

APUNTES SOBRE LA TRANSMISIÓN ANDALUSÍ: DE ASTROLOGÍA ARABO-ISLAMICADA A LA EUROPA CRISTIANADA

Theo Loinaz

Consideraciones preliminares¹

El objetivo de estas notas es plantear algunas reflexiones críticas, necesariamente esquemáticas y provisionales, que puedan contribuir a dar una idea general del *statu quo* de nuestros conocimientos actuales acerca de la penetración, apropiación y difusión medievales de la literatura astrológica islamicada en el territorio de la Península Ibérica.² A tal efecto y con la intención expresa de no desbordar los límites impuestos por las circunstancias, hemos procedido a simplificar nuestro objeto de análisis descontextualizándolo, en primer lugar, de los procesos generales de asimilación y ulterior diseminación de tradiciones científico-técnicas andalusíes,³ y renunciando, en segundo lugar, a enmarcar los datos particulares de la zona ibérica dentro del conjunto de interfaces culturales islamicado-cristianadas.⁴ En cuanto al segundo punto, cabe advertir que la preeminencia cuantitativa de documentación andalusí y su comprensible atractivo para la investigación historiográfica corren el riesgo de acaparar el interés de la academia, especialmente el de la cispirenaica,⁵ en

- 1 Conservamos en gran medida el talante expositivo de la ponencia original, destinada a una audiencia mayormente lega en la materia. En este sentido hemos evitado, siempre que ha sido posible, la proliferación de referencias bibliográficas redundantes. Así mismo hemos reprimido en lo posible cualquier tentación especulativa más allá de lo que permitían el lugar y el momento.
- 2 Como se advierte desde el título mismo, sostenemos también en lengua española la práctica de distinguir en el plano léxico aquello que es netamente distinto en el conceptual: lo *islámico* y lo *islamicado*, lo *cristiano* y lo *cristianado*. El efecto de extrañeza causado por ambos anglicismos (infrecuentes aún, si bien no inusitados, en español) palidece, a nuestro parecer, ante lo violentamente ambiguo y engañoso de expresiones como *astrología islámica* o *Europa cristiana*, utilizadas de manera indiscriminada en referencia a realidades esencialmente ajenas y tan solo contextualmente vinculadas al ámbito religioso.
- 3 Siendo evidente que, a pesar de las peculiaridades que caracterizan la astrología frente a otras disciplinas (especialmente el periódicamente renovado debate sobre su aceptabilidad por parte de las ortodoxias religiosas), la circulación y recepción de textos astrológicos en las diversas comunidades europeas no son (cuando menos en términos generales y en perspectiva diacrónica) independientes de la difusión contemporánea de obras científicas. Así pues, los resultados del estudio particular de la transmisión de textos astrológicos deberán ser, cuando convenga, recontextualizados en aras de obtener la *big picture* general de la historia de la ciencia y de la técnica en la región. Por ahora, la mejor aproximación de conjunto al tema es Julio Samsó (2011). *Las ciencias de los antiguos en al-Ándalus*. Segunda edición con *addenda* y *corrigenda* a cargo de Julio Samsó y Miquel Forcada. Estudios Andalusíes, 4. Toledo: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes –Fundación Cajamar– Ayuntamiento de Roquetas de Mar.
- 4 En concordancia con la recomendación de que «[e]ach stage, each period, has to be studied independently in order for their differentiating qualities not to be leveled under the general rubric of 'Arabic-Latin translations'»: Dimitri Gutas (2007). «What was there in Arabic for the Latins to Receive? Remarks of the Modalities of the Twelfth-Century Translation Movement in Spain», en *Andreas Speer* y *Lydia Wegener* (eds.). *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, p. 4.
- 5 Ejemplo paradigmático de esta monopolización andalusística es una afirmación como la que, surgida de mano expertísima en la materia, ha podido sostener que «[t]he European reception of Arabic science was the result of a process of transmission which originated in the Iberian Peninsula, and al-Andalus was the bridge across which all this knowledge circulated» (Julio Samsó [2015]. «Al-Andalus, a bridge between Arabic and European science», *Alhadra*, 1, pp. 124–125), solo explicable por el hecho de no haberse tenido en cuenta en el momento de redacción otros «bridge[s] across which transmission took place».

detrimento de otros focos de interacción,⁶ no menos relevantes y fecundos también en el campo de la astrología.⁷

Estos apuntes estarán, además,⁸ desacomplejadamente decantados hacia la conocida como astrología lega (*Laienastrologie*)—sesgo que delata una inveterada que-rencia por el «study of wretched subjects»,⁹ y que nos desvía, de manera obstinada, de los caminos trillados de la astrología matemática para arrastrarnos al «large and murky field of brief and untechnical prognostica, including lunaria, zodiologia, divination by planetary days, onomantic texts and parapegmata». ¹⁰ Atentos aquí al contexto tanto o más que al texto, presentaremos datos relativos a la cronografía así como a ciertas cuestiones de índole social.

Astrología andalusí

El volumen de la investigación acumulada en lo que concierne a la astrología técnica andalusí bien podría causar la impresión de que el de la astrología en general es un terreno ya conclusivamente cartografiado. No obstante, en su afán por identificar de manera precisa las fuentes directas del corpus alcandreano, David Juste llega a la descorazonadora conclusión de que hoy por hoy tal faena resulta aún imposible y que «[c]eci est probablement à mettre sur le compte de notre ig-

- 6 Como el nexu Ifriqiya-Italia meridional, la breve pero fructifera simbiosis siculo-árabe de la corte de los Hohenstaufen, el enclave levantino de Antioquía o las tradiciones georgiana y armenia, prácticamente ausentes estas últimas del relato académico internacional en lo que atañe a la historia de la ciencia.
- 7 La infrainvestigación de la vía bizantina es singularmente lamentable. La incorporación de tradiciones arabo-islamicadas—fenómeno que en cierta medida significa una reactualización (fragmentaria, filtrada y enriquecida con materiales exógenos) del legado astrológico greco-helenístico—despunta en Constantinopla con la llegada de Estéfano el Filósofo y se retoma, tras dos siglos de aparente interrupción, con la primera traducción hacia 1015 de un texto astrológico de Abu Ma'shar, véase David Pingree (1997). *From astral omens to astrology. From Babylon to Bikaner*. Roma: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, pp. 63-77; y Paul Magdalino (2006). «Occult Science and Imperial Power in Byzantine History and Historiography (9th-12th centuries)», en Paul Magdalino y Maria Mavroudi (eds.). *The Occult Sciences in Byzantium*. Ginebra: La Pomme d'or, pp. 119-162. Una lectura paciente de los doce volúmenes del *Corpus Codicum Astrologorum Graecorum* debería ser suficiente para convencer hasta al escepticismo más recalcitrante de la magnitud del intercambio arabo-bizantino y para recordar que, también en el caso de la astrología, ciertamente «[a]ny new grand narrative that might emerge will not be complete without taking into consideration the role of Byzantium in the formation of Mediterranean science by contributing to and receiving from the science of the Arabic and Latin speaking neighbours», Maria Mavroudi (2006). «Occult Science and Society in Byzantium: Considerations for Future Research», en *Ibidem*, p. 51.
- 8 De tipo más bien panorámico y desprovistos de toda pretensión de originalidad ni aspiración a constituir un catálogo definitivo o a abordar un análisis contentual, para lo cual habrá que esperar a la inminente publicación del monográfico sobre astronomía y astrología andaluso-magrebíes preparado por Julio Samsó. Gracias a la generosidad propia de nuestro otrora profesor (que aprovechamos la ocasión para agradecer encarecidamente) nuestra exposición, tan explícitamente deudora ya de sus estudios anteriores, se ha podido beneficiar en no pequeña medida de los materiales recogidos allá y amablemente puestos a nuestra disposición por su autor.
- 9 Otto Neugebauer (1951). «The Study of Wretched Subjects», *Isis*, 42 (2), p. III.
- 10 Charles Burnett (2006). «Late Antique and Medieval Latin Translations of Greek Texts on Astrology and Magic», en Paul Magdalino y Maria Mavroudi (eds.). *The Occult Sciences in Byzantium*. Op. Cit., p. 332. La fortuna ha deparado que esta afición a lo apócrifo y marginal haya encontrado una acogida favorable en el marco del grupo Ciencia.cat dirigido por Lluís Cifuentes (www.ciencia.cat), dentro del cual desarrollamos nuestra edición y estudio del corpus astrológico medieval en lengua catalana gracias al proyecto *Ciència vernaica a la Corona d'Aragó i al seu context romànic (segles XIII-XVI)* financiado por el MINECO (FFI2014-53050-C5-3-P).

norance de l'astrologie arabe et en particulier des textes qui étaient disponibles en Espagne au X^e siècle». ¹¹ Ante un lamento tal, no será del todo intempestivo recoger aquí, de manera extremadamente sucinta, lo principal de la cronología de las tradiciones astrológicas en tierras andalusíes. ¹²

Fase preclásica

Las primeras manifestaciones de la tradición astrológica andalusí aparecen ligadas, de una parte, a una serie de técnicas adivinatorias atribuidas por las fuentes a diversos protagonistas de la invasión y, de otra parte, a lo que parecen los despojos de la astrología latina practicada en la Romania occidental.

