

NOTA BIBLIOGRÁFICA

SOBRE LA HISTORIA SAGRADA DEL NORTE DE ÁFRICA

BRETT, Michael, *The Rise of the Fatimids. The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE*, Leiden: Brill, 2001, 497 pp.

A pesar de que ocupan un lugar central en el tiempo medieval (siglos X al XII), y en el espacio, puesto que Egipto es fundamental en la civilización del Oriente Medio, y a pesar de su preeminencia como tercer califato del Islam, los Fatimíes carecían hasta ahora de una historia completa y satisfactoria de su dinastía. No por falta de producción historiográfica reciente, abundante y de calidad, pues ahí están las importantes obras de Walker, Sanders, Halm, Kennedy, Daftary, Dachraoui o Madelung¹, sino por estar esta producción en su mayoría centrada en torno a dos cuestiones: el problema de los orígenes de los Fatimíes en el siglo anterior a la emergencia de la dinastía, por un lado, y por el otro, el estudio de la cosmología neoplatónica adoptada por la dinastía desde mediados del siglo X en adelante.

El libro reseñado tiene un propósito más amplio y sumamente ambicioso: se propone mostrar la posición axial que los Fatimíes ocupan en la historia del Islam, y por lo tanto en la historia del mundo fronterizo con el Islam. Para mostrarlo y, al mismo tiempo, proponer una reinterpretación de la historia fatimí, el autor presenta una discusión historiográfica de los problemas planteados por las fuentes y su interpretación en la bibliografía secundaria moderna, una exposición doctrinal de las creencias que dieron significado y legitimidad a los Fatimíes tanto ante sí mismos como ante sus contemporáneos, una reconstrucción de los acontecimientos políticos que atiende principalmente al proceso de construcción de un estado y de un imperio desde el Magreb a Egipto, y una descripción de las áreas geográficas que estuvieron en contacto con este imperio desde el Atlántico (incluido al-Andalus) hasta el Indus y el Oxus. Por último, mira más allá de las fronteras del territorio islámico para relacionar la historia estudiada con su contemporánea europea, tanto en lo que a Bizancio se refiere como a la Europa occidental.

¹ Como muestra, véase la reciente *The Cambridge History of Egypt*, vol. I: *Islamic Egypt, 640-1517*, ed. por Carl Petry, Cambridge University Press, 1998, que deja, a pesar de todo, muy claras las carencias existentes. En cuanto a fuentes, debe notarse que, a pesar de su reciente fecha de publicación (2000), la ed. y trad. inglesa del *Kitāb al-Munāzarāt* de Ibn al-Hayṭam, realizada por W. Madelung y P. Walker, *The Advent of the Fatimids, A contemporary Shi'i Witness*, es ampliamente utilizada en el libro reseñado.

Al-Qanṭara XXII, 2 (2001) 489-496

Tras una introducción titulada «The Fatimids in History», que hace un estado de la cuestión de la bibliografía sobre los Fatimíes desde finales del siglo pasado, el libro se divide en tres partes: la primera, dedicada a la revolución fatimí y dividida en los siguientes capítulos, «The Problem of the Fatimid Origins», «Revolt in the East», «Revolution in the West», «The Appearance of the Mahdi». La segunda parte, dedicada al norte de África y al Mediterráneo, contiene los capítulos «The City of the Mahdi», «The Doctrine of the Imam» y «The Horizons of Empire». La tercera parte, centrada en Egipto y en Oriente, contiene «The Conquest of Egypt», «The Pattern of State», «The Circles of the World». Mapas, cuadros dinásticos, bibliografía e índices completan el volumen.

Es, sin duda, un libro que responde a todas las definiciones de «obra maestra», incluida aquella que supone la coronación del trabajo, la búsqueda intelectual y la reflexión de toda una vida profesional. Un libro que demuestra un conocimiento minucioso de las fuentes y de la bibliografía secundaria, en que a cada hilo, a cada aspecto, se le ha seguido la pista y las conexiones, un cuadro amplísimo y magistral que muestra el largo contacto, la convivencia a lo largo de muchos años, con todas las caras del tema tratado, la asimilación y reelaboración pausada, sólida y al mismo tiempo muy personal, de los materiales utilizados. Además de ser voluminoso en número de páginas, es un libro de una gran densidad y complejidad. Es imposible, en el marco de una reseña, dar cuenta ajustada de todo lo que supone una obra de la riqueza y amplitud de ésta. Voy a señalar, tan sólo, las líneas de argumentación del autor y los principales puntos en los que propone una reinterpretación o una revisión personal.

