

## RESEÑAS

CHAMBERLAIN, M., *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, Cambridge Studies in Islamic Civilization, 199 pp.

Nadie que se haya interesado previamente en los diccionarios biográficos de sabios musulmanes o ulemas podrá volver a leer, utilizar o interpretar esas fuentes de la misma manera tras haber tenido entre sus manos el libro de Chamberlain. Mucho es lo que contiene este magnífico estudio de interés para islamólogos e historiadores y en una breve reseña como ésta no tiene cabida el dar cumplida cuenta de su riqueza de datos y sobre todo de la riqueza interpretativa desplegada por el autor. Me voy a detener por ello en lo que es el esqueleto que vertebra el libro en su conjunto.

Chamberlain ha decidido enfrentarse a dos problemas. Por un lado, la aplicación de metodologías y conceptos derivados del caso europeo a una sociedad islámica que no responde bien a ellos: en vez de buscar instituciones urbanas, el historiador de las sociedades islámicas debe concentrarse en grupos familiares («households»). Por otro lado, teniendo en cuenta la escasez de material de archivo, hay que concentrarse en los diccionarios biográficos para entender cómo las élites familiares hicieron uso de prácticas culturales para fines sociales. En trabajos anteriores basados en la información de los diccionarios biográficos, autores como I. Lapidus, J. Gilbert y C. Petry han analizado cómo los ulemas mediaron entre las élites militares y gobernantes, los comerciantes, artesanos y el pueblo, cómo ejercieron funciones administrativas y judiciales y cómo aseguraron la continuidad de generación en generación en sociedades bastantes inestables. Sin embargo, no existe ningún estudio dedicado a las características propias de los notables urbanos (*a'yān*), sus luchas internas, cómo hicieron uso de sus conocimientos para y en la competición social, cuáles fueron las relaciones entre prácticas culturales universales y estrategias sociales particulares. Chamberlain ha querido mostrarnos cómo los *a'yān* de Damasco basaron sus estrategias de supervivencia social en prácticas culturales asociadas al conocimiento, y mediante el análisis de dichas prácticas, desvela cómo sus familias construyeron sus lazos sociales, compitieron entre ellas y con otros grupos, y lograron transmitir el *status* adquirido. Nos hallamos, pues, ante un estudio acerca de los usos sociales del conocimiento islámico (*'ilm*) en el Damasco medieval, es decir, de las prácticas a través de las cuales las élites

familiares («elite household») urbanas podían adquirir, ejercer y mantener poder y *status*. Esas élites sólo con gran dificultad lograban transmitir su *status* a las sucesivas generaciones mediante su control de propiedades, situación que contrasta con la europea, en la que los notables urbanos sí responden a la definición de ellos dada por Weber como «a group that controls property with confidence, values a leisurely lifestyle, and participates by birthright in politics».

En un primer capítulo (*The a'yān of Damascus, 590/1193-750/1350*), se analiza el proceso por el cual las familias de los *a'yān* de Damasco pierden el control de la propiedad y de los instrumentos de violencia como vehículos de reproducción social, de manera que para mantener su *status* y su poder social buscaron cada vez más subsistir a base de las prebendas, salarios y puestos (*manşabs*) otorgados por la nueva élite militar gobernante, transformándose así en «a cultural elite that maintained its social standing through competing for social prizes in the gift of others» (p. 62). Los *a'yān* desarrollaron así su propio estilo cultural, convicción de superioridad y tácticas de exclusión: lo que definía a estas nuevas élites y lo que apoyaba sus estrategias de reproducción social no eran tanto el dinero, la tierra, los títulos o la competencia probada, como la posesión ejemplar del conocimiento («the exemplary possession of *'ilm*»: p. 64).

En un segundo capítulo (*Madrasas, the production of knowledge, and the reproduction of elites*), Chamberlain no se plantea estudiar las estructuras institucionales de la *madrasa*, sino los usos que de ella se hicieron dentro de las estrategias sociales y políticas de los *a'yān*, indicando que todavía queda por explicar cómo un joven se transformaba en ulema, por qué quería convertirse en tal y por qué otros vieron en ese esfuerzo algo digno y valioso de ser llevado a cabo. Respecto a las *madrasas*, concluye, frente a estudios anteriores, que su función no fue la de proveer a los *a'yān* con distinción cultural, conocimiento especializado o cualificaciones formales. Para lo que sirvieron ante todo fue como instrumentos para que la élite gobernante controlase la propiedad.

El tercer capítulo (*Manşabs and the logic of fitna*) muestra cómo la fundación de madrasas está estrechamente unida a las nuevas estrategias sociales de los *a'yān*, en especial, la competición para obtener *manşabs*. La forma en que un civil disfrutaba de un *manşab* era muy parecida a la de cómo un militar detentaba un *iqṭā'*, pues ninguno de ellos disponía de un título legal al respecto (p. 93). Los *a'yān* recurrieron a diferentes tácticas para obtener esos *manşabs* y luego poder mantenerlos. Entre esas tácticas se contaba el acusar a los competidores de inmoralidad, impiedad o herejía (pp. 96-7). De esta manera, la *fitna* «was less a temporary breakdown of legitimate political or social order than the inescapable environment, and even the very substance, of elite social life - both military and civilian».

El cuarto capítulo (*Social and cultural capital*) analiza cómo los *a'yān* adquirieron sus lealtades y distinción social, haciendo un uso social de prácticas culturales asociadas con el *'ilm*. Esas prácticas no deben por tanto ser estudiadas como «educación superior» o «producción de libros», sino como «a single group of ritual, mimetic, and performative practices». Dada la ausencia de cualquier orden social natural o teodiceas de privilegios (tales como carisma ge-

nealógico, selección divina o superioridad natural), los miembros de las élites tanto civiles como militares presentaron el *status* del que gozaban como la compensación que se les debía por el beneficio altruista que suministraban a los demás. Y puesto que no podían heredar sus afiliaciones sociales y políticas a través de mecanismos legales, experimentaron y representaron los lazos que los unían como relaciones de intimidad y parentesco. Sigue un apasionante análisis de las prácticas a través de las cuales los ulemas establecieron y adquirieron lealtades parecidas a las de los militares (magníficamente estudiadas por R. Mottahedeh), prácticas tales como *jidma*, *ṣuḥba*, *ziyāra*, *mulāzama*, *taraddud*..., siendo especialmente importantes las que implicaban el atender personalmente a un maestro, conviviendo con él y sirviéndole, con lazos que a veces venían a ser equivalentes a los de parentesco natural (muchas de estas prácticas estaban enraizadas de hecho en la familia patriarcal). Un apartado dedicado a la «imitación» de los maestros por sus discípulos ilumina un aspecto crucial en la formación de los ulemas en cuanto tales. Analiza también Chamberlain el carácter ritualizado de la transmisión, con un largo apartado sobre los rituales de lectura y escritura, apartado junto con el anterior que debe ser lectura obligatoria para todo aquél que se interese en estos temas.