En cuanto a las primeras (reflejo de tradiciones arábicas pre- y protoislámicas), ¹³ las noticias de más relevancia para lo específicamente astrológico serían las que ponderan la destreza de Musa ibn Nusayr (f. ca. 717) en la ciencia de las estrellas. ¹⁴ En lo referente a la pervivencia substrática de una subtradición latina incorporada en el acervo arabo-andalusí, el testimonio concordante de la documentación parece avalar suficientemente la existencia de una tal continuidad romano-islamicada. ¹⁵ Uno de los rasgos más emblemáticos de esta tradición primitiva (de técnicas notablemente simplificadas respecto de los modelos greco-latinos) ¹⁶ es, sin duda alguna, el sistema de las cruces (*tariqat ahkam al-sulub*), documentado ya en la *Uryuza* de 'Abd al-Wahid ibn Ishaq al-Dabbi (f. ca. 852) ¹⁷ y que se

- 11 David Juste (2007). *Les Alchandreana primitifs. Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (X^e siècle)*. Brill's Studies in Intellectual History 152. Brill's Texts and Sources in Intellectual History 2. Leiden: Brill, pp. 223-224.
- 12 Para lo cual tomamos como guía la magnífica síntesis cronográfica ofrecida por Julio Samsó (2001). «Astrology», en Ahmad Y. al-Hasan, Maqbul Ahmed y Albert Z. Iskandar (eds.). *The Different Aspects of Islamic Culture. Volume Four. Science and Technology in Islam. Part I: The Exact and Natural Sciences*. Paris: UNESCO, pp. 284-286.
- 13 Véasae Toufic Fahd (1966). *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*. Leiden: Brill (en especial, el capítulo dedicado a las predicciones: pp. 431-497).
- 14 Para el polifacético anecdotario mántico asociado con la conquista véase Manuela Marín (1986). «'Ilm al-nuyum e 'ilm al-hidan en al-Ándalus», en María Paz Torres y Manuela Marín (eds.). *Actas del XII Congreso de la UEA (Málaga, 1984)*. Madrid: Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants, pp. 509-535. En lo tocante especialmente a Musa, véase Julio Samsó (2011). *Las ciencias de los antiguos en al-Ándalus*. Op. Cit., pp. 24-27, donde se presentan en traducción española los pasajes pertinentes de Ibn Habib y Pseudo-Ibn Qutayba.
- 15 Hipótesis postulada hace casi medio siglo por Vernet, véase Juan Vernet (1971). *Tradición e innovación en la ciencia medieval, en Oriente e Occidente nel Medioevo. Filosofia e Scienze*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 741-757, argumentadamente defendida durante décadas por Samsó. Véase recientemente Julio Samsó (2011). *Las ciencias de los antiguos en al-Ándalus*. Op. Cit., pp. 27-35.
- 16 La idiosincrasia del tecnoceto local revelaría, así mismo, una resignificación parcial de alguno de los términos clásicos, dotado en esta región periférica de significados divergentes. Es el caso del concepto que aflora en árabe como *ihitraq* (la quemazón alfonsí), no directamente equiparable a la combustión planetaria clásica, véase Julio Samsó (1979). «The Early Development of Astrology in al-Ándalus», *Journal of the History of Arabic Science*, 3, pp. 237-238 y, con más detalles, María Dolores Poch (1980). «El concepto de quemazón en el Libro de las cruces». *Awraq*, 3, pp. 68-74.
- 17 Algo más sobre al-Dabbi y su papel de protoastrólogo andalusí será comentado *infra*. De la *Uryuza*, dedicada al emir al-Hakam I (r. 796-822), se preservan treinta y nueve versos en una extensa cita en el *Kitab al-amtar wal-as'ar* (post-1418) del astrónomo magrebí Abu 'Abd Allah al-Baqqar, véase Julio Samsó (1983). «La primitiva versión árabe del Libro de las cruces», en Juan Vernet (ed.). *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), pp. 149-161; y Juan Vernet (2001). «Sobre el astrólogo 'Abd al-Wahid b. Ishaq al-Dabbi (fl. c. 788- c. 852)». *Anaquele de estudios árabes*, 12, pp. 657-669). De cronología más baja pero tanto o más informativos aún son los fragmentos (correspondientes

reincorporará localmente, siglos más tarde, al mundo cristianado a través del *Libro de las cruces*.¹⁸ A pesar de que falta por hallar aún los eslabones perdidos de la cadena de transmisión, el vínculo con la astrología tardolatina del pasado pre-andalusí no es aquí *topos* literario, ni tampoco elucubración académica, puesto que los textos contextualizan este sistema de manera explícita dentro del conjunto de prácticas de los astrólogos romanos de Iberia y del norte de África: «Et son los iudizios que usavan los de las partidas de occidente del tempo antigo, et los de terra de Áffrica, et los de Barbaria, et una partida de los romanos d’Espanna».¹⁹

Fase clásica

El periodo que aquí etiquetamos, por conveniencia, como clásico se caracteriza por un marcado auge de la astrología, en boga entre las élites califales, y por una introducción gradual (y bien pronto masiva) de materiales astrológicos arabo-islamicados orientales que arranca, hasta donde alcanza la información disponible, durante la primera mitad del siglo IX bajo la égida de ‘Abd al-Rahman II.²⁰ En el marco general de lo que se ha venido a concebir como un proceso de «orientalización» que afecta el conjunto de la cultura andalusí, y muy particularmente las ciencias, se adquieren y copian, circulan y se estudian los textos de las

en diverso grado de literalidad a los capítulos 1, 4-5, 60-62 y 64 del *Libro de las Cruces*) transmitidos en los manuscritos árabes 916 y 918 de la Biblioteca de El Escorial, descritos, editados y traducidos por Rafael Muñoz (1981). «Textos árabes del *Libro de las cruces*, de Alfonso X», en Juan Vernet (ed.). *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*. Barcelona: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 175-204; y Juan Vernet (1982). «Los orígenes del *Libro de las cruces* de Alfonso X el Sabio (1ª parte)», *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 1, pp. 153-174.

- 18 Producto del taller alfonsí concluido en 1259. Véase en particular el capítulo LVIII, «que habla en conocer los annos que son lluviosos o sequos, karos o abondados», (1961) *Libro de las cruces*. Edición de Lloyd August Kasten y Lawrence Bayard Kiddle. Madrid/Madison: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)/Instituto Miguel de Cervantes, pp. 159-160. Oveidalla el sabio, a quien la versión castellana adscribe la compilación original del texto árabe, ha sido identificado tentativamente con la figura de ‘Abd Allah ibn Ahmad al-Tulaytuli (s. XI), autor de un *Kitab al-sulub* aparentemente perdido, por Margarita Castells (1992). «Un nuevo dato sobre el *Libro de las cruces* en al-*Ẓijy al-Mustalah* (obra astronómica egipcia del siglo XIII)», *Al-Qantara: revista de estudios árabes*, 13 (2), pp. 367-378.
- 19 *Libro de las cruces*, Madrid, BNE Ms.9294, fol. 5ra 6-10. Huelga extenderse aquí acerca de la vitalidad la astrología en la Bética inmediatamente preislámica, marcada por influencias priscilianistas y bizantinas, véase el estudio aún no superado del contexto isidoriano en Jacques Fontaine (1954). «Isidore de Séville et l’astrologie». *Revue d’études latines*, XXXI, pp. 277-282. Sobre la importancia que se hace recaer sobre el *Libro de las cruces* en tanto que documento probativo, apuntemos que «es una pieza clave para apoyar la teoría de la supervivencia de la ciencia latino-visigótica, difundida probablemente por mozárabes, en al-Ándalus durante el primer siglo del emirato», Julio Samsó (2011). *Las ciencias de los antiguos en al-Ándalus*. *Op. Cit.*, p. 37.
- 20 La apariencia de eclósion que reflejan las fuentes historiográficas se produce «in spite of the fact that astrology was practised in that country as early as the eighth century», Julio Samsó (2001). «Sobre el astrólogo ‘Abd al-Wahid b. Ishaq al-Dabbi (fl. c. 788- c. 852)». *Op. Cit.*, p. 284. En perspectiva diacrónica, siendo este apogeo de la astrología en parte culminación (y, por lo tanto, continuación) de tendencias ya de época emiral, el punto de inflexión sería el paso de una llegada incidental y esporádica de textos orientales a una introducción programática y fomentada. Resta por indagar en qué medida este salto evolutivo vino determinado por la acción directa de ciertos personajes (sería necesaria una cronología detallada de la circulación andalusí de los textos en combinación con datos prosopográficos) y, por otro lado, la realimentación esperable entre el interés de profesionales y clientes y la adquisición de tratados de origen oriental (la curiosidad/demanda preexistente que promovió la introducción de nuevos textos se vería estimulada y potenciada, a su vez, por la circulación de estas obras).

auctoritates ya canonizadas en el corazón *masriqi* del mundo islamicado: Ibn Farruhan al-Tabari (f. ca. 815), Sahl ibn Bishr (f. ca. 850), Masha'allah ibn Athari (f. 815), Abu Ma'shar al-Balkhi (f. 886), al-Qabisi (f. 967), etc.²¹ No obstante la oposición sostenida a lo largo de la época califal por los estamentos más conservadores y a pesar del ostracismo público y ostentoso de las ciencias esotéricas por parte del *hayib* al-Mansur (f. 1002),²² la práctica astrológica resurge aún más vigorosa si cabe tras la *fitna* bajo los auspicios del patronazgo taifal, auténtica época dorada de la ciencia de las estrellas tanto astronómica como astrológica en el Ándalus.

Es un hecho contrastable, por otro lado, que la tradición científico-técnica andalusí no fue ni un mero receptáculo pasivo ni una simple correa de transmisión de materiales orientales al mundo cristianado: la asimilación activa (que no mera apropiación acrítica) del caudal *masriqi* fructificó, ciertamente, en contribuciones genuinamente andalusíes a las ciencias arabo-islamicadas. Esta aportación local, sin embargo, tan irrefutable y tan analizada por la bibliografía especializada en el caso de la astronomía y de la instrumentística,²³ es algo menos conspicua en lo que a la astrología atañe. Entre los escasos títulos andalusíes de que tenemos constancia explícita la atención académica ha favorecido particularmente el tratado sobre progresiones y proyección de rayos de Abu Marwan al-Istiyi (fl. ca. 1068),²⁴ y los fragmentos de la *Lamiyya* de Ibn al-Khayyat (f. 1055), citados por al-Baqqar.²⁵

Apropiación: traducciones y adaptaciones

Un estudio analítico y por extenso de los movimientos de traducción arabo-latinos y arabo-vernáculos se tendría que encuadrar necesariamente dentro del