Brett, profesor de la London School of Oriental and African Studies durante toda su vida profesional, pertenece al grupo de historiadores conectados con esta institución y generalmente asociados a John Wansbrough. Aunque las teorías y las conclusiones de estos historiadores difieran entre sí², tienen en común una revisión sistemática y escéptica de las fuentes históricas apoyada en un sólido conocimiento filológico de las mismas y en la consideración de estas fuentes como «historia sagrada» productora de mitos más que reflejo de unos acontecimientos históricos a los cuales es muy difícil, o imposible, acceder sobre su base. Un punto de partida que podríamos resumir con la afirmación de que la tradición no refleja el pasado, sino que lo inventa. Este es el tronco, sobre todo metodológico, del cual surgieron al final de los años 70 las obras del propio Wansbrough, de Cook y Crone, Crone y Hinds y más tarde de Hawting. Este conjunto de obras, y sobre todo la de Wansbrough, tiene una gran presencia en el libro reseñado, que se diferencia de los anteriores en aplicar los presupuestos metodológicos que aquellos habían utilizado en el estudio de los primeros siglos islámicos para un período más tardío: es decir, comienza en el momento en el que terminan *Hagarism* o *The Sectarian Milieu*. En par-

² Puede verse, como muestra, la reseña de Wansbrough a *Hagarism* en *BSOAS*, XLI, 1 (1978) 155-56.

ticular, Brett hace suyas las siguientes propuestas de Wansbrough: éste, en una famosa reseña al libro de Talbi sobre los Aglabíes,³ planteaba la duda acerca de la posibilidad de escribir historia de los primeros siglos del Magreb a partir de las fuentes de que disponemos, fuentes remotas en el tiempo e incluso a veces en el espacio, y pertenecientes a una tradición historiográfica que no era neutra ni profana cuando escribía acerca de los hechos de la comunidad de creyentes, que era «historia sagrada». Las categorías de sunní o šī‘í aplicadas a este período eran para Wansbrough anacrónicas. Aplicadas retrospectivamente, estas categorías eran producto de una interpretación de la historia magrebí en términos ‘abbāsíes y orientales, que no tenía en cuenta ni el período previo de elaboración del Islam ni el proceso de islamización del Magreb. Por otra parte, en su obra fundamental, *The Sectarian Milieu*, Wansbrough mantiene que el Islam se formuló a base de un bagaje común de motivos de la tradición bíblica a través de la atribución de historias y la exégesis de textos en un esfuerzo prolongado por proporcionar a la fe islámica una identidad histórica y escrituaria diferente a las expresiones monoteistas previas de la cristiandad y el judaísmo. En el caso del šī‘ísmo, ese mismo esfuerzo, y durante el mismo período de tiempo, sirvió para identificar al imām como figura crítica en la transmisión de la revelación de generación en generación. Al establecer la identidad de este imām de acuerdo con criterios islámicos que se iban haciendo crecientemente específicos, surgió la designación de ‘Alī como sucesor de Muḥammad. Estas propuestas forman los cimientos del libro reseñado.

En consecuencia, en la primera parte del libro, Brett emprende un estudio de la islamización del Magreb, así como de la serie de movimientos milenaristas que surgieron tanto en Oriente como en Occidente en la periferia del imperio ‘abbāsí. Es un período en el que, para usar sus propias palabras, diferentes tendencias «battle for the still undetermined soul of Islam». La variedad de creencias mesiánicas que caracterizan «the revolt of Islam», desde los Carmatas de Baḥrayn, a los Zanî o a los Bargawāṭa, expresa el deseo de los creyentes de participar en los privilegios del poder del cual les excluía el estado ‘abbāsí. Estas creencias estaban basadas, por un lado, en la expectativa de un segundo Muḥammad y por el otro, en la anticipación de un segundo ‘Alī.