El quinto capítulo (*Truth, error, and the struggle for social power*) desarrolla las consecuencias del hecho que, al no disponer Damasco en el período estudiado de jerarquías sociales «naturales» o burocráticas, y al no haber un sistema educativo que reprodujese las divisiones sociales existentes, los *a'yān* estaban obligados a renegociar su *status* entre ellos. En este sentido, los elogios que ocupan tanto espacio en los diccionarios biográficos no eran tópicos literarios o el mero reflejo de la lucha social, sino que eran el objeto mismo de esa lucha social. La propia existencia de los diccionarios biográficos es debida a que suministraban el medio a través del cual se podía evaluar a los ulemas del pasado y disponer de ese modo de puntos de referencia para los ulemas del presente y asegurar la continuación del sistema en el futuro. Un aspecto especialmente interesante es que, al ser muy escasos los criterios formales o «naturales» de clasificación social, existía una especial sensibilidad en la negociación del *status* en el protocolo de las disposiciones espaciales, de manera que uno de los indicios más claros de poder social era la capacidad para invertir las relaciones jerárquicas. Los debates entre los ulemas eran uno de los medios a través de los cuales demostraban y sometían a prueba su honor social. Un apartado que no tiene desperdicio es el que Chamberlain dedica a las cuestiones de herejía y *fitna*. Al no existir corporaciones especializadas en la definición y promulgación de doctrinas «ortodoxas» y en la supresión de doctrinas «heterodoxas», «struggle over the capacity to define correct belief was understood as *fitna* or *ʿaṣabiyya*, as were other forms of elite competition in the city» (p. 168). Aunque los ulemas a menudo intentaron obtener el apoyo de los gobernantes para deshacerse de ulemas competidores, los gobernantes muy rara vez accedieron a intervenir en esas luchas intestinas entre ulemas, buscando en cambio acabar con esas mismas luchas intestinas o *fitnas* y mantener la paz social.

En conclusión, para Chamberlain, es en el diccionario biográfico más que en los archivos donde hay que buscar las prácticas utilizadas por las élites civiles para su supervivencia social.

He dicho antes que me iba a limitar a esbozar lo que en mi opinión constituye lo más relevante y provocador del libro de Chamberlain. No me voy a detener en los puntos en los que discrepo (inexistencia de un «*ijāza system*» o de «*canons of privileged texts*») o en los que me habría gustado una mayor claridad expositiva o una mayor profundización (proceso de composición de los propios diccionarios biográficos, qué entiende exactamente por *manṣab*), así como en ciertas lagunas bibliográficas (echo en falta los estudios de D. Urvoy sobre los ulemas de al-Andalus, B. Messick sobre la escritura, L. Kinberg sobre la función de los sueños, los estudios sobre la literatura de *manāqib* llevados a cabo por varios estudiosos marroquíes); la transliteración del árabe es a menudo defectuosa.

Lo que me ha importado es mostrar que en el libro de Chamberlain hay materia sobrada de reflexión y que si bien se advierte en él la influencia de estudios previos (la de su maestro I. Lapidus o la de las aportaciones de Peter Brown), nos hallamos ante una obra que es fundamentalmente original, a lo que no es ajena la forma en que escribe el autor. Por poner un ejemplo. Tras explicar que el hecho de que la propiedad no fuese controlada, de forma general, por linajes y de que aquéllos que lograban hacerse en un momento dado con el control de la propiedad no pudiesen establecer un derecho legal, divino o natural legitimante de ese control y que fuese permanente, afirma que todo ello determinó que entre los diversos «premios» objeto de la competición social se encontrase el de la legitimidad, concluyendo: «Unable to assert control over the sacred, rulers had rather to negotiate the use of it from others who were its arbiters» (p. 49).

Todo especialista en al-Andalus o en cualquier otra región del mundo islámico que lea este libro aprenderá de él, como he dicho, a ver con ojos nuevos la literatura biográfica y se sentirá tentado a probar si lo tratado por Chamberlain con respecto al Damasco mameluco es aplicable a la región o ciudad en la que está trabajando. Que no olvide entonces una de las advertencias que hace Chamberlain, a saber, que su estudio no puede ser considerado un «modelo» para el Islam o para una historia universal de ciudades musulmanas (p. 37).

MARIBEL FIERRO

EL FAİZ, M., *L'Agronomie de la Mésopotamie antique. Analyse du Livre de l'Agriculture nabatéenne de Qûṭâmâ*, Leiden: E. J. Brill, 1995, XVIII + 332 pp. (*Studies in the History of the Ancient Near East*, M. H. H. WEIPERT, ed., vol. V.)

La *Filāḥa nabaṭiyya* ha sido una obra que, desde que se tradujo del siríaco al árabe a comienzos del siglo x, ha estado sometida a una serie de ataques —originados por determinados prejuicios y por la ignorancia de su verdadero contenido— que partieron primero de sus comentaristas, los autores árabes medievales, y fueron continuados por los orientalistas modernos.

A lo largo de la Edad Media se la consideró como una obra de carácter mágico-supersticioso, visión forjada por el biógrafo Ibn al-Nadīm, propagada por el Ps. al-Maẓrīfī y aumentada y corregida por Maimónides, quien llegó a calificarla como un tratado de idolatría. Bien es cierto que, aunque Ibn Jaldūn afirme que «los musulmanes se han limitado a las partes del libro que tratan de las labores de la tierra y de los cuidados que requieren las plantas», no siempre son éstos los temas que interesan. En el caso concreto de los agrónomos andalusíes, quienes citan —y utilizan— profusamente la *Agricultura nabatea*, son las prácticas de carácter mágico-supersticioso, salvo algunas excepciones, las que han sido más recreadas, muy especialmente por Ibn al-‘Awwām.

No obstante, nada de esto puede justificar la fuerte polémica que suscitó entre los orientalistas, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo xix. Los puntos en discordia eran múltiples: desde su autoría, época de redacción y contenido, hasta el interés y autenticidad de la misma.

Esta posición hipercrítica frente a la obra, considerada como una falsificación de la época musulmana, y su traductor al árabe, Ibn Waḥṣiyya, como un falsario, que ha estado sostenida y animada a menudo por grandes figuras del orientalismo —A. von Gutschmid, Th. Nöldeke, C. Brockelman, entre otros, se funda en el desconocimiento de la obra, que hasta hace un par de años permanecía en estado manuscrito. Frente a esta crítica demoledora se alzaron unos tímidos intentos de rehabilitación por parte de L. Leclerc, Cl. Cahen, F. Sezgin, culminados por la labor de estudio de conjunto llevada a cabo por T. Fahd, quien desde comienzos de los años setenta ha venido publicando una serie de trabajos sobre diferentes aspectos del contenido de este tratado agrícola, paralelos a la edición total del mismo, de la que hasta ahora han aparecido los dos primeros volúmenes. Realmente, la obra merecía esta justa reivindicación.

Centrándonos en el trabajo de M. El Faiz, nos presenta una visión bastante completa de la originalidad y riqueza de esta vasta enciclopedia agrícola cuyo estudio resulta imprescindible para la comprensión y conocimiento de la historia socio-económica de Mesopotamia. Desde su óptica de economista, ha ido analizando los diversos procesos secuenciales implicados en la compilación geopónica, integrándolos en el esquema general de la sociedad en la que se han ido generando.

El objetivo final ha sido el de situar a la *Agricultura nabatea* en el plano que le corresponde, reivindicando su importancia hasta ahora puesta en entredicho, al mismo tiempo que poner de manifiesto los múltiples aspectos económicos en ella contenidos, comparándolos con las concepciones agro-técnicas conocidas desde los agrónomos latinos y greco-bizantinos hasta llegar a las de los fisiócratas del siglo xviii.

El trabajo, bien estructurado temáticamente, está dividido en tres grandes bloques, subdivididos a su vez cada uno en varios capítulos y secciones.