- 21 Se echa de menos en este punto un ejercicio de *Quellenforschung* sistemática para la época. Entretanto, contamos con dos indicadores parciales de la biblioteca astrológica andalusí: por un lado, los manuscritos escorialenses, en la medida en que copias tardías puedan ser reflejo fiel de la circulación de textos en los siglos precedentes (véase, por ejemplo, el Ms. Escorial 919, que transmite una colección de opúsculos astrológicos atribuidos a Sahl ibn Bishr); por otro, la lista misma de títulos traducidos al latín y al romance entre los siglos X y XIV en territorio peninsular.
- 22 Hay indicios para sospechar que, de hecho, bajo el manto de la condena oficial se ocultaban consultas astrológicas habituales hasta en los más altos rangos del gobierno. Efectivamente, también durante este aparente periodo de latencia la astrología andalusí «sobrevivió, pues, a las circunstancias más difíciles gracias al interés que sentía por ella la clase dominante», Julio Samsó (2011). *Las ciencias de los antiguos en al-Ándalus*. *Op. Cit.*, p. 77-80.
- 23 Mencionemos aquí, por su relación con la astrología, el caso de los ecuatorios. Son estos instrumentos destinados a la determinación de la longitud de cada uno de los planetas en una fecha cualquiera, dato imprescindible para el quehacer del astrólogo técnico y cuyo cálculo mediante las tablas de Ptolomeo resultaba trabajoso y, por consiguiente, costoso. La tradición innovadora de tratados de construcción y uso del ecuatorio arranca en tierras andalusíes en el siglo XI y se difunde rápidamente tanto en el mundo islamicado como en Europa septentrional. La edición, traducción y análisis pormenorizado de tres manuales andalusíes de este subgénero constituyen la materia de la monografía fundamental de Mercè Comes (1991). *Ecuatorios andalusíes*. *Ibn al-Samh, al-Zarqalluh y Abu-l-Salt*. Anuari de Filologia, XIII B/1. Barcelona: Facultad de Filología, Universidad de Barcelona/Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe/Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI).
- 24 Editada, traducida al inglés y anotada en Julio Samsó y Hamid Berrani (2005). «The Epistle on *Tasyir* and the projection of rays by Abu Marwan al-Istijj». *Suhayl*, 5, pp. 163-242.
- 25 De Ibn al-Khayyat, discípulo de Maslama al-Mayriti, sabemos que compuso también un opúsculo sobre las conjunciones planetarias hoy por hoy no conservado. Un análisis de los contenidos de los versos transmitidos aparecerá en Julió Samsó, en *preparación*.

complejo y poligénico proceso (o, mejor, sumatorio de procesos) de aculturación producido en la Europa cristianada durante la Edad Media. Aquí, en cambio, sin más espacio que el que admite un repaso somero y de trazo grueso, nos limitaremos a señalar algunas particularidades referentes a la recepción de la astrología arabo-islamicada más allá de la frontera septentrional andalusí. Una primera observación fundamental es que las sociedades europeas no-islamicadas en general, lejos de ser un yermo cultural o, a lo más, un mezquino osario de reliquias de antaño, ofrecieron un terreno abonado para las aportaciones (semillas en unos casos, injertos en otros) exógenas. En nuestro caso, «[i]t was because reading Firmicus and even practicing the cruder modes of divination which we have described had already aroused an interest in astrology that other works in the field were sought out and translated».²⁶

Testimonio elocuente de este interés serían: de un lado, el continuado esmero en copiar textos latinos, clásicos y postclásicos, que incluían contenidos de carácter astronómico-astrológico, como por ejemplo los *Phaenomena Aratea* ciceronianos o el *Commentarium in Somnium Scipionis* de Macrobio; de otro, la inclusión de elementos inequívocamente astrológicos (en particular diseños zodiacales) en compendios y misceláneas del género computístico.²⁷ El substrato romano (greco-latino) sobre el cual vendrá a depositarse, infiltrarse y entremezclarse el aluvión islamicado es aún discernible en el conglomerado de la astrología europea cristianada de la alta Edad Media. Juste reordena las piezas del rompecabezas en tres tradiciones distintas:²⁸ pronósticos, traducidos del griego al latín y transmitidos hasta bien entrado el siglo XVII «souvent en relation avec des matières astrologiques plus sophistiquées issues des traductions de l'arabe»; astrología horoscópica (*Astronomica* de Manilio, *Mathesis* de Fírmico Materno); el corpus alcandreano nacido de las traducciones arabo- y hebreo-latinas del siglo X.

A estos textos se han de añadir las sumas y manuales estrictamente técnicos (vertidos al latín ya durante el siglo XII y constituyentes a partir de entonces de una cuarta tradición cristianada), además de diversos opúsculos que por ahora definiremos como «para-alcandreanos» (el *Liber similitudinum* albumasariano, por ejemplo) y a los cuales volveremos más adelante.

La interfaz andalusí

Sea cual fuere el estado de la tradición astrológica tardolatina en sus diversos dominios, el hecho es que al acabar el siglo XIII el corpus textual astrológico de la Europa cristianada comprende ya más de dos centenares de textos, de los que al menos tres cuartas partes son traducciones del árabe.²⁹ En este ámbito científico

26 Lynn Thorndike (1923). *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our Era*, 1. Nueva York: Columbia University Press, p. 691.

27 Dos muestras, fácilmente accesibles gracias a sendos proyectos de digitalización, son el compendio transmitido en el manuscrito Múnich, BSB Clm 14456 (copiado con anterioridad a 824) y la colección astronómico-computística de St. Gallen, Stiftsbibliothek Cod. Sang. 250.

28 David Juste (2011). *Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich*. Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes, 81. Paris: CNRS Éditions, pp. 29-30.

29 La cifra la proporciona David Juste (2011). *Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich*. *Op. Cit.*, pp. 30-31.

en particular, además, la Península Ibérica se lleva la parte del león, ya que la mayoría de las obras vertidas al latín lo fueron en tierras cispirenaicas.³⁰ En las líneas siguientes presentamos un resumen selectivo de los procesos que condujeron a la constitución de esta parte del corpus, siguiendo un eje cronológico e incidiendo en ciertos aspectos críticos que ofrecen aún hoy espacio para la investigación y para el debate interpretativo.

Primera transmisión de conocimientos astronómico-astrológicos

La línea temporal arranca en un periodo difícil de concretar del siglo X con dos hitos fundamentales y posiblemente no del todo inconexos. Por una parte, la transmisión (pero solo en muy limitada medida la traducción) del corpus astrolábico, entre Ripoll y Barcelona y con probable involucración de Lupitus Barchinonensis, arcediano de la catedral de Barcelona entre 975 y 995.³¹ Por otra, la traducción de una serie de textos astrológicos conocidos con el título colectivo de *Alchandreana*.³²

El segundo conjunto de textos reviste una importancia capital para la historia de la difusión de la astrología islamicada más allá de las fronteras andalusíes. Se trata, en efecto, de un complejo sincrético de estratigrafía relativamente clara en el que se dejan identificar materiales derivados de una tradición latina plurisecular (pasajes provenientes de Marciano Cappella, de los *Excerpta Plinii*, del microtratado *In quo signo uersetur Mars*, así como del cómputo eclesiástico) y acreciones característicamente islamicadas (al menos en su transmisión) tales como las mansiones y nodos lunares o la doctrina de las interrogaciones. Siguiendo una hipótesis avanzada ya en 1931 por Millàs Vallicrosa y basándose en indicios semi-implícitos perceptibles en los textos, Juste propone que: «[c]ertains chapitres du *Benedictum* et des *Proportiones* proviennent d'une région où se côtoient Arabes, Juifs, Chrétiens et *Barbari*, et même, semble-t-il, d'une région où les Arabes sont davantage mis en valeur. Cette région ne peut être que l'Espagne et *Barbari* s'appliqueraient idéalement aux Berbères». ³³ Y, establecido como más que plausible un origen ibérico para el corpus, aún aventura una localización más concreta y sostiene que Cataluña «s'impose naturellement comme terre d'origine des versions latines de nos textes», con un probable vínculo con el Monasterio de Ripoll (al menos por lo que respecta al *Proportiones*), no siendo del todo descartable que la traducción-redacción de estos textos astrológicos haya incluso precedido la compilación del corpus astrolábico.³⁴

30 A semejanza de otros campos más o menos afines (filosofía, matemática, astronomía) y a diferencia de lo ocurrido en, pongamos por caso, la medicina, donde la transmisión fue bastante más plurilocal y geográficamente repartida.

31 Véase Julio Samsó (2015). «Al-Andalus, a bridge between Arabic and European science». *Op. Cit.*, pp. 103-105. Los textos fueron editados por José María Millàs Vallicrosa (1931). *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya Medieval*. Estudis Universitaris Catalans, Sèrie Monogràfica 1. Barcelona: Institució Patxot. Véase también, más reciente, Gemma Puigvert i Planagumà (2000). *Astronomia i astrologia al Monestir de Ripoll. Edició i estudi dels manuscrits científics astronómicoastroloegics del Monestir de Santa Maria de Ripoll*. Ciència i tècnica 16. Barcelona: Bellaterra.

32 Editados y analizados en toda profundidad en David Juste (2007). *Les Alchandreana primitifs*. *Op. Cit.*

33 *Ibidem*, p. 221.

34 *Ídem*, pp. 234-257.