En esta primera parte, el autor dedica gran atención al problema de los orígenes de la dinastía y del movimiento. Nos encontramos en las fuentes, generalmente consideradas como históricas, con una narrativa construida de acuerdo con su objetivo teológico. Brett descarta la teoría de los orígenes de los Fatimíes tradicionalmente interpretada en términos de una gran conspiración: describe, en su lugar, un número indeterminado de movimientos diferentes que vinieron a unirse bajo la rúbrica de ismā‘īlismo y la jefatura de los Fatimíes. Es decir, un mosaico de doctrinas que se unen en el futuro más bien que divi-

³ Significativamente titulada «On recomposing the Islamic history of North Africa», *Journal of the Royal Asiatic Society* 32 (1969), 161-170.

diendo el pasado y que asimila la historia temprana de la dinastía a la historia de la formación del Islam en general. De esta manera, propone una interpretación nueva del período inmediatamente posterior a la disolución del imperio 'abbāsī en el siglo IV/X en términos no de disolución y división, sino de definición única y unitaria, aquel en el que cuajan («coalesce» es el término que usa Brett) diferentes ramas y secciones islámicas que habían surgido separadamente, no que venían a separarse después de haber pertenecido a un único tronco. Diferentes hilos que vienen a entretorse en un solo tejido. Brett rechaza la teoría de la conspiración que construyen las fuentes posteriores de la dinastía, según la cual ésta se habría producido a partir de un solo y único movimiento que luego se dividiría entre diferentes grupos, mostrando, convincentemente en mi opinión, que la prueba que proporcionan las fuentes es la de una pléthora de milenarismos unidos retrospectivamente por la propaganda de una gran dinastía que surgió entre ellos. El *mahdī* 'Abd Allāh (y no 'Ubayd Allāh, como le llaman sus adversarios) parece haberse apropiado de un movimiento apocalíptico que esperaba vagamente la aparición de un mesías, uno de los muchos movimientos que habían germinado en algún momento posterior a la muerte de al-Ḥasan en 260/874 y que florecían en la periferia del imperio 'abbāsī. Por otra parte (ver. p. 108), el *dā'ī* Abū 'Abd Allāh no sabía nada del *mahdī* ni de sus intenciones antes de encontrarse en Siyilmāsa; su propio movimiento, el del *dā'ī*, fue fagocitado por otro completamente diferente, el del *mahdī*, lo cual explica la forma en la que éste tuvo que deshacerse de aquél. El relato posterior se reelabora en torno a las figuras míticas de este tipo de movimientos, el heraldo inspirado por Dios para que encuentre o designe a aquél que llevará a cabo la redención (el mesías), figuras como las de Moisés y Josué, como las de San Juan Bautista y Jesucristo. Es un tema que se remonta a los comienzos del mesianismo en la tradición judaica, el del predecesor que prepara un reino escogiendo, por inspiración divina, a un sucesor entre desconocidos: la historia de Samuel y David. Brett pone como muestra la historia legendaria que recogen las fuentes, según la cual el imām al-Mu'izz, la víspera de partir a Egipto en 972, escoge por sucesor en el Magreb al hijo pequeño del jefe bereber Ziri, cuyo padre ni siquiera había considerado conveniente hacerle bajar de las montañas para presentarle al soberano. Es también la historia de Ibn Tūmart y 'Abd al-Mu'min.

Todo relato de una fuente histórica que esté descrito adecuándose a un mito, ¿debe ser considerado como legendario? La pregunta es mía, y está causada no sólo por el malestar que nos asalta a los historiadores frente al escepticismo extremo ante las fuentes, las únicas de que disponemos, sino por el conocimiento de hasta qué punto el corpus de textos mahdistas refleja el conocimiento y la interiorización de toda una «puesta en escena»; las gentes saben, a fuerza de mitos, cómo deben suceder las grandes cosas, y por lo tanto los que quieren presentarse como hacedores de grandes cosas no tienen sino que repetir una serie de movimientos, de actos de fuerte poder simbólico. El mito, en mi opinión, la «historia sagrada», condiciona a su vez acontecimientos históricos reales, aunque sea muy difícil establecer cuales.

El estudio de los movimientos milenaristas y apocalípticos previos a la predicación del *mahdī*, permiten a Brett demostrar la diferencia con la dinastía fundada por éste. En las cartas escritas en torno a 915 por el *mahdī* 'Abd Allāh a sus adeptos del Yemen están claramente definidos sus títulos mesiánicos y sus reivindicaciones mahdistas. En estas cartas desarrolla su propia versión de la Fe, refiriéndose específicamente a la historia santa de la comunidad desde su creación por Muḥammad. En el centro de esta historia se encuentra la familia santa del Profeta, familia a la que 'Abd Allāh retrotrae sus orígenes. Su argumento principal pues, es genealógico, destinado a identificar al autor de las cartas como único heredero del poder y la autoridad del Profeta: su misión no es apocalíptica, sino unir imamato y califato en una reivindicación legitimista basada en la genealogía. Brett muestra magistralmente la ambigüedad del mesianismo islámico que se mueve entre un reino de este mundo o del mundo venidero, y duda entre un enviado por Dios o un ser con características divinas.