La primera parte o bloque, dedicada a la «Genèse et évolution de la tradition agronomique de la Mésopotamie», lógicamente tiene un marcado carácter historiográfico y biográfico.

El proceso de elaboración y redacción de la *Filāḥa nabaṭiyya*, en tres etapas sucesivas, cada una por diferentes autores —Šagrīt, Yambūšād y Qūṭāmā—, responde a una metodología distinta de la seguida por los autores clásicos. Es un

proceso acumulativo, podríamos decir que de depósito de capas sucesivas de conocimientos, en donde el espíritu colectivo prima sobre el individualismo, lo que no significa una mera yuxtaposición o acumulación de datos anteriores desprovisto de originalidad. En esta elaboración de materiales está presente la actitud crítica, junto con la observación y experimentación.

En cuanto al estudio de las fuentes, resulta un tanto complicado ya que, igual que sucede en las obras clásicas de igual género, se entremezclan los personajes históricos y pseudo-históricos con los legendarios, profetas y legisladores con filósofos y magos. Esta dificultad de poder distinguir claramente entre los elementos reales y los míticos se supera en el estudio insertando a los autores en el amplio contexto socio-económico en el que se desenvuelven. Al mismo tiempo, en el análisis de la evolución de la sociedad mesopotámica se va dibujando la influencia de las estructuras político-religiosas. Entre otros elementos reveladores descubrimos cómo el autor de la tercera recensión, Qutāmā, en vez de soslayar o dejar fuera los mitos fundadores de la Agricultura nabatea, trata de racionalizarlos, a la vez que adopta una aptitud crítica, pero también prudente, en relación con la magia y los magos.

En definitiva, y pese a los cambios dinásticos producidos durante la redacción de las tres recensiones, encontramos una estabilidad en la estructura agrícola del Iraq preislámico que conservó sus características propias, con el consiguiente desarrollo del saber agro-económico y tecnológico. Lógicamente, una buena parte de este primer bloque está dedicada a reivindicar la figura de Ibn Waḥṣiya, sin cuya traducción toda la riqueza de la literatura agro-técnica y económica que encierra la *Filāḥa nabaṭiyya*, en definitiva, la historia de la agricultura del Iraq preislámico, no se conocería.

La parte segunda, «Les conceptions économiques de l'Agriculture nabatéenne envisagées dans leur rapport avec l'économie de la Mésopotamie» es, dada la formación del autor, la que presenta un contenido más denso y original, en definitiva, la que refleja de forma más viva el carácter específico del trabajo, pues son las cuestiones económicas las que le dan cuerpo.

El eje de este bloque lo constituye el sistema económico desarrollado en las explotaciones agrícolas, en las que aparece una mano de obra no servil y una gestión empírica que descansa en unos principios religiosos y éticos que impregnaban desde tiempos inmemoriales la sociedad babilónica. Es clasificado como «modo de producción tributario» que, aunque guarda una estrecha relación con el «asiático», concepto este último en cierto sentido ya superado, presenta una serie de elementos diferenciadores.

Este calificativo —«tributario»— aplicado al régimen socio-económico dominante en el Iraq preislámico, tal como lo explica el profesor El Faiz, responde a la división de la sociedad en dos clases fundamentales: la campesina, organizada dentro del marco de las comunidades rurales, y la dirigente, que detenta los medios de producción y que es la que monopoliza las funciones de organización política de la sociedad y de recaudación de tributos. Ahora bien, el tributo recaudado a la sociedad rural no es inamovible, sino que se fija de acuerdo con los recursos locales; por ello, se puede hablar de una regulación tributaria, concepto éste que implica una idea de equilibrio corporal, moderación en la conducta, equidad en la sociedad y armonía en el cosmos. Además,

la noción de regulación, definida de esta forma, no era algo extraño al pensamiento político del Iraq antiguo, por lo que no puede considerarse una regulación despótica, ya que la detracción del tributo sobre las comunidades era uno de sus rasgos característicos.

Dentro de este sistema, de esta regulación tributaria, el rey aparece como el verdadero agente del mismo, a la vez que los campesinos aparecen situados en la cumbre de la jerarquía social, ya que ellos producen las provisiones necesarias para que se reproduzcan las condiciones sociales de la existencia. En otras palabras, partiendo de una óptica de valoración del trabajo manual, la agricultura —el sector primario— es considerada como el motor de la economía mesopotámica, situación que caracteriza a todas las economías pre-industriales, pero que es un concepto totalmente innovador en el mundo clásico occidental. Por tanto, este régimen no puede ser considerado ni como una variante de la esclavitud, ni tampoco del feudalismo, sino que constituye uno de los ejes de reflexión que expresan la originalidad y el progreso del pensamiento socio-económico de Mesopotamia, en donde la agricultura constituyó el sector fundamental de la economía y «la madre nutricia» de su población, como se le ha definido.

La parte tercera se titula «Les conceptions agro-techniques au service du développement rural». Al ser concebida la *Agricultura nabatea* como una ciencia y como una técnica, esta parte se ocupa de las diferentes ciencias y técnicas que el agricultor mesopotámico debe conocer bien y llevar a la práctica. De ellas, es analizada en profundidad la edafología, dada su importancia para el tratamiento de la salinidad de los suelos y los abonos. Resultan especialmente interesantes e ilustrativos una serie de cuadros en los que aparecen recogidos los diferentes tipos de suelos agrícolas —hasta un total de diecinueve— señalados en el tratado, con la definición de cada uno de ellos, las mejoras exigidas, plantas cuyo desarrollo resulta óptimo en las distintas tierras y localización geográfica de las mismas. Esta clasificación propuesta por la *Filāḥa nabatiyya* tiene en cuenta una serie de factores, como sabor y olor, textura y grado de humedad, presencia de microorganismos, etc., aunque el color constituye el índice más aparente de la variación de los componentes del suelo.

En el aspecto tecnológico, se dedica una especial atención a la hidrología e hidráulica agrícola, junto con las técnicas de utilización de la energía solar en la agricultura por medio de los espejos ardientes o catóptrica, siguiendo una tradición milenaria que era guardada en secreto, con frecuencia asociada a prácticas mágicas, aunque hoy constituye una disciplina que es considerada por la ciencia moderna como uno de los grandes capítulos de la óptica geométrica.

En la *Agricultura nabatea* se encuentran otros muchos temas de interés, solamente aludidos de paso o apuntados por M. El Faiz, como el de la influencia del comercio a larga distancia y de la urbanización sobre la economía rural, estrechamente vinculado con el del origen de las plantas y su difusión en Babilonia, o las nociones de fisiología vegetal. Resulta evidente que éste, como todo trabajo, se encuentra marcado por una serie de límites y es lógico que no se puedan abordar muchos de los temas que suscita la lectura de este tratado,

como algunos de los antes aludidos, pero que son muy a tener en cuenta como tema de posibles estudios.

La bibliografía está necesitada de una puesta al día, pues si bien resulta bastante completa, no añade ninguna posterior a 1987 —fecha de defensa de la tesis doctoral que ha dado cuerpo a este trabajo—, salvo un par de trabajos del propio autor. Completan el trabajo unos índices de topónimos y antropónimos.

Dentro de una valoración general, encontramos que existen ocasiones en las que afloran muy claramente las preferencias incondicionales de M. El Faiz por las ideas y conceptos presentes en la *Filāḥa nabaṭiyya* frente a los de la agronomía clásica.