Este temprano despunte local resta trunco por falta de continuidad (habrá de transcurrir más de un siglo para que nuevas traducciones arabo-latinas vean la luz al sur de los Pirineos),³⁵ pero el movimiento cristianado global de apropiación no se detiene: Salerno y posteriormente Monte Cassino serán, a raíz del accidentado desembarco de Constantino el Africano (f. antes de 1098), un nuevo foco de penetración de ciencia arabo-islámica, en este caso médico-farmacognóstica.³⁶

*Fase de asimilación masiva*³⁷

El gran periodo de trasvase de la literatura científico-técnica arabo-islámica al mundo latino abarca los siglos XII-XIII y la astrología (particularmente la técnica o matemática) no fue en nada ajena a los intereses de los eruditos que, procedentes de los más diversos países europeos, se desplazaron al *limes* andalusí (Valle del Ebro y Toledo, sobre todo) a la búsqueda de textos.³⁸ Siendo, además, a lo largo de todo el siglo XII los protagonistas (Hugo de Santalla, Roberto de Chester, Gundisalvo, Gerardo de Cremona...) una reducida élite clerical, es de suponer que no se trató de una iniciativa individual al margen de las instituciones eclesiásticas, sino que el anhelo común que hermanaba estas y aquellos debía ser el de promover y revitalizar la ostensiblemente declinada cultura latina del momento.³⁹

- 35 Esta condición de aisladas de las traducciones arabo-latinas ibéricas previas al siglo XII ha sugerido a Gutas (que las cualifica de «esporádicas») un paralelismo con las aprogramáticas traducciones pre-abasíes en el ámbito islámico. Véase Dimitri Gutas (2007). «What was there in Arabic for the Latins to Receive?». *Op. Cit.*, p. 4.
- 36 Véase Charles Burnett (2013). «Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom», en David C. Lindberg y Michael H. Shank (eds.). *The Cambridge History of Science*, vol. 2. Medieval Science. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 341-342.
- 37 Acreedor de esta sección es el bosquejo (frondoso de información y hoy por hoy francamente difícil de mejorar) ofrecido en Julio Samsó (2015). «Al-Andalus, a bridge between Arabic and European science». *Op. Cit.*, pp. 101-125. Es también justo reconocer la labor de pionero en este campo de Juan Vernet (1978). *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel (especialmente pp. 149-150). Dentro de lo injusto de escoger de entre la ingente bibliografía pertinente, permitásenos destacar Richard Lemay (1963). «Dans l'Espagne du XII^e siècle, les traductions de l'arabe au latin». *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, 18 (4), pp. 639-665; Charles Burnett (1995). «The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages. A Reassessment of the School of Toledo», en Olga Weijers (ed.). *Vocabulary of Teaching and Research between the Middle Ages and Renaissance*. Turnhout: Brepols, pp. 214-235; Charles Burnett (2011). «The coherence of the Arabic-Latin translation program in Toledo in the twelfth century». *Science in Context*, 14, pp. 249-288, reimpreso con correcciones en Charles Burnett (2009). *Arabic into Latin in the Middle Ages*. Farnham: Ashgate Variorum: VII, y aún Julio Samsó (2004). «El procés de la transmissió científica al nord-est de la Península Ibérica al segle XII: els textos latins», en Joan Vernet and Ramon Parés (eds.). *La Ciència en la Història dels Països Catalans. 1. Dels àrabs al Renaixement*. València: Universitat de València/Institut d'Estudis Catalans, pp. 269-296.
- 38 De cara a comprender las dinámicas activo-pasivas del movimiento traductor ibérico del siglo XII es del todo relevante la apreciación de Hasse de que no se produjo allá cruce transfronterizo alguno: la actividad se desarrolló íntegramente en territorio conquistado por cristianos, no habiendo traducciones latinas producidas en dominios islámicos, así como no hubo colaboradores musulmanes (?), sino solo mozárabes y judíos, conversos o no. Así, pues, «the translation movement in Spain was not a matter of direct cultural contact, but rather of the appropriation of a cultural heritage after the conquest of a country», Dag Nikolaus Hasse (2006). «The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance», en Andreas Speer y Lydia Wegener (eds.). *Wissen über Grenzen*. *Op. Cit.*, pp. 71-72.
- 39 Véase *Ibidem*, pp. 81-82, quien sugiere, además, la existencia de un interés político, más allá de lo meramente intelectual o cultural, en el movimiento de traducciones centrado en Toledo (*Idem*, pp. 82-84). La motivación sería también «the perceived lacunae in Latin scientific education» para Charles Burnett (2013). «Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom». *Op. Cit.*, pp. 345-347. Por otro lado, Gutas, parando mientes en las diversas manifestaciones de aculturación andaluso-cristianadas

Bastante sabemos, gracias a una intensa actividad prosopográfica llevada a cabo durante las últimas décadas, acerca del perfil de la mayoría de aquellos traductores. Fueron algunos de ellos judíos sefardíes o peri-sefardíes, bautizados o no, para los que el árabe era lengua, si no vehicular, al menos sí de cultura (Pedro de Alfonso, Juan de Sevilla, Abraham ibn ‘Ezra); otros, cristianos que colaboraron estrechamente con arabófonos (también judíos los más de ellos) siguiendo el método de trabajo conocido como «traducción a cuatro manos», atestiguado para los tandems Gundisalvo-Avendauth, Platón de Tivoli-Savasorda, Miguel Escoto-Abuteus Levita, Gerardo de Cremona-Gallipus, entre otros.⁴⁰ Todavía carecemos, sin embargo, de una nómina exhaustiva de estos «colaboradores» y, cosa aún más importante, de un análisis documentado de su grado de implicación en la tarea traductora. Este debió de ser alto, por lo que se colige del testimonio honesto de alguno de los protagonistas,⁴¹ y cabe la sospecha que estemos ante un caso de auténticos «traductores en la sombra».⁴²

Ahora bien, lo que no está tan claro, como prueba el desacuerdo académico al respecto, es el criterio de selección de obras a traducir. En un esfuerzo heurístico por superar una explicación meramente estocástica,⁴³ Gutas sostiene que el factor determinante en aquella selección fue la «Andalusocentric attitude» que, patente en autores cuasi-coevos como Ibn Hazm (f. 1064) o Sa’id al-Andalusi (f. 1070), él hace extensible al conjunto de la *intelligentsia* andalusí. Las «recomendaciones» de los autóctonos, de sesgo manifiestamente filoandalusí, habrían afectado, pues, de manera decisiva el criterio de los traductores.⁴⁴ Una interpretación

de todo orden que se documentan en la época, va más allá y defiende que «one of the reasons, if not the main reason, that they engaged in this translation movement was to imitate the Andalusians and appropriate their knowledge—become like them, essentially», Dimitri Gutas (2007). «What was there in Arabic for the Latins to Receive?». *Op. Cit.*, p. 11.

40 Véase Marie-Thérèse d’Alverny (1989). «Les traductions à deux interprètes, d’arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin», en Geneviève Contamine (ed.). *Traduction et traducteurs au Moyen Age. Colloques internationaux du CNRS, IRHT 26-28 mai 1986*. París: CRNS, pp. 193-206.

41 Así sentencia Roger Bacon, haciéndose eco de la confesión de Hermann de Carintia sobre la asistencia recibida de musulmanes (!) andalusíes: «quia Sarascenos tenuit secum in Hispania, qui fuerunt in suis translationibus principales», Fr. Rogeri Bacon. *Opera quaedam hactenus inédita*, vol. 1. Containing I.— Opus tertium. II.— Opus minus. III.— Compendium philosophiæ. Edición John Sherren Brewer. Londres: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1859, p. 472; el pasaje es señalado ya por Dimitri Gutas (2007). «What was there in Arabic for the Latins to Receive?». *Op. Cit.*, p. 15, n. 43. Incidentalmente, la intervención de estos *sarasceni* contradiría la ausencia de colaboradores musulmanes indicada por Hasse (véase *supra*).

42 *Shadow translators*, siguiendo la expresión de Gutas, quien explica así el hecho, ciertamente chocante, de que algunos traductores nominales nunca llegasen a dominar la lengua desde la cual vertían incluso después de años de dedicación. Gerardo de Cremona, de producción colosal, aún recurre a la ayuda de Gallipus tan solo trece años antes de morir, tras dos décadas de traducciones. Véase Dimitri Gutas (2007). «What was there in Arabic for the Latins to Receive?». *Op. Cit.*, pp. 15-17.

43 Como la propugnada por Haskins, que reduce la selección a una cuestión de «accident and convenience», habiendo los traductores, según él, «groped somewhat blindly in the mass of works suddenly disclosed to them», Charles H. Haskins (1927). *Studies in the History of Mediaeval Science*. Cambridge: Harvard University Press, p. 18.

44 Dimitri Gutas (2007). «What was there in Arabic for the Latins to Receive?». *Op. Cit.*, pp. 8-9, 14. Algo de la hipótesis de Gutas había sido ya sugerido por Burnett cuando señala, con su habitual agudeza, que, cuando menos en algunas ocasiones, «translators appeared to have used those scientific works promoted by their Arabic masters», como se podría comprobar en los casos de Constantino el Africano, Gundisalvo e incluso, quizá, Gerardo de Cremona. Charles Burnett (2013). «Translation and Transmission of Greek and Islamic

alternativa a la del sesgo andalusocéntrico de los anfitriones la ofrece Samsó cuando intenta dar una respuesta combinada tanto a la cuestión del criterio de selección de obras como a la de la interrupción brusca del movimiento traductor durante el siglo XI. Partiendo de la premisa de que dos condiciones *sine quibus non* de toda traducción son la disponibilidad de textos originales (*armaria* y bibliotecas)⁴⁵ y el patronazgo (sin el cual el traductor mal podría subsistir durante el tiempo que durase su faena), el hecho de que ninguna biblioteca andalusí reseñable fuese accesible a los forasteros hasta las conquistas de Toledo (1085) y Zaragoza (1118) explicaría suficientemente la sequía transmisora del siglo XI.⁴⁶ Igualmente de orden cronológico sería, según esta explicación, el factor responsable de la selección textual: un aparente límite de ca. 950 para la llegada a al-Ándalus de textos orientales y para, en consecuencia, su accesibilidad a los traductores cristianos. En su exposición más reciente, Samsó traza un cronograma de las fuentes vertidas por Gerardo de Cremona (f. 1187) y, combinándolo con datos análogos correspondientes a las traducciones hebreas transpirenaicas de los siglos XIII y XIV, así como con los de las alfonsíes o con los catálogos de obras médicas y matemáticas traducidas del árabe al latín, halla confirmación suficiente para esta ya añeja intuición suya.⁴⁷

Science to Latin Christendom». *Op. Cit.*, pp. 348-349.

