hijo de Muhammad que habría intentado recuperar los restos mortales de éste siete años después de su entierro clandestino en Medina? ¿Quizás con ‘Alī b. Abī Ṭālib?. En cuanto a las fuentes mencionadas en las cartas, ¿a qué responde la denominación *Liber Atabalit* (4.8), aplicada a un conjunto de escritos de tradición musulmana relativos a la vida del Profeta? ¿Tal vez a una obra análoga a los *Ṭabaqāt* de Ibn Sa’d? ¿Y qué pensar de la llamada *glossa Elimab* (4.7, 5.17), donde se trataban cuestiones relativas al profetismo de Muhammad? ¿Podría tratarse de algún comentario al Corán de nombre semejante a *Kitab al-‘imān* (Libro de la fe)?

Vista en conjunto, la valoración que merece la *Disputatio* desde los puntos de vista literario y doctrinal tiene luces y sombras. En lo relativo a la sustancia de los argumentos, poco o nada de nuevo ofrece al lector medieval, e incluso cabría afirmar que el nivel intelectual de la argumentación es hartó más pobre que el que alcanzaron anteriores tratadistas. Más original resulta el planteamiento formal en forma de diálogo interconfesional, pero no entre cristiano y judío, musulmán o gentil, como lo habían hecho Ramón Llull y

otros polemistas anteriores, sino entre un judío y un musulmán que, de forma ejemplarizante, se comportan como apologetas del cristianismo; ahora bien, la eficacia del mismo resulta más que dudosa a tenor del tipo de argumentos abiertamente cristianos y un tanto zafios que ambos esgrimen. Por esta razón, me atrevería a postular que la *Disputatio* Abutalib debería ser entendida más como un divertimento o ejercicio escolar que como una propuesta seria de renovación de la estrategia predicadora dominicana.

FERNANDO GONZÁLEZ MUÑOZ  
Universidade da Coruña

GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA, Pedro, *Historia de la Salvación. Una antigua fuente judeocristiana. Traducción y comentario de Recognitiones I,27-42,2*. «Historia de las ideas religiosas» (Madrid – Buenos Aires: Miño y Dávila, 2007), 320 pp. ISBN: 978-84-96571-45-7

La presente monografía se ocupa de uno de los tópicos religiosos más candentes a lo largo de la historia de las ideas, el de la *Heilgeschichte*, en este caso centrado en la contextualización, análisis, traducción y estudio de las *Recognitiones*, la célebre fuente judeocristiana motivo de tantos estudios.

En el caso del presente estudio, el autor ha sabido plantear su obra de un modo inteligente, gracias lo cual la comprensión de la misma resulta posible para el lector no iniciado en este ámbito de estudios. El material ha sido dispuesto en cinco grandes bloques, claramente diferenciados unos de otros:

1. El primero (pp. 19-40) es una breve pero documentada introducción al tema de la *Historia de la Salvación*, que sitúa al lector en el marco del judeocristianismo, al tiempo que lo introduce en el debate histórico creado en torno al tema en cuestión, en este caso a través de otra fuente de vital importancia para tratar este tópico, las Pseudoclementinas.

2. El segundo bloque (pp. 41-160) se centra en el texto de las *Recognitiones*. Aquí, Giménez de Aragón se apoya en las teorías formuladas por otros autores acerca del tema de la Historia de la Salvación, la fuente judeocristiana de *Recognitiones* y la relación de ambos textos con las interpretaciones que de los mismo han hecho los diferentes grupos judeocristianos sobre el primer caso, así como los diferentes estudiosos del tema sobre el segundo, la obra.

3. Es este bloque, sin duda, el más interesante de la obra. En éste se recoge el texto latino de las *Recognitiones* (I, 27-42,2) del cual el autor ofrece su traducción, que, siendo correcta, en algunas ocasiones presenta un texto algo forzado con respecto al original latino.

4. El cuarto bloque es un complemento del tercero, dado que incluye el comentario exhaustivo de cada uno de los capítulos de las *Recognitiones*.