Pasando a cuestiones de tipo formal, vemos que en el trabajo se han deslizado, lamentablemente, más erratas tipográficas de las deseadas, tal vez debido a algunos problemas de apremio en la publicación por motivos que desconocemos.

No obstante, son pequeñas cuestiones que no merman el interés y originalidad del trabajo —basado fundamentalmente en el análisis de un texto manuscrito de enorme complejidad— así como su indudable aportación al conocimiento de la magna enciclopedia agrícola que constituye la *Filāḥa nabaṭiyya*, que tanta influencia ejerció en los agrónomos andalusíes.

En definitiva, el estudio de los aspectos científicos y técnicos de obras agrícolas, y más si se trata de una de las características de la *Agricultura nabatea*, interesa tanto al historiador de la ciencia como al economista que intenta situar el nivel de desarrollo de las fuerzas de producción, al mismo tiempo que evaluar la rentabilidad de los sectores productivos dentro de una economía de tipo productivo.

EXPIRACIÓN GARCÍA

LAGARDÈRE, V., *Histoire et société en Occidente musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi' yār d'al-Wanšarīsī*. Avant-propos de M. Marín et P. Guichard. Appendice bibliographique de M. Méouak. Collection de la Casa de Velázquez, 53. Madrid: Casa de Velázquez, CSIC, 1995, 537 pp.

Este libro consiste en una selección de fragmentos resumidos de la obra *K. al-mi' yār* de al-Wanšarīsī. Por tanto, es necesario presentar, al menos, previamente ésta para poder valorar debidamente aquél. Se trata, como es sabido, de una gran recopilación de fetuas que al-Wanšarīsī (m. 914/1508) estuvo redactando casi hasta su muerte y en la que incluyó dictámenes de alfaquíes norteafricanos y andalusíes de todos los tiempos (siglos ix-xv, incluso hay materiales del siglo viii, aunque no son propiamente *fatwàs* ni del occidente musulmán) con un aumento cuantitativo en progresión cronológica (mayor proporción de materiales de los siglos finales). Las fetuas se ordenan de acuerdo con la disposición habitual de los capítulos en los tratados de *fiqh*, pues al tratarse de con-

sultas jurídicas los temas tratados abarcan todos los campos y, así, aparece primero el derecho ritual, sigue el matrimonio, el derecho civil y, finalmente, el derecho procesal.

El interés e importancia de las obras de *fiqh* para la historia es un punto que ya se ha hecho común al haber sido destacado por bastantes estudiosos y en numerosas ocasiones. Dentro de este marco, las fetuas en particular tienen una especial importancia porque en ellas se plantean casos concretos, reales, vivos, por personas determinadas a juristas específicos en un lugar y momento precisos. Teniendo en cuenta que el Islam además de una religión es un modo de vida, no es de extrañar que las dudas jurídico-religiosas se planteen en todos los ámbitos de la vida privada y pública: administración, política, economía, cultura, ritual, familia, alimentación, costumbres, creencias, etc. Pero la explotación de esta riqueza que ofrece el *Mi'yār* tropieza con varias dificultades: la dimensión misma de la obra, la clasificación de las materias, la carencia de unos índices completos y fiables, la falta de un índice temático exhaustivo y riguroso.

Ello hace necesario un análisis temático de la obra completa, un estudio metódico del contenido para determinar con precisión y exactitud los datos e informaciones de todo tipo sobre el Occidente musulmán que esta recopilación atesora.

Es precisamente en esta línea en la que se sitúa el libro objeto de la presente reseña. Con el objetivo citado, realiza una selección de fetuas o fragmentos de éstas atendiendo a su interés histórico y los presenta de forma más o menos resumida.

Tras un prólogo de Pierre Guichard y Manuela Marín (7-15), el libro se compone de una introducción (17-8) y los textos clasificados en ocho capítulos— 1. *Vie religieuse* (19-73, 320 fetuas de los vols. I y II del *Mi'yār*), II. *Vie conjugale* (75-110, 198 fetuas de los vols. III y IV), III. *Vie économique* (111-209, 436 fetuas de los vols. V y VI), IV. *Biens de mainmorte* (211-91, 288 fetuas del vol. VII), V. *Vie économique* (293-375, 377 fetuas del vol. VIII), VI. *Vie juridique* (377-426, 377 fetuas del vol. IX), VII. *Procédures* (427-62, 174 fetuas del vol. X) y VIII. *Questions diverses* (463-83, 88 fetuas de los vols. XI y XII). Tras los textos, Mohamed Méouak presenta un apéndice bibliográfico (485-94) con los trabajos que utilizan directamente el *Mi'yār* (estudio, edición, traducción y resumen de extractos) con una descripción del uso que de la obra ha hecho cada trabajo. Los índices son de tipo onomástico (497-512), geográfico (513-6), de términos técnicos (517-34) y de títulos de obras (535-6). La tabla de materias (537) cierra el libro. En la cubierta, sobre un fondo de manuscrito árabe, aparece una ilustración en la que una casa con dos torres tiene delante una noria y dos personas y que ha sido tomada del manuscrito árabe 368, folio 19, recto de la Biblioteca del Vaticano.

Las fetuas, dentro de cada capítulo, van numeradas correlativamente y se distribuyen en cinco apartados geográficos: A) Ifrīqiya, B) Magreb central, C) Magreb extremo, D) Al-Andalus y E) *Reliquat* general (fetuas de muftíes no identificados, anónimas y sin localizar; falta en el cap. II). Dentro de cada apartado, se sigue un orden cronológico y se presentan seguidas y localizadas en una ciudad y un siglo todas las fetuas de un mismo muftí, del que se suele dar la

fecha de muerte. Al final de cada sección geográfica, incluye las fetuas no fechables (por ser anónimas, por no haber identificado al muftí o por no tener ningún dato que las localice temporalmente) pero que sí se han podido situar espacialmente.

Los primeros capítulos (I y II: vida religiosa y conyugal) presentan fragmentos más cortos, mientras que el capítulo IV (bienes habices) contiene los más extensos y el resto suelen incluir cuatro o cinco por página.

El sistema de localización de las fetuas se basa en la biografía de los muftíes que las emiten: a partir de su fecha de muerte y del lugar en el que residió, murió, etc., se le asigna un siglo y una ciudad.

Los índices, amplios y detallados, en lugar de remitir a la página, lo hacen al capítulo y al núm. de fetua, lo cual dificulta su uso porque antes de llegar a la fetua hay que averiguar dónde comienza el capítulo. Por otro lado, el índice de términos técnicos es muy rico e incluye, además, conceptos y temas.

En cuanto a la valoración general del libro, lo primero que hay que señalar es la extraordinaria importancia que como fuente tiene para la historia en los ámbitos señalados y en los numerosos y diferentes aspectos mencionados. Es un valioso útil de trabajo que complementa y enriquece la información obtenida en otras obras de una forma sumamente interesante y singular por las especiales características de las *nawāzil* (casos planteados). Supone un gran paso en la divulgación del *Mi'yār* y facilita el acceso a su contenido, pues si bien existe una edición moderna y una traducción parcial francesa de E. Amar, la primera se compone de 13 volúmenes de manejo complicado y la segunda, además de no ser completa (selecciona menos de una décima parte del total), no es fácil de encontrar.