- 45 Véase un repaso de la evolución de las principales bibliotecas andalusíes califales y taifales en Julio Samsó (2015). «Al-Andalus, a bridge between Arabic and European science». *Op. Cit.*, pp. 109-111. La ascensión obvia es que solo aquellos textos disponibles en territorio andalusí pudieron ser vertidos por los eruditos desplazados a la península.
- 46 Julio Samsó (2015). *Ibidem*, pp. 106-112. Ya con anterioridad el mismo autor había intuido que «[p]arece muy probable, en mi opinión, que las grandes fases del movimiento traductor del árabe correspondan al hallazgo de bibliotecas importantes». Julio Samsó (1999). «Traducciones científicas arabo-romances en la Península Ibérica», en Santiago Fortuño y Tomás Martínez (eds.). *Actes del VII Congrés de l'Associació hispànica de literatura medieval*. Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997. Vol. 1. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, pp. 221-222. Así, las traducciones de los siglos XI-XII se derivarían en gran medida de la biblioteca zaragozana de al-Mu'taman (r. 1081-1085), hallada probablemente en Rueda de Jalón; muchas de las de los siglos XII-XIII, a su vez, de las bibliotecas de Toledo (tomada por Alfonso VI en 1085); e incluso las alfonsíes se podrían relacionar con el acceso a las bibliotecas de Córdoba y Sevilla. Una impresión visual inmediata de esta correlación es producida por el espléndido mapa en Dag Nikolaus Hasse (2006). «The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance». *Op. Cit.*, p. 70, que localiza a los principales traductores e indica las ciudades con fecha de conquista cristiana. Tampoco se puede considerar esta como una especificidad andalusí: el arranque de diversos movimientos traductores parece producirse, de manera todo menos casual, poco después de conquistas militares (Toledo 1085, Sicilia 1072-1091, Antioquia 1098); véase Charles Burnett (2013). «Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom». *Op. Cit.*, p. 350.
- 47 Julio Samsó (2015). «Al-Andalus, a bridge between Arabic and European science». *Op. Cit.*, pp. 107-109. Tanto este estancamiento más allá de mediados del siglo X como la excepción al mismo que representa Ibn al-Haytham al-Basri (f. 1040) coinciden significativamente, además, con el panorama dibujado por las *Tabaqat* de Sa'id (f. 1070). Esta hipótesis, de innegable poder explicativo en líneas generales, suscita nuevos interrogantes que desafían nuestros conocimientos actuales. Sería interesante prestar más atención a las excepciones que exceden este límite temporal: Ibn Sina, de muy desigual predicamento y circulación entre las comunidades musulmana y judía de al-Ándalus y del resto de Europa; el hecho de que el *Istikmal* del rey al-Mu'taman de Zaragoza aparentemente desconociese los textos de los matemáticos orientales activos durante el periodo 950-1050 (con la salvedad nuevamente de Ibn al-Haytham) mientras que un autor contemporáneo como Ibn Mu'ad de Jaén (f. 1093) sí que estuviese en condiciones de incorporar los teoremas trigonométricos descubiertos por esos mismos matemáticos orientales (*Ibidem*, p. 112). Convendría, quizá, profundizar en las circunstancias del acceso a «información privilegiada» (¿del todo aleatoria o tal vez relacionada con la geografía taifal?) con el que se ha querido explicar esta discordancia.

Hasta aquí nuestro micro-relato del contexto general de actividad traductora frenética («a local movement, a movement that eventually acquired a pan-European significance»),⁴⁸ en el que se incardinan las versiones latinas de textos astrológicos arabo-islamicados producidas sobre todo en el siglo XII, que ha sido descrito justamente como el del «burgeoning of scientific astrology».⁴⁹ En tan solo el intervalo comprendido entre ca. 1120 y 1150 los mismos Juan de Sevilla, Hugo de Santalla, Platón de Tivoli, Hermann de Carintia, etc. que protagonizan el movimiento ibérico de traducción arabo-latina vierten más de cuarenta títulos de temática astrológica (véase Apéndice). En paralelo a la redacción y difusión de estas traducciones se producen, además, un número no despreciable de tratados «originales» en lengua latina como,⁵⁰ por ejemplo, el *Liber iudiciorum* (ca. 1141) de Raymond de Marsella y el *Epitome totius astrologie* (1142) pseudoepigráfico, iniciando una tendencia compilatoria que tendrá continuación en el siglo siguiente con obras como el *Liber introductorius* (ca. 1230) de Miguel Escoto o el *Speculum astronomiae* (ca. 1260) de Pseudo-Alberto Magno.

El movimiento traductor arabo-latino (así como el arabo-románico) peninsular se encuentra prácticamente concluido en el siglo XIII y deja en legado para el siglo XIV «los restos de un movimiento muy productivo en los dos siglos anteriores».⁵¹ Téngase presente, por otra parte, que desde mediados del doscientos el árabe cede el relevo al griego como lengua origen de traducción, aunque la aparición de las nuevas versiones greco-latinas (*corpora recentiora*) llamadas a sustituir las obsoletas arabo-latinas (*corpora uetustiora*) afecta en mínima medida la astrología.

Consideraciones para la historia social de las tradiciones astrológicas medievales

Tras unos inicios regidos por la tendencia positivista dominante en la historia de la ciencia decimonónica y de buena parte del siglo XX, la historiografía de las tradiciones astrológicas ha reencauzado sus intereses (hasta hace no tanto eminentemente ecdótico-filológicos) y ha protagonizado un giro decidido hacia la historia social. Así se puede comprobar, por ejemplo, en la serie de cuestiones propuestas como punto de partida para las contribuciones al simposio celebrado en Erlangen en septiembre de 2011 bajo el título *Astrologers and their Clients in Medieval and Early Modern Europe*. De entre estas, escogemos aquí dos («¿Cuáles eran las fuentes y métodos de trabajo de los astrólogos?» y «¿Quiénes eran sus clientes?»)⁵² para, invirtiendo el orden, echar un rápido vistazo a las respuestas que puede ofrecer a

48 Dimitri Gutas (2007). «What was there in Arabic for the Latins to Receive?». *Op. Cit.*, p. 17, cosa que no es exactamente lo mismo que afirmar que todo lo europeo comienza aquí.

49 Charles Burnett (2013). «The Twelfth-Century Renaissance», en David C. Lindberg y Michael H. Shank (eds.). *The Cambridge History of Science. Op. Cit.*, p. 382. La relación entre uno y otro fenómeno debió ser dinámica, posiblemente en fases sucesivas de inyección y de realimentación.

50 Cuya originalidad se limita, en la mayoría de los casos, a no ser una simple transposición literal de textos árabes y a presentar, mediante paráfrasis y concatenación de citas, epitomes y compilaciones de aquellos.

51 Julio Samsó (1999). «Traducciones científicas arabo-romances en la Península Ibérica». *Op. Cit.*, p. 223.

52 Wiebke Deimann y David Juste (2015). «Introduction», en Wiebke Deimann and David Juste (eds.). *Astrologers and their Clients in Medieval and Early Modern Europe*. Colonia/Weimer/Viena: Böhlau Verlag, p. 13.

estos interrogantes fundamentales la documentación procedente del ámbito ibérico islamicado y, como contrapunto esporádico, también del cristianado.

De palacio al zoco: notas de estratigrafía social

Una de las características más extendidas de la astrología (y de la mántica en general) es, probablemente, la tendencia a establecer lazos con el poder, especialmente con las élites gobernantes en las sociedades jerarquizadas. En el mundo islamicado las fuentes historiográficas atribuyen una afición por la astrología ya al califa omeya 'Abd al-Malik (r. 685-705), la presencia de astrólogos cortesanos profesionales está bien documentada para el califato de al-Ma'mun (r. 813-833) y en la región occidental conocemos el nombre (Isma'il al-Talla') del astrólogo oficial del emir aglabí Ibrahim II de Ifriqiyah (r. 875-902).⁵³ Al-Ándalus no es excepción y la figura de al-Dabbi descuella ya en tiempo de Hisham I (r. 788-796). Oriundo de Algeciras (desde donde es convocado a palacio por el emir) y reputado entre sus contemporáneos como *sahib al-qadaya*,⁵⁴ al-Dabbi parecería encarnar una evolución temprana del γόης al astrólogo,⁵⁵ y no es descartable que, de hecho, fuese «el auténtico introductor de la astrología en la Córdoba omeya».⁵⁶

La acogida favorable de la ciencia de las estrellas en la corte emiral propicia la aparición de un grupo de personajes que combinan,⁵⁷ en su mayoría, la práctica astrológica (munícamente remunerada) con otras tareas cortesanas.⁵⁸ La astrofilia omeya alcanza su cenit con 'Abd al-Rahman II (r. 822-852) y con el auténtico *grex Chaldaeus* (Yahya ibn al-Gazal, 'Abbas ibn Nasih, 'Abbas ibn Firnas,

53 Para la cuestión general del patronazgo real, véase John North (2013). «Astronomy and Astrology», en David C. Lindberg y Michael H. Shank (eds.). *The Cambridge History of Science*. Op. Cit., pp. 475-477.

54 Según testimonio de Ibn al-Faradi *apud* Ibn Hayan, *Muqtabis II*, en un pasaje recogido por Julio Samsó (2001). «Sobre el astrólogo 'Abd al-Wahid b. Ishaq al-Dabbi (fl. c. 788- c. 852)». Op. Cit., p. 663.

55 Fenómeno este que no carece de analogía con la transformación profesional de parte de los arúspices romanos de época imperial, «who were modernizing their art with astrological additions». Tamsyn S. Barton (1994). *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, p. 39.

56 La hipótesis, digna de profundización, es desarrollada con cierta extensión por Julio Samsó (2001). «Sobre el astrólogo 'Abd al-Wahid b. Ishaq al-Dabbi (fl. c. 788- c. 852)». Op. Cit., pp. 667-669. Basándose en la vaguedad terminológica y en el carácter básicamente taumatúrgico de las noticias referidas a al-Dabbi, Samsó sostiene que este bien podría haber comenzado su andadura como mago-advino avezado en la ciencia del *hidthan* y que sería más tarde cuando, habiendo dado con materiales latinos, se habría iniciado en la doctrina astrológica del sistema de las cruces. Estos conocimientos (plasmados en su *Uryuzá*) lo habrían colocado en una posición inmejorable para ocupar un nicho profesional aún vacante en la corte marwani y mantenerse allí hasta el emirato de Muhammad I (r. 852-886). Esta posibilidad abre nuevos horizontes a la investigación, ya que exige respuesta a interrogantes tales como ¿qué materiales astrológicos tardolatinos ibéricos podrían haber transmitido, siquiera embrionariamente, el sistema de cruces? o ¿cómo accede al-Dabbi, arabófono, a esta ciencia latina?

57 Grupo que quizá llegó a constituirse en cuerpo oficial (como el de los médicos de la corte) si atendemos a una mención aislada del *diwan* de astrólogos cortesanos. Véase Julio Samsó (2011). *Las ciencias de los antiguos en al-Ándalus*. Op. Cit., p. 51.

58 Por lo que se desprende de la documentación, tan solo Ibn Gazwan e Ibn al-'Adra' se dedicaron en exclusiva a la astrología, mientras que la combinación más común fue la de poeta-astrólogo. Algunos detalles sobre lo veleidoso de esta afición emiral se pueden encontrar en Mónica Rius (2003). «La actitud de los emires cordobeses hacia los astrólogos: entre la adición y el rechazo», en Cristina de la Puente (ed.). *Identidades marginales*. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Ándalus 13. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), pp. 517-549.

Ibn al-‘Adra’, Marwan ibn Gazwan, Ibn al-Samir...) que frecuenta su palacio no obstante la oposición de tradicionalistas religiosos del calado de Ibn Habib.⁵⁹ Esta asociación del emir con los estrelleros fue de tal envergadura que Ibn Hayan dedica un capítulo entero de su *Muqtabis* a reportar las noticias de los astrólogos de la corte.⁶⁰ Ahora bien, si esta simpatía astrológica se remonta ciertamente a, al menos, dos generaciones y tiene, por tanto, buena parte de herencia familiar, no es menos cierto que la evolución de estas prácticas da un salto cualitativo con la introducción de textos arabo-islamicados adquiridos en Oriente,⁶¹ y que no puede desvincularse del programa más amplio de promoción cultural implementado gradualmente (y con especial intensidad precisamente bajo ‘Abd al-Rahman II) en el al-Ándalus precalifal. De igual modo, las fases de marginalización (e incluso condena rotunda) y recongraciamiento que se alternan en la singladura de la astrología palatina andalusí a través del califato, del hajibato y de las diferentes taifas son reflejo de las continuas tensiones en los círculos de poder entre el arraigado anhelo individual de conocer con antelación los acontecimientos futuros y la oposición de la ortodoxia islámica local.⁶²

Con todo, las puertas de palacio no fueron en al-Ándalus (ni, probablemente, en ningún otro lugar) un *nec plus ultra* para la actividad de los estrelleros, cuya fenoclientela⁶³ incluía también la *Khassa*. En lo referente a las élites se conjugan dos factores excepcionales: una representación absolutamente desproporcionada en el

- 59 Muerto en 853 y cuyo *Kitab al-nuyum*, editado en Paul Kunitzsch (1994-1997). «‘Abd al-Malik ibn Habib’s *Book on the Stars*». *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 9-11, pp. 161-194, 178-188, ha sido interpretado en el marco de una «anti-astrological crusade» del tradicionalista de Elvira como una reacción opositiva a la astrología oriental tan de moda en la corte del momento. Véase Miquel Forcada (2005). «Astronomy, Astrology and the Sciences of the Ancients in Early al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)». *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 16, pp. 3, 48-57.
- 60 Véase Julio Samsó (2011). *Las ciencias de los antiguos en al-Ándalus*. *Op. Cit.*, pp. 49-56 y Miquel Forcada (2002). «Investigating the Sources of Prosopography: The Case of the Astrologers of ‘Abd al-Rahman II». *Medieval Prosopography*, 23, pp. 73-100 (en particular las pp. 14-22 para un esbozo biográfico de estos personajes).
- 61 Véase *supra*. Consta (gracias nuevamente a Ibn Hayan) que al-Hakam I sufragó el viaje de Ibn Nashih a Bagdad con el encargo expreso de obtener textos antiguos y traerlos consigo de vuelta a Córdoba, así como que algunos de estos eran de tema astronómico, plausiblemente tablas de tipo *zīj*. Véase Julio Samsó (2015). «Al-Andalus, a bridge between Arabic and European science». *Op. Cit.*, pp. 109-110, y Miquel Forcada (2005). «Astronomy, Astrology and the Sciences of the Ancients in Early al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)». *Op. Cit.*, pp. 10, 20-22.
- 62 Aún en el territorio ibérico, el mecenazgo real y la familiaridad de la astrología en el ambiente palaciego fueron la tónica también en algunas de las cortes cristianas más importantes. Aquí se situarían los proyectos imperiales de Alfonso el Sabio (r. 1252-1284) y de Pedro el Ceremonioso (r. 1336-1387). Ambos incluyeron, además de sendas sumas introductorias al arte de la astrología, tablas astronómicas correctamente actualizadas y, de manera llamativa, un subcorpus astromágico básicamente talismánico. Para el caso catalano-aragonés, un espléndido estudio de las relaciones astrología-corte la acaba de ofrecer Sebastià Giralt (2017). «Astrology in the service of the Crown. Bartomeu de Tresbens, physician and astrologer to King Pere the Ceremonious of Aragon». *Journal of medieval history*, pp. 1-26, publicado en línea el 21 de octubre de 2017: <<https://doi.org/10.1080/03044181.2017.1397534>> [consultado el 19 de agosto de 2019]. Aprovechamos la tangencialidad para advertir que razones de limitación de espacio nos han llevado a sacrificar la sección correspondiente a los procesos de vernacularización que incluía la contribución original.
- 63 Recurrimos a este neologismo de cuño improvisado para referirnos a aquellos sectores sociales (ciertamente minoritarios) cuyas vicisitudes constituyen el grueso de la historiografía pre-moderna y que esta eleva al rango de protagonistas casi únicos de la historia. En consonancia, *criptoclientela* designa aquel público documentado solo de manera tangencial o cuya existencia es necesario inferir.

anecdótico transmitido por las fuentes (cosa que resulta en una información tan preciosa como sobredimensionada) y el privilegio de una posición socio-económica que les permitía negociar con mayor margen de maniobra la reprobación de los ulemas y jurisconsultos. Sin duda tenía algo de conciencia de impunidad la peculiar curiosidad de las clases aristocráticas andalusíes por saberes como la filosofía y la astrología misma, mirados con recelo y aprehensión por una plebe temerosa de la herejía.⁶⁴ Un buen ejemplo sería, de ser cierta la anécdota, la tranquilidad con que el cadí Ibn Nasih (f. 844) levantaba, en tiempo de al-Hakam I, un horóscopo para cada una de sus sentencias judiciales.⁶⁵

Hagamos aquí un inciso siquiera, antes de llegar al último escalafón de nuestro breve descenso socioestratigráfico, en el foco de interés investigador que representa, en la Europa cristianada, el acceso lateral de las doctrinas astrológicas a la universidad. No será hasta el siglo XIV cuando la astrología, en formato limitado y supeditada las más de las veces a la medicina (de la que es considerada auxiliar siguiendo una tradición astromatemática ya hipocrática),⁶⁶ se abrirá un hueco más o menos seguro en los currículos universitarios.

De vuelta al eje vertical y a pesar de la reticencia que Ibn Sa'íd atribuye a un populacho tan pretendidamente pío y ortodoxo como inerte,⁶⁷ no es descabellado suponer que la astrología debía encontrar clientes también entre las clases sociales inferiores, siendo la falta de noticias al respecto resultado del ninguneo casi universal de las fuentes en lo que afecta la *'amma*. Esta suposición, además, se puede corroborar gracias a datos procedentes de fuentes indirectas y que, pacientemente espigados, contribuirían de manera decisiva a arrojar luz sobre el retrato aún borroso de las criptoclientelas de la astrología en el mundo islamicado. Como muestra del recorrido potencial de esta vía de exploración, dos ejemplos argumentales: uno explícito y otro implícito. Una amonestación como la del almotacén malacitano al-Saqati (fl. ca. 1200-1225) contra moharrachos y charlatanes en calles y lugares de reunión da testimonio, a desgrado y por tanto sinceramente, de la existencia de una demanda entre sectores subelitistas («mujeres y hombres ignorantes») que raro sería que no fuese retrotraible a siglos precedentes.⁶⁸ Si estas actividades eran

64 Esta actitud diferencial de los diferentes estratos sociales se refleja de manera diáfana en un pasaje de Ibn Sa'íd al-Magribi (f. 1286) recogido por al-Maqqari en su *Nafh al-tib* y citado en traducción inglesa por Julio Samsó (1979). «The Early Development of Astrology in al-Andalus», *Journal of the History of Arabic Science*, 3, p. 228. Para la relación entre élite y astrología, véase también Miquel Forcada (2005). «Astronomy, Astrology and the Sciences of the Ancients in Early al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)». *Op. Cit.*, pp. 38-39.

65 Véase Elías Terés (1962). «'Abbas ibn Nasih poeta y qadi de Algeciras», en *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, vol. I. París: G.-P. Maisonneuve/Larose, pp. 339-358.

66 En referencia a la versión latina del *Mudkhal* de al-Qabisi, sus editores modernos señalan que en aquellas universidades que incluían lecciones de astrología «the Introduction was the first, and often the only, set text». Véase Al-Qabisi (Alcabitius) (2004). *The Introduction to Astrology. Editions of the Arabic and Latin texts and a English translation*. Edición de Charles Burnett, Keiji Yamamoto y Michio Yano. Londres/Turín: The Warburg Institute/Nino Aragno Editore, p. 1.

67 Para el historiógrafo magrebí el pueblo llano es aquí un mero artilugio para su relato, un fondo de lienzo pintoresco sobre el cual resaltar las dudosas tendencias filo-esotéricas de la aristocracia, objeto verdadero de su descripción, lo cual no quita que la información con que nos provee sea veraz e ilustrativa de la realidad social del momento.

68 El pasaje (señalado por Julió Samsó, en *preparación*) se refiere a *muharrayun* y *muhaddarun*, entre cuyas actividades

posibles en zonas transitadas, a la luz del día y bajo la estricta vigilancia de los funcionarios, es posible que otros espacios menos expuestos albergaran tal vez profesionales y clientes más discretos y más celosos de su intimidad.

El segundo argumento se extrae, sin gran violencia hermenéutica, de la existencia misma de una boyante tradición de astrología amatemática, simplificada en ocasiones hasta límites insospechados, que discurre a través de los siglos en paralelo a las técnicas más sofisticadas de la astrología técnica. La circulación continua y masiva de opúsculos de astrología lega en concurrencia con los manuales canónicos más reputados es, con toda verosimilitud, el testimonio más fidedigno de una diversidad de audiencias, como probaremos a mostrar en las líneas que siguen.