Merece ser destacado el mérito que supone enfrentarse a los textos de estas fetuas, sumamente técnicos en muchas ocasiones, repletos de connotaciones y presupuestos socio-jurídicos, con información implícita habitualmente, inmersos en un específico contexto espacio-temporal del que han sido extraídos y sin el cual es difícil entender el caso planteado y la respuesta dada. Por ello, es de agradecer y demuestra honradez científica, que se señalen entre paréntesis términos técnicos árabes de compleja traducción y cuya interpretación francesa podría generar ambigüedad, pues la palabra escogida puede no ser totalmente exacta. En este mismo sentido, hay que sumar la dificultad adicional de haber realizado el trabajo sobre la edición litografiada, de complicada y nada fácil lectura. Además y con muy buen criterio, una vez aparecida la edición moderna de Rabat, se han añadido después las referencias a ésta, que será la que generalmente pueda utilizar el investigador.

Sobre la cuestión de la traducción-resumen, a través de las diversas, aunque pocas debido a limitaciones de tiempo, «catas» realizadas, es obligado reconocer el dominio de la materia y la excelente capacidad de interpretación demostradas que permiten resolver hábilmente pasajes oscuros y desentrañar esa información implícita. Tanto es así que, a veces, podría parecer que se va demasiado lejos y se suponen datos o detalles que no parecen justificarse o que podrían ser supuestos en otro sentido.

También hay que calificar de acertado el seguir, aunque no se haga totalmente, el orden de la obra original.

Por todo ello, hay que felicitar a la Casa de Velázquez y al CSIC por la iniciativa de publicar el libro, ya que con él pone al alcance de los investigadores del derecho islámico así como de la historia, economía y sociedad de al-Andalus y el norte de Africa un amplio caudal de información.

No obstante, para facilitar la consulta del libro, mejorar su utilidad y prevenir algunos peligros en su manejo y uso, es conveniente tener en cuenta ciertas cuestiones que, además, esperémoslo así, pueden enriquecerlo.

Lo primero que se echa en falta es un estudio introductorio en el que, al menos, junto a alguna indicación (tipos, características, valor documental) sobre las fuentes jurídicas en general y fetuas en particular, se traten someramente la biografía del autor, su figura jurídico-intelectual, su producción y, fundamentalmente, el *Mi'yār*: concepción, fuentes, partes, estructura, contenido, un balance de los estudios sobre la obra, etc.

En cuanto al texto, es evidente la necesidad de una anotación y comentario, imprescindibles en una obra de estas características y cuya ausencia va a generar numerosos errores y utilidades inapropiadas de los textos. Tal cual está, casi se podría decir que sólo los conocedores del *Mi'yār* pueden sacarle todo el partido al libro y el investigador arabista —mucho más el medievalista— deberá ser muy precavido al manejarlo. Por ello, si no hay otra de fuerza mayor, no resulta aceptable la justificación señalada en la introducción (18) para no anotar el texto: «pour mettre ce travail à la disposition des chercheurs, le plus rapidement possible et ne pas le gonfler démesurement». Además, en contra de esta afirmación, muchas veces aparecen notas y comentarios sobre las fetuas al final de éstas (186, núms. 334, 241-2, núms. 104, 373, núms. 365, 443-4, núms. 85-9, 445, núm. 97) e incluso se remite a bibliografía (78, núms. 21, 81, núm. 36). Ello parece indicar que, en un principio, sí se había comenzado la anotación, pero por alguna causa no se pudo continuar. Dicho sea de paso, es evidente que se ha utilizado el trabajo de Amar [compárese 64, núm. 241, con E. Amar, «La pierre de touche des fétwas de Aḥmed al-Wanscharīšī», *Archives Marocaines*, 12 (1908) y 13 (1909), I, 204], aunque parece que sólo se le cita para corregirlo (186, núm. 334).

Entre otros aspectos, las notas deberían aclarar la estructura, tipología y casuística de las fetuas, ya que muchas necesitan un comentario metodológico y explicativo acerca del tiempo, el lugar, la teoría jurídica tratada, el contexto, etc.

Por lo tanto, estimo que sí sería muy necesario, si no una explicación en detalle, sí, al menos, una introducción aclaratoria, tal y como hizo E. Amar, de los conceptos socios-jurídicos subyacentes en cada uno de los capítulos y apartados, pues de otra manera es difícil comprender muchas de las situaciones expuestas y se corre el riesgo de interpretar erróneamente datos, decisiones, actitudes, etc., y de entender como peculiaridad geográfico o temporal algo general e intrínseco al *fiqh*.

Además de esto, sería muy útil una presentación del contenido, epígrafe y partes de los volúmenes que se introducen en cada capítulo.

Del mismo modo, hay que advertir que, a pesar de lo dicho en la introducción (17), no todas las entradas son propiamente fetuas, sino que se incluyen muchas veces de forma aislada un dato, opinión, cita, fragmento, dicho, etc.,

que aparecían insertados en el texto de la fetua (70, núm. 283, 80-1, núm. 35, 154, núms. 187, 172, núms. 268-9).

Por otro lado, si bien se indica ya en la introducción, hay que tener siempre presente que los casos recogidos son una selección, no están todos y no se puede extraer una conclusión sobre un tema determinado sin haber consultado los demás que han quedado en el texto árabe. Téngase en cuenta que las 463 páginas de fetuas resumidas o traducidas (2144 según la introducción, 2114 sumando el número de cada capítulo) no suponen, cuantitativamente, más de un 5 % del total de la obra, cuya traducción total podría llegar a ocupar, tal vez, 10.000 páginas.

En cuanto al método biográfico para la localización de las fetuas, conviene hacer algunas puntualizaciones. Por lo que atañe a la localización geográfica de los muftíes, la asignación de una sola ciudad es un criterio demasiado limitado y en muchas ocasiones inexacto. Lo mejor sería un estudio o breve reseña biográfica que pueda dar una idea de los lugares en que pudo ejercer y de cuál fue su ámbito de influencia. A los grandes muftíes, habría que señalarlos y advertir que el área de trabajo es, en el caso de Averroes el Abuelo, por ejemplo, como mínimo, todo al-Andalus. A los cordobeses y miembros de la *šūrā* de la capital, llegarían cuestiones de todas las regiones y los cadíes le plantearían casos judiciales desde lejanos puntos, por tanto «Córdoba» es una localización que habría que revisar sistemáticamente. Además y de forma general, el recurso a la biografía del muftí debería ser posterior: el texto de cada fetua debería ser examinado íntegramente, así como su colocación dentro de la obra y entre qué fetuas de qué autores se ha insertado, para intentar situar geográficamente el caso planteado y, después, si no se obtiene resultado positivo, recurrir, entonces sí, a la biografía del muftí. De esta manera se conseguiría que los lugares en los que se colocan los dictámenes fuesen más de las tres o cuatro ciudades que por sección geográficas (salvo en el caso de al-Andalus, con nueve ciudades, dos de las cuales, Játiva y Zaragoza, son erróneas) se presentan, cantidad claramente inferior a la real. Por ejemplo, a veces se clasifica la fetua bajo el lugar en el que fue emitida o bajo el que es considerado como localización del muftí, pero del texto se desprende que la situación objeto de consulta se ha producido en otro lugar (28, núm. 55, 146, núm. 156, 174, núm. 279, 241-2, núm. 104, 318, núm. 108, 329-30, núms. 161-2, 373, núm. 365).

En la misma línea, la localización temporal de las fetuas debe estudiarse de forma particular en cada caso: en muchos textos podría ser más precisa e, incluso, exacta; en otros, hay que tener presente la gran longevidad o la muerte prematura del juriconsulto, en contra de lo que se dice en la introducción de que se puede «négliger leur degré de longévité» y que son fechables «à un demi siècle près».