Cuáles públicos, tales métodos

La diversidad tipológica de las prácticas astrológicas es de una evidencia flagrante. Eso es así no solo en lo que se refiere a los estilos astrológicos, «ranging from the flamboyant and impressionistic to the desiccated and formal»,⁶⁹ sino también a las técnicas (o ausencia de tales) requeridas para su ejercicio. En razón de los métodos empleados por los profesionales se ha convenido establecer una clasificación dicotómica entre una astrología matemática (técnica, sofisticada) y una astrología amatemática (atécnica, simplificada, lega). Que la diferencia a nivel formal y de contenidos estriba en la complejidad de los conceptos implicados es una obviedad; que esta diferencia pueda reflejar una evolución divergente condicionada por las exigencias del público consumidor, eso ya precisa de algo más de explicación.

La práctica de la astrología matemática heleno-islamicada (especialmente su rama genetliaca, pero no solo ella) se basa primariamente en el levantamiento e interpretación de horóscopos. La sofisticación de la tarea se hace evidente en lo sutil de conceptos tales como la multiplicidad de aspectos planetarios (conjunción, oposición, trígono, cuadratura, sextil...), la domificación (doctrina de las doce casas), el atacir (*taswir*), la proyección de rayos, el cálculo del animodar (*namudar*)..., todos ellos estudiados en detalle por los eruditos arabógrafos y por sus émulo latinados;⁷⁰ en este sentido, la cantidad de transcripciones y transliteraciones arabo-latinas vigentes en la astronomía y en la astrología cristianadas medievales y premodernas son un buen recordatorio de la magnitud de la absorción producida.⁷¹ Todos los cálculos mencionados necesitan, además, de un instrumental espe-

reprobables se contaba la *kihana*. Véase Al-Saqati al-Malaqi (2014). *El buen gobierno del zoco*. Edición de Pedro Chalmeta y Federico Corriente. Estudio y traducción de Pedro Chalmeta. Textos andalusíes, 5. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, pp. 98-99 (texto árabe), pp. 172-173 (traducción española). Una sección paralela en el capítulo XLIX del tratado de *hisba* de Ibn al-Ukhuwwa (f. 1329) clarifica la referencia a los astrólogos-*munayyimun* y aduce hadices proféticos en apoyo de su posición punitiva. Véase (1976) *Kitab ma'alim al-qurba fi ahkam al-hisba*. Edición de Mahmud Sa'ban y Siddiq Ahmad 'Isa al-Muti'i. El Cairo: al-Hay'a al-misriyya al-'amma li-l-kitab, p. 275.

69 John North (2013). «Astronomy and Astrology». *Op. Cit.*, p. 474.

70 Una exégesis bien documentada y esclarecedora de los entresijos técnicos de la astrología horoscópica greco-romana (con inclusión de datos referentes a la tradición copta) se encuentra en Tamsyn S. Barton (1994). *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*. *Op. Cit.*, pp. 71-90. Para la tradición islamicada, véase por ejemplo Julio Samsó (2001). «Astrology». *Op. Cit.*

71 Véase una breve introducción al tema en Paul Kunitzsch (2005). «Translations from Arabic (Astronomy/

cífico (el astrolabio, fiel compañero del astrólogo en la mayor parte de las miniaturas medievales que representan esta figura) y de un conjunto de tablas astronómicas convenientemente actualizadas y adaptadas a la latitud correspondiente. El esfuerzo y, lo que es más importante aquí, el *coste* implicado en el proceso incluso para un profesional perfectamente pertrechado era ciertamente elevado: «The task of computing the true longitudes of the sun, moon, five planets and lunar ascending node was, however, long and painstaking: a well-trained astrologer needed about half an hour for each celestial body».⁷²

Todos estos condicionantes (formación astronómica y astrológica avanzada, material manualístico y tabular, instrumental, disponibilidad de tiempo) cualifican la astrología matemática no solo como una disciplina de nivel científico y técnico no desdeñable, sino también como un servicio de acceso económicamente restringido, un lujo al alcance solo de unas minorías bienestantes. Ahora, si se tiene en cuenta que la astrología —incluso la más sofisticada— es primariamente una τέχνη, *sina* a cuyo ejercicio depende tanto o más de su público que de sus profesionales, salta a la vista que el elitismo a que parece condenada la astrología matemática representa, a todos los efectos, una limitación del mercado potencial de la ciencia de las estrellas. Así, pues, una tendencia a la simplificación parecería imponerse como estrategia esperable y, en efecto, siglos de evolución en todo tipo de contextos llevaron casi indefectiblemente a la convivencia —en cada época y en cada comunidad humana— de una amplia gama de subtradiciones astrológicas en distribución mayormente complementaria. Para reflejar con más fidelidad este conglomerado multiforme y dinámico, la anteriormente mencionada dicotomía astrología matemática/amatemática podría repensarse más bien como un espectro, un continuo cuyos elementos integrantes compartirían unas premisas básicas comunes (la capacidad de influencia de los astros en el mundo sublunar o una caracterización genérica de los signos zodiacales, por ejemplo) pero diferirían, y mucho, en su «aparato lógico» y en las conclusiones derivadas de aquellas.

Se podría objetar, quizás, que una simplificación no siempre es achacable a una voluntad (cuando menos sincrónicamente consciente) de respuesta a una demanda o de ampliación del público consumidor. Alguna vez pudieron ser, quizás, el prurito científico o una mera cuestión de utilidad y comodidad los que condujeron al desarrollo de métodos más sencillos, a la invención de instrumentos menos aparatosos o a la confección de tablas más manejables. Nuestra ignorancia nos impide pronunciarnos acerca de si hubo una hipotética motivación socioeconómica profunda en el diseño, endémicamente andalusí en origen, de los ecuatorios,⁷³ o en la compilación de almanaques perpetuos, por más que los primeros son univer-

Astrology): the Formation of Terminology», *Archivum latininitatis medii aevi*, 63, pp. 161-168.

72 Julio Samsó (2001). «Astrology». *Op. Cit.*, p. 287. Aún más rotundo se ha pronunciado en otra ocasión al respecto: «el horóscopo es un producto caro, ya que puede requerir casi una jornada de trabajo de un individuo altamente cualificado». Julio Samsó (2011). *Las ciencias de los antiguos en al-Ándalus*. *Op. Cit.*, pp. 103-104.

73 Véase *supra*, nota 23. Aprovechamos esta segunda mención del objeto para reivindicar que en verdad fueron estos (y no Campano de Novara) los primeros europeos en describir esta serie de instrumentos, *pace* Noel Swerdlow (1973). «The Planetary Theory of Campanus (book review)», *Journal for the History of Astronomy*, 4, p. 60, quien hace gala de una concepción bastante reductiva (y desgraciadamente extendida) de europeidad.

salmente reconocidos como una simplificación de modelos de astrolabios ya ptolemaicos y los segundos han sido encasillados como astrología popular y definidos en alguna ocasión como «horoscopy without tears». ⁷⁴ Menos ambigua sería, en nuestra opinión, la interpretación de una multitud de representaciones gráficas (sobre papel) de instrumental de cálculo astral diseminadas en manuscritos medievales del mundo cristianado y que atestiguan la existencia de alternativas razonablemente económicas al costoso y engorroso uso de instrumentos metálicos.

Las dudas se disipan, en cambio, a medida que nos desplazamos hacia el extremo opuesto del espectro técnico. Aquí topamos, no sin antes haber atravesado un vasto territorio de tecnicidad cada vez más rala, ⁷⁵ con un conjunto de textos que ejemplifican inmejorablemente la deriva simplificadora de la literatura astrológica técnica y que, en relación con la tradición matemática heleno-islamicada y de manera absolutamente presentista, podríamos denominar una auténtica aberración (resucitando el fantasma del positivismo) o bien astrología para *dummies* (adaptándonos al espíritu de la época). A pocos pasos del límite, los prototipos arabo-islamicados de los *Alchandreana*; al borde mismo de lo astrológicamente aceptable, la astronomatomancia. En este último nivel de simplificación los cálculos planetarios han sido íntegramente sustituidos por un principio onomatomántico, de manera que el planeta y el signo de la clientela son establecidos mediante un simple suma-y-divide. También aquí, como en el resto del espectro, la hegemonía arabo-islamicada es avasalladora: el *best-seller* indiscutible del sector es un texto (*El Libro de las natividades*) que la tradición arabógrafa adscribe, desde como mínimo el siglo X, a Abu Ma'shar y cuyos travestimientos latinos (*Liber similitudinum* y *Liber Alban-dini*) y vernáculos gozaron de tanta o más popularidad que el original. ⁷⁶

Ahora bien (y con esta reflexión desearíamos concluir nuestra exposición), la condición de atécnica o amatemática de una ciencia (en nuestro caso, de la astrología) es de carácter innegablemente relativo y contextual. En la Bagdad del siglo X, el *Kitab al-mawalid* de Abu Ma'shar probablemente podía ser considerado por gran parte del público cultivado (por no hablar de sus colegas de profesión) una grosera simplificación de los tratados canónicos del género; a las audiencias contemporáneas de la Europa cristianada, en cambio, la traducción latina del mismo texto y otros opúsculos semejantes les debió resultar cuando menos atractivamente técnica respecto de lo hasta entonces

74 John North (2013). «Astronomy and Astrology». *Op. Cit.*, p. 478. Este autor, de hecho, únicamente hace referencia a los almanaques bajo el epígrafe de astrología popular, sin ni tan siquiera mencionar obras como las que veremos a continuación.

75 Piénsese en el ubicuo subgénero astrometeorológico, uno de cuyos textos representativos (el ya mencionado *Kitab al-antar* de al-Baqqar) semejaría «a kind of popular astrology used by cheap astrologers working in the *suq* of a city». Julió Samsó (2015). «Astrology in Morocco towards the end of the fourteenth century and beginning of the fifteenth century», en Charles Burnett y Dorian Gieseler Greenbaum (eds.). *From Masha'allah to Kepler. Theory and Practice in Medieval and Renaissance Astrology*. Ceredigion: Sophia Centre Press, p. 416. Una simplificación técnica como la aquí postulada habría mediado también en la construcción de los sistemas expuestos en el *Libro de las cruces* alfonsí y el *Tractat de nova astronomia* de Ramon Llull según el mismo autor, Julio Samsó (2015). «Al-Andalus, a bridge between Arabic and European science». *Op. Cit.*, pp. 105-106.