Junto a esto, hay bastantes muftíes sin identificar (38-40, 43-4, 56, 67, 71-2), aparte de todos los que aparecen en «*Reliquat* general», apartado en el que se encuentran algunos importantes alfaquíes andalusíes, como el cadí malagueño Abū l-Muṭārrif al-Ša'bī, muerto en 499/1106 (73, 207, 374) y orientales, como el damasceno ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Salām, muerto en 660/1262 (290).

Es decir, el aspecto biográfico de la obra debe ser estudiado más rigurosamente para enriquecer y justificar la localización espacio-temporal de los tex-

tos, pues el estado actual de los estudios biográficos, especialmente andalusíes, permite un análisis mucho más preciso. Así se evitarían, además, algunos errores de bulto en la localización de las *fatwās* como los siguientes: 61-2, núms. 225-31, *passim*, no hay que situarlas en Zaragoza, siglo xi, sino en Granada, siglo xv, pues su autor es el conocido muftí nazarí que llevaba la *nisba* de al-Saraqusī; 67, núm. 261, no es del siglo xii, sino del xv, pues Ibn Fatūh murió en 1463; 67, núm. 262, no es del siglo xiii, sino del xiv, pues al-Ḥaffār (no Ibn al-Ḥaffār) murió a edad avanzada en 1408; 68-70, núms. 276-80, *passim*, no es Játiva, sino Granada, pues la *nisba* del conocido al-Šātībī se debe a su origen, pero nació y murió en Granada; 184-6, núms. 328-334 y 479, núm. 66, es Granada, en lugar de España o al-Andalus, pues se trata del citado al-Ḥaffār; 199, núms. 390-3, se atribuyen a otro personaje no identificado pero se trata del mismo Ibn Sirāy, a pesar de aparecer en la núm. 390 con una *kunya* diferente; 276-8, núms. 228-236, no es siglo xiv-xv, pues al-Ḥaffār no murió en 1438 (ésta es la fecha de muerte de su discípulo Muḥammad b. Marzūq que se cita en 184, núm. 328), sino en 1408, que sí corresponde con el 811 de la Hégira dado en 276.

En cuanto a la estructura del contenido y distribución de las materias, la combinación que se ha adoptado entre lo temático, en un primer nivel (cada capítulo se dedica a un aspecto) y lo geográfico, en un segundo nivel (dentro de cada capítulo se agrupan las fetuas en las cuatro zonas geográficas mencionadas antes), quizás podría haber sido más útil si se hubiese adoptado completamente, y no secundariamente, el criterio geográfico. Es decir, si lo que se pretende es presentar la historia y la sociedad en cada una de las regiones, se deberían haber reunido todas las fetuas en el mismo capítulo (uno para al-Andalus, otro para Ifrīqiya, etc., con subdivisiones temáticas) y no dispersarlas a lo largo de los ocho que componen el libro. Pero, evidentemente, no es este el objetivo, pues los capítulos del libro siguen el orden de los volúmenes del *Mi'yār*, criterio que creo es el más adecuado pero que no llega a cumplirse completamente. La presentación temática del libro siguiendo la organización interna de los volúmenes, y, también, secciones y capítulos que al-Wanšārīsī adoptó hubiera sido, precisamente, la más fiel a la realidad de la obra original y hubiese reflejado mejor la diversidad de aspectos y temas tratados. Otro inconveniente de la clasificación adoptada en ocho capítulos con secciones geográficas es que dificulta el manejo y oculta la ambivalencia y multiplicidad de caras que una fetua puede tener al agrupar volúmenes enteros y fundir secciones bajo un único título de «Vida religiosa», «matrimonial», «económica», etc. Al menos, se podrían haber dado sistemáticamente los epígrafes de las secciones de cada volumen, como se hace en los capítulos V, VI y VII, pues en el I y II no se hace y en el resto muy parcialmente. Como puede suponerse, la información sobre la «vida económica» (capítulos III y V), por ejemplo, puede encontrarse también en el capítulo I («vida religiosa»: azaque, ganadería, alimentos), II («vida conyugal»: dote), IV («bienes habices»).

No obstante, la utilización temática del libro puede efectuarse por medio del índice de «términos técnicos» (temático, en realidad), bastante exhaustivo y detallado y de enorme utilidad a pesar de las inevitables erratas, alguna, por cierto, muy curiosa.

Por último, avisar al lector acerca de la localización de los textos en la edición moderna (Rabat-Beirut) del *Mi'yār*. Esta tarea, laboriosa e intrincada, no se ha realizado siempre, como puede verse en 45, núm. 165, 81, núm. 36 (está en Rabat, III, 370), 94, núm. 109 (está en Rabat, III, 84-6), 146, núm. 155 (está en Rabat, V, 334-47), 165, núm. 235 (está en Rabat, VI, 447-8), 165-7, núm. 237 (está en Rabat, VI, 562 y ss.), 168, núm. 243 (está en Rabat, VI, 286-7), p. 172, núm. 269. En otras ocasiones, se hace erróneamente: 72, núm. 291, no está en Rabat II, 151, sino en 158; 80-1, núm. 35, no está en Rabat III, 295, sino en 296; 169, núm. 252, no está en Rabat VI, 247; 254, núm. 148, no está en Rabat VII, 104, sino en 105; 289, núm. 277, no está en Rabat VII, 336, sino en 333; 290, núm. 279, no está en Rabat VII, 100, sino en 99; 301, núm. 36, no está en Rabat VIII, 352, sino en 350; 374, núm. 369, no está en Rabat IX, 60, sino en 49-50.

\* \* \*

Atención especial y comentario aparte merece la cuestión de la autoría del libro. Y ello, entre otras cosas, por una serie de peculiares coincidencias que se indican a continuación.

Prácticamente la totalidad de la «Introduction» (17-8) había sido ya publicada de forma fragmentaria en diversos artículos por H. R. Idris en 1961 y 1970. He aquí el detalle de esas coincidencias:

Página 17, párrafo 1, líneas 1-4, coincide con Idris, «Commerce maritime et *kirād* en Berbérie orientale d'après un recueil inédit de fatwās médiévales». *JESHO*, 4, fasc. 3 (1961), 225, párrafo 1.

Líneas 5-9, coincide con Idris, «Le mariage en Occident musulman d'après un choix de fatwās médiévales extraites du *Mi'yār* d'al-Wanšarīsī», *SI*, 32 (1970), 157, párrafo 1, líneas 1-3, 8-9, esta última frase a su vez tomada de E. Amar, «La pierre», I, p. IV.

Líneas 11-12, coincide con Idris, «Le mariage», 160, párrafo 4, líneas 2-3.

Líneas 12-13, coincide con Idris, «Contribution à l'étude de la vie économique en occident musulman médiéval: Glanes de données chiffrées», *ROMMM*, 15-16, fasc. 2 (1973), 75, párrafo 1, líneas 9-10.

Líneas 13-final, coincide con Idris, «Le mariage», 160-1, párrafo 4, líneas 5-final.

Párrafo 2, líneas 1-3, coincide con Idris, «Le mariage», 158, párrafo 4, líneas 1-4.

Líneas 4-final, coincide con Idris, «Le mariage», 159, párrafo 1, líneas 6-final.

Página 18, párrafo 1 completo y párrafo 2, líneas 1-2 y 4-final, coincide con Idris, «Le mariage», 159, párrafo 2, completo y párrafo 3, líneas 1-4.

Párrafo 3, líneas 1-6, coincide con Idris, «Le mariage», 160, párrafo 2, líneas 1-8.

Párrafo 5, líneas 1-2, coincide con Idris, «Le mariage», 161, párrafo 2, líneas 1-3.

Otra coincidencia es la cantidad de fetuas seleccionadas. Del total de la obra, que pueden ser, como mínimo 6.000 (y si se adoptara el planteamiento de contabilizar los fragmentos o frases sueltas como las entresacadas y numera-

das en el presente libro, podrían ser el doble), Idris había escogido e inventariado ya en 1972 un total de 2135 (v. Idris, «Les tributaires en occident musulman médiéval d'après le "Mi'yār" d'al-Wanšārīsī». En *Mélanges d'Islamologie: volume dédié à la mémoire de Armand Abel*, Leiden: Brill, 1974, I, 172), tan sólo 9 menos que las 2144 que el libro actual recoge (Lagardère, *Histoire*, 17).

En cuanto a las fetuas, es claro y evidente que Idris había realizado un profundo, continuado y exhaustivo trabajo sobre el *Mi'yār* iniciado en los años cincuenta, culminado en 1972-3 y plasmado en un libro en 1978. Así, su utilización de la obra comienza con un artículo en 1955, tres en 1956, uno en 1957, uno en 1961, y uno en 1962. Pero es en su tesis doctoral (defendida en 1959, publicada en 1962: *La Berbérie orientale sous les zirides*) donde utiliza numerosas fetuas de al-Wanšārīsī.

A partir de entonces comenzó su proyecto de análisis global del *Mi'yār*. Así lo anunciaba en 1968: «L'auteur, qui a entrepris le dépouillement méthodique du *Mi'yār*, souhaité par feu E. Lévi-Provençal, présente l'analyse de 245 fatwās choisies dans les tomes III et IV» (v. Idris, «Le mariage en Occident musulman d'après un choix de fatwās médiévales extraites du "Mi'yār" d'Al-Wanšārīsī». En *Actas IV Congresso de Estudos Arabes Islâmicos. Coimbra-Lisboa, 1968*. Leiden: Brill, 1971, p. 381). En su primer artículo de la serie, más arriba citado, hace la introducción general de su trabajo: «Bien qu'ayant dépouillé les deux premiers volumes du *Mi'yār* consacrés essentiellement à la pratique culturelle, il m'a paru préférable de présenter d'abord le résultat de la prospection du tome III traitant du mariage et du tome IV groupant les fatwās relatives à sa dissolution». Es decir, en 1970 ya había terminado, al menos, con los cuatro primeros volúmenes, y, así, presenta en *ROMM*, 12, 2 (1972) 45-62 y *ROMM*, 17, 1 (1974), 71-105, las 245 fetuas de su estudio sobre el matrimonio.

Estas 245 fetuas se incluyen de forma idéntica en Lagardère, *Histoire*, cap. II, «Vie conjugale», título del capítulo que también había adelantado ya Idris [«Le mariage», *ROMM*, 25, 1 (1978) 119] y con los mismos orden, clasificación, numeración y texto. Sólo se advierten, además de actualizar los signos de transliteración e incluir dos notas a pie de página de los artículos tras el texto de las fetuas correspondientes en el libro, una diferencia: faltan las *fatwās* núms. 199 a 245, que se han debido extraviar, puesto que en el índice del libro sí se remite a ellas (v. las entradas correspondientes a los autores Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Ḥaffār, Ibn Lubb, Abū Ishāq al-Šātibī, al-Wayyātī, al-Mintūrī, Ibn Manzūr y al-Mawwāq y a los lugares Córdoba y Wādī l-Manšūra).

Posteriormente, Idris, en su artículo aludido «Les tributaires», presentaba 124 fetuas sobre *ḍimmīes* y explicaba: «... m'a incité à extraire de mon travail sur les fatwās du "Mi'yār"... Naturellement ceux du "Mi'yār" concernant Juifs et Chrétiens et méritant d'être analysés sont peu nombreux par rapport aux autres (124 sur 2135)». Por lo tanto, ya había acabado la selección del total de la obra. En cuanto a las fetuas, dado que no aparecen identificadas por autor o referencia al libro inédito de Idris, la localización en Lagardère, *Histoire*, exigiría cierto tiempo, por lo que me he limitado a comprobar sólo algunas y tras localizarlas en el libro de Lagardère parece lógico esperar que todas las restantes también estén incluidas en el mismo.

En 1973, en su mencionada «Contribution à l'étude», 75, confirmaba la fi-

nalización del trabajo: «Ayant achevé le dépouillement méthodique et exhaustif du “*Mi‘yār*” d’al-Wancharichi (12 vol. lith. Fès 1314-1315h)... j’y ai relevé plus de 180 données chiffrées. [...] Les références aux jurisconsultes et à la pagination de l’ouvrage ont été supprimées; on renverra aux chapitres de notre travail en préparation (de I à VII) et aux numéros des fatwās renfermant les indications retenues». El número de capítulos coincide con el de Lagardère, *Histoire* (éste añade un VIII sobre «Questions diverses») y las referencias de Idris a su libro en preparación (número de capítulo y número de fetua) coinciden con el contenido de la misma fetua, el número y el capítulo en Lagardère, *Histoire*.

Finalmente, en 1978, año de su muerte, publica un artículo complementario sobre el matrimonio [«Le mariage... (suite et fin)», *ROMM*, 25, 1 (1978) 119-39] en el que recoge las fetuas que tratan sobre matrimonio de los volúmenes V al XI y que fue incluyendo en los demás capítulos de su libro (I y III-VIII). El resumen con el que Idris encabeza este artículo dice así: «Le présent article complète la publication par la ROMM du chapitre II (consacré à *la vie conjugale*) de *La vie de l’Occident musulman médiéval*, texte établi d’après les *fatwas* du *Mi‘yār* d’Al-Wanšarīšī. Il glane dans différents chapitres du livre tous les passages ayant trait à la vie conjugale.» Son 114 fetuas clasificadas con el mismo esquema que en artículos anteriores, con la diferencia de que en esta ocasión se remite al capítulo y número de fetua de su libro inédito. Estas referencias a tal libro coinciden con las que aparecen en Lagardère, *Histoire*, y los textos son idénticos.

Además, también tenían conocimiento del libro de Idris, aunque inédito, otros investigadores franceses a los que Idris debió de comunicar su realización. Así, Dominique Sourdel, en la necrológica que escribe tras su muerte el 29 de abril de 1978, dice: «... il travailla avec ardeur pendant toute la fin de sa vie à l’analyse des fatwas d’al-Wanšarīšī, rédigeant un manuscrit de 800 pages, dont seules quelques parties furent publiées». V. Dominique Sourdel, «Hady-Roger Idris (1912-1978)», *REI*, 66, 2 (1978), 157.

Si se sitúa el libro bajo la luz de este planteamiento, muchas de las observaciones que se han formulado en esta reseña serían injustas, pues se trataría de una obra póstuma aparecida diecisiete años después de la muerte de su autor, quien, de haberle sido posible, no cabe duda, habría cubierto las carencias y mejorado el resultado gracias a su gran nivel intelectual y buen hacer demostrados en sus numerosos trabajos.