76 Véase nuestra contribución, todavía en prensa, al simposio de catalanística de Bochum Ruhr-Universität 2014: *El llibre de les semblances de tots los hòmens. Els avatars transculturals d'un tractat d'astronomatomància*, disponible en formato de presentación en <<https://www.academia.edu/>> [consultado el 19 de agosto de 2019].

conocido. Quizás hallamos un paralelo esclarecedor para este desfase de intereses en la desigual fortuna internacional de Masha'allah. En marcado contraste con la escasa atención prestada a su obra tanto en el ámbito islámico como en Bizancio,⁷⁷ más de una veintena de manuscritos que contienen traducciones íntegras dan testimonio veraz de su influencia en lengua latina. La explicación de esta recepción diferencial la encontró Pingree en el hecho de que las doctrinas astrológicas expuestas por Masha'allah en el siglo VIII quedaron anticuadas con la redacción de los grandes manuales de Sahl ibn Bishr y de Abu Ma'shar, quienes «revised and systematized Masha'allah's inept and unintegrated borrowings from both the Greek and the Indo-Persian traditions». En la Europa latinófila, en cambio, donde el tratado de astrología técnica más reciente era la *Mathesis* de Fírmico Materno (ca. 334), «the earliest translators found Masha'allah to be an interesting, novel, and fairly simple author to study». A medio camino entre el dinamismo renovador arabo-islámico y el cuasi-estancamiento latino-cristiano, Bizancio se esforzó por apropiarse en traducción las novedades de genetliología y horoscopia histórica de Sahl ibn Bishr y de Abu Ma'shar, mientras que en el caso de las interrogaciones «they turned to lesser luminaries, including Masha'allah».⁷⁸

Epílogo

En perspectiva diacrónica, el masivo corpus textual poliglótico resultante de la recepción y difusión andalusí de la astrología arabo-islámica, así como las autoridades representadas en él, marcarán durante siglos una impronta indeleble en la astrología europea, tanto la islámica como la cristianada, entre musulmanes, judíos y cristianos. Es, además, una realidad incontrovertible que la apropiación latinada de estos materiales astrológicos recorrió sus primeras y principales etapas en territorio ibérico⁷⁹ y que esta transmisión, pronto internacionalizada, también tuvo su papel en la conformación de lo que no sin acierto ha sido descrito como una «commonwealth of scholars [...] that transcended political and religious borders».⁸⁰ No es poco lo que sabemos de este largo proceso de transferencia (geográfica, lingüística y cultural) y que hemos probado a sintetizar en estas páginas; mucho es, sin embargo, lo que aún medio sabemos o simplemente desconocemos.

Concluamos, ahora sí, como comenzábamos: con una reivindicación (no descargada de un cierto egoísmo) de la astrología legítima como fuente de información para la historia social de la ciencia más allá de los círculos elitistas. Un corpus textual como el de los *Alchandreana*, por poner un ejemplo bien estudiado, no solamente nos habría de interesar por lo que aporta (en su condición de producto de una apropiación aún primeriza e inexperta) respecto de la precocidad del impulso traductor arabo-latino, sino que resulta igualmente instructivo en cuanto

77 Como se colige de la condición fragmentaria y secundaria (en forma de citas explícitas) de su transmisión tanto en árabe como en griego.

78 David Pingree (2006). «The Byzantine Translations of Masha'allah on Interrogational Astrology», en Paul Magdalino y Maria Mavroudi (eds.). *The Occult Sciences in Byzantium*. *Op. Cit.*, pp. 242-243.

79 La griega (como la armenia, la georgiana o la etiópica, todas ellas de ámbito cristiano) tuvo, recordémoslo, toda otra historia no subsumible en, ni derivable de, la que aquí nos concierne.

80 Charles Burnett (2013). «Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom». *Op. Cit.*, p. 364.

a ese *continuum* de la literatura astrológica que a veces sucumbimos a la tentación de disolver en dos segmentos aparentemente inconexos.

Apéndice

Muestra de traducciones arabo-latinas (siglos XII-XIII):⁸¹

Autor	Título	Traductor	Fecha
al-Kindi	<i>De radiis stellarum*</i>		
Alkindius	<i>De iudiciis astrorum**</i>	Roberto de Chester	
	— =	Hugo de Santalla	
	<i>De mutatione temporum*</i>		
Masha'allah	<i>De receptionibus**</i>	Juan de Sevilla y Limia	
Meseallach	<i>De interrogationibus**</i>		
	<i>De inventione occultorum</i>		
'Umar al-Tabari	<i>De nativitatibus**</i>	Juan de Sevilla y Limia	
Omar Tiberiades			
Abu 'Ali al-Khayyat	<i>De iudiciis nativitatum**</i>	Platón de Tivoli	1136
Albohali Alchaiaf	— =	Juan de Sevilla y Limia	1153
Abu Ma'shar	<i>Liber introductorii maioris*</i>	Juan de Sevilla y Limia	1135
Albumasar	— <i>Introductorium</i>	Hermann de Carintia	
	<i>Ysagoge minor Iapharis</i>	Adelardo de Bath	1140
	<i>De magnis coniunctionibus*</i>	Juan de Sevilla y Limia	
	<i>Liber experimentorum</i>	Juan de Sevilla y Limia	
	<i>Flores</i>	Juan de Sevilla y Limia	
Sahl ibn Bishr	<i>Liber introductorius</i>		
Ẓa'el	<i>Liber quinquaginta preceptorum</i>		
	<i>De interrogationibus**</i>		
	<i>Fatidica</i>	Hermann de Carintia	1138
	<i>De electionibus**</i>		
	<i>De temporibus**</i>		
Abu Bakr al-Hasib	<i>De nativitatibus**</i>	Salio	1218
Albubecri Alkasibi			
'Ali al-'Imrani	<i>De electionibus horarum**</i>	Platón de Tivoli	1134
Haly Embrani			
al-Qabisi	<i>Introductorius*</i>	Juan de Sevilla y Limia	
Alcabicius	<i>De conjunctionibus planetarum</i>		

81 Esta tabla ha sido confeccionada *ad hoc* sin más pretensión que la simplemente ilustrativa (marcamos con un asterisco aquellos textos disponibles en edición crítica, con doble asterisco los accesibles en impresiones renacentistas y premodernas). Para una aún inexistente catalogación sistemática del corpus astrológico arabo-latino (sea en formato específicamente ibérico o sea de alcance europeo) buena parte del trabajo está ya realizado: véase, por ejemplo, Moritz Steinschneider (1904-1905). *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen. Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse*, 149 (4) y 151 (1). Viena: In Kommission bei Carl Gerold's Sohn; Francis J. Carmody (1956). *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin translation*. Berkeley: University of California Press; y Dag Nikolaus Hasse (2016). *Success and Suppression. Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, pp. 317-408 y los modelos en los que inspirarse no faltan en el caso de otras disciplinas (matemática, medicina).

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Profesor asociado de la sección de Estudios Árabes del Departamento de Filología Clásica, Románica y Semítica de la Universidad de Barcelona. Es representante del programa de doctorado Historia de la Ciencia en la Universidad de Barcelona. Ha enfocado su investigación hacia la historia de la tradición médico-farmacológica arabo-islámica y al estudio de textos de astrología en lengua catalana durante la Edad Media.

RESUMEN

El presente artículo analiza y reflexiona críticamente sobre el statu quo de nuestros conocimientos actuales acerca de la penetración, apropiación y difusión medievales de la literatura astrológica islamicada en el territorio de la Península Ibérica. Para ello se ha procedido a simplificar el objeto de análisis descontextualizándolo, en primer lugar, de los procesos generales de asimilación y ulterior diseminación de tradiciones científico-técnicas andalusíes y renunciando, en segundo lugar, a enmarcar los datos particulares de la zona ibérica dentro del conjunto de interfaces culturales islamicado-cristianadas. En definitiva, se reivindicará la astrología como fuente de información para la historia social de la ciencia más allá de los círculos elitistas.

PALABRAS CLAVE

Astrología, literatura medieval, Península Ibérica, astrología lega, ciencia, astrología arabo-islamicada.

ABSTRACT

This article critically analyzes and reflects upon the status quo of our current knowledge about the medieval penetration, appropriation and dissemination of Islamicized astrological literature throughout the territory of the Iberian Peninsula. To do so, it has performed a simplification of the analyzed subject by decontextualizing it, first of all from the general processes of assimilation and later dissemination of Moorish scientific and technical traditions and, secondly, by foregoing the framing of specific data from the Iberian region as part of the full ensemble of Islamicized/Christianized cultural interfaces. Ultimately, it advocates the role of astrology as a source of information for the social history of science beyond just elitist circles.

KEYWORDS

Astrology, medieval literature, Iberian Peninsula, lay astrology, science, Islamicized Arab astrology.

الملخص

تبحث هذه الدراسة بشكل نقدي في وضع معارفنا الحالية حول دخول و تملك و نشر أدب علم التنجيم الإسلامي في إقليم شبه الجزيرة الإيبيرية في القرون الوسطى. وللقيام بذلك، تم تبسيط موضوع الدراسة بفصله عن سياق، أولاً، المسارات العامة لإستيعاب ثم نشر التقاليد العلمية –التقنية الأندلسية، و بالتخلي، ثانياً، عن وضع المعطيات الخاصة للمنطقة الإيبيرية في إطار الوسائط الإسلامية –المسيحية. في نهاية المطاف، سيتم تبني علم التنجيم كمصدر معلومات للتاريخ الاجتماعي الخاص بالعلم بما يتجاوز الدوائر النخبوية.

الكلمات المفتاحية

علم التنجيم، أدب القرون الوسطى، شبه الجزيرة الإيبيرية، علم تنجيم العامة، العلم، علم التنجيم العربي الإسلامي.