FRANCISCO VIDAL CASTRO

*Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, 351 pp.

The present work is the result of a cooperative venture between the Escuela de Estudios Árabes de Granada and the Departamento de Estudios Árabes

del Instituto de Filología, Madrid, both the initial symposium and subsequent publication being generously funded by the former Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe as part of the celebration within the Spanish Government's programme of *Al-Andalus 92*.

While the authors of the introduction (M. Marín and M. García-Arenal) do not draw attention to the point, the theme of the work has a topical ring to it. The role of the religious scholar or, perhaps better, of nature of the state and religious values in modern Muslim society are concerns of many so-called fundamentalist groups today. Many of these would wish to see the link between religion and political power bound ever more closely together. The seventeen essays collected here, however, all deal with medieval times, the focus falling mainly upon the western Islamic domains of al-Andalus and Morocco, although the Regency of Algiers (Touati), Mamluk Egypt (Petry) and the late Umayyad period (al-Qadi) are also treated.

The introduction attempts a two-fold task: first, to outline the study of the genre of the Arabic biographical dictionary which historically has reflected the collective image of the religious scholars of a given time and place (and which has been tagged with the rather barbaric neologism of *ulamology*), and second, to present a discussion of the papers linking the essays together in a systematic way, helpful to the reader (and reviewer). Both parts are important for a proper appreciation of the work as a whole. The collection makes a significant contribution to our understanding of the subtle and complex relations between those in power and those aspiring to check and guide them (the '*ulamā*'), both parties ostensibly acting according to the same religious norms.

The world of the Andalusī '*ulamā*' possibly comprised, in the cautious estimate of one contributor (Molina), about 1.5 % of the total male population; in any event, a tiny proportion of the population total of al-Andalus. Another contributor, Zanón, shrewdly explores a further demographic aspect of the Andalusī '*ulamā*' as a social group. He concludes that there appears to be a certain correlation between a scholar's prestige and longevity as reflected in the biographical dictionaries. Hence the apparently high average age of death recorded for the '*ulamā*' as a whole is distorted by this phenomenon and requires adjustment downward to between 60-64 solar years for the ranks of the common scholars; the higher average death rates, therefore, apply only to the prestigious elite. Given this ingenious explanation, it remains unclear to what age an '*ālim*' must survive in order to pass into the ranks of the elite! What is abundantly evident, however, from this collection of essays is that the '*ulamā*' were historically a truly remarkable social group. At the very least, by far the ablest publicists of their own cause which Mediano neatly defines as supporting «a network of masters and disciples who assured a particular community of its Muslim legitimacy».

To illustrate the point: the '*ulamā*', apart from their central tasks as teachers, preachers (Pouzet, Viguera), expounders of the law and transmitters of the religious tradition, acted as close and trusted advisors to rulers (Petry, al-Qadi); challenged them openly when moved by conscience to do so (Soravia); acted as holy warriors (Noth), and even as rulers themselves when times permitted (Fierro); while those of a more pietistic nature evinced mistrust of the

corridors of power, refusing the offer of official posts or perhaps acting only as mediator with the ruler on behalf of the unjustly treated (Marín).

Apart from this range of activities as individuals, scholars were, in addition, part of a network, not merely as members of a specific social group or a *madh-hab*, but crucially as members of a family. This is clearly reflected in the date gathered by Ávila where, to give but one example, members of the Banū ‘Amīra al-‘Utaqī in the region of Murcia, are attested to in the sources surviving from the 3/9th to the 7/13 centuries. Farhat supplies equally interesting data of family longevity for Sabta (Ceuta) and Sebtī provides further discussion of the phenomenon.

Hinted at by these last three contributors, but never developed, is the intriguing notion of a ‘strategy of family survival’ in medieval Muslim urban society. The ranks of the ‘*ulamā*’ were open to individuals of appropriate talent from almost any background; however, not every ‘*ālim*’ rose to become a member of the social/power elite. Nor did every son of a family become a religious scholar. Upward social mobility was certainly possible for the individual dedicated to religious learning but this did not guarantee the continuation of either the status acquired in his lifetime or the transmission of knowledge to the next generation of his family. How was survival achieved within the ranks? A successful ‘*ālim*’ could help ensure that other brothers secured a livelihood in another city or another area of employment. Equally, non-‘*ulamā*’ family members could have played a supporting role, whether as landowners, bureaucrats, merchants, or military figures, particularly at moments of crisis for the ‘*ālim*-family member. ‘Spreading the risk’, by placing sons in different professions in different cities, coupled with the important safeguard of prudent marriage alliances, appears to have been a mechanism for family survival. The point might be worth further investigation –sources permitting, of course. To reiterate, one measure of the collective success of the ‘*ulamā*’ was their ability to secure star billing for themselves in the history of medieval Islamic society. Nevertheless, they are indebted to their ‘silent family partners’ (including mothers, sister and daughters!) in their venture as legitimators of Islamic civilization.

It has already been observed that this collection of essays is highly topical in light of current developments in many parts of the Muslim world. One notable difference between the present and the past is the displacement of medieval ‘state’ structures by the modern apparatus of government. The task of those who today seek to raise the consciousness of Islamic values in their societies is perceived as necessary and legitimate, following the example of their ancestors among the ‘*ulamā*’ of yesterday. There are lessons, however, to be drawn from the past as many of the present studies directly or indirectly demonstrate. First, is the fact that ‘knowledge’ (*‘ilm*) was multivalent within the context of Islamic cultures. The essay by Pouzet on Ibn Khaldoun and his quarrel with Ibn ‘Arafa shows not only how personality plays a role in the fate of others, but more precisely, how different perceptions and understanding of available ‘knowledge’ are possible even given the same training by two disciples of the same master, in this case, al-Ābilī. It is too easy to forget that Islam (like every religion) was never a monolithic *thing* but a happening and it was *individuals* who made things happen. Second, in matters of state where political

power was near-to-absolute, opposition from a religious perspective was always fraught with danger; thus the Mamluk Sultan al-Ghawrī overrode his Shāfi'ī *mufti*'s legal opinion with the words «Your ruling is ephemeral while mine is enforced!» and ordered the hapless fellow flogged to death (Petry, p. 209). And finally, following from this, is al-Qadi's very original piece where we are offered an unusual insight into the last years of the Umayyad dynasty. The public letters of the Caliphs Hishām and Marwān, written by their secretary 'Abd al-Ḥamīd, are analyzed with consummate skill. The dynasty, together with other protagonists, are contributors towards the definition of an emerging *Islam*, reflected in 'Abd al-Ḥamīd's correspondence. The theological vision of the 'state' expressed in them, al-Qadi argues, is «unambiguously predestinarian». She says, «When the Umayyads speak of the 'untouchable' position of God's power, sovereignty, and freedom in distributing fortune, refusing any 'association' from men in the 'matter', they are denying human initiative in human affairs. And when they link their power to God's will, and make themselves 'agents' of His in the world, they are reducing the responsibility of their own actions to a bare minimum» (p. 272). This is perhaps the ultimate challenge Allah thrust upon Muslims in the Qur'ān: how to listen to, understand, and obey the Word and yet accept the crushing burden of responsibility for committing a sinful act which might stem from either overweening arrogance or simple, honest, human error.

Scholars of Islam (both medievalists and those concerned with the modern period) will be greatly indebted to the contributors to this volume for highly stimulating and valuable discussions of the '*ulamā*', a truly fascinating segment of Muslim society.

DAVID WAINES