Brett no dice explícitamente que acepte la teoría de que el Islam comenzó como un movimiento mesiánico, como proponen, entre otros, Crone y Cook⁴, según los cuales no puede haber habido califa, en el sentido de una cabeza de estado institucionalizada, hasta que el período mesiánico se termina, en el momento en el que el califa 'Umar al-Fārūq entra en Jerusalén, puesto que no hay espacio doctrinal para una cabeza del estado entre el heraldo o mensajero (Muḥammad) y el redentor ('Umar)⁵. Un punto de su argumentación es, pues, que el califato se habría originado como redención institucionalizada. El *mahdī* pasaría así (y en eso sí está de acuerdo Brett) a ser un redentor cuyo fin es colmar a la tierra de justicia, sin precisar el momento histórico y sin tener por lo tanto un claro contenido apocalíptico.⁶

En cuanto a las raíces del credo de los Ismā'īlīes y los Duodecimanos, que Brett examina en la segunda parte de su obra, lo hace no presuponiendo la existencia de una secta, sino atendiendo al proceso de construcción de un mito y planteando la siguiente disyuntiva: ¿nos encontramos, como dice la historia tradicional, ante una oposición interna, šī 'ī, es decir sectaria, una oposición a los líderes de la comunidad musulmana y los gobernantes del imperio que dio expresión islámica a toda una serie de creencias exóticas según se hizo el movimiento crecientemente doctrinal y doctrinario, es decir sectario?, o más bien, ¿estamos considerando todo un abanico de creencias exóticas que se adhirieron a esta oposición šī 'ī para cobrar forma islámica? Es esta segunda opción la que se desprende del estudio aquí presentado.

⁴ *Hagarism*, Cambridge, 1977, part 1. No son los únicos en mantener esta propuesta. Véase M. García-Arenal (dir), *Mahdisme et Millénarisme en Islam*, REMMM, 91-92 y 93-94 (2001), «Introduction».

⁵ Una propuesta diferente y argumentada en contra de ésta en el reciente libro de F. Donner, *Narratives of Islamic Origins: the beginnings of historical writing*, Princeton, 1998, que no figura en la Bibliografía de Brett.

⁶ *Hagarism*, p. 34.

La mayor parte de las fuentes fatimíes son elaboradas durante el reino del hijo del al-Manṣūr, al-Mu'izz (953-975), a la luz del credo que fue elaborado precisamente en este período y que ha sobrevivido hasta el presente bajo del nombre de Imā'ilismo. Y en ellas los acontecimientos de la dinastía, *dawla*, fatimí desde su aparición hasta mediado del siglo X se convierten en la historia sagrada de una misión divina, *da'wa*, que culmina con la entrada de al-Mu'izz en Egipto. Así que estas fuentes documentan la construcción de un credo a base de acontecimientos pasados y prácticas del presente, al tiempo que la dinastía se proponía adquirir el dominio de todo el mundo islámico. La propaganda de al-Mu'izz se dirigía a los ṣi'ies creyentes en siete imames, la categoría a la que ellos mismos, los fatimíes, pertenecían, y esto no porque sus antepasados fueran los fundadores de la secta, sino porque habían decidido explotar en beneficio propio las expectativas existentes en un séptimo y último profeta que había de surgir en el Magreb.

Siguiendo a Wansbrough, Brett afirma que, en lo que a la revolución fatimí se refiere, la propaganda ideológica fue importante desde el punto de vista histórico, no desde el punto de vista fenomenológico. El éxito de la revolución dependió de la naturaleza del tribalismo bereber. Este tribalismo fue el elemento común a las tres revoluciones magrebíes, fatimí, almorávide y almohade, aunque sus doctrinas fueran radicalmente diferentes. Los beréberes respondieron, como los árabes antes que ellos y en imitación suya, a la llamada a las armas de un Salvador que había de hacer de ellos los amos del mundo: su relativamente inferior grado de islamización les hacía más sensibles o más vulnerables a la propaganda revolucionaria. Los fatimíes, Abū Yazīd, los almorávides y almohades fueron, sí, doctrinalmente diferentes, pero socialmente idénticos. A largo plazo, llevaron a cabo no sólo la islamización de los beréberes, sino la unificación cultural y política del Magreb⁷.

Dentro de la lectura de las fuentes en cuanto transmisoras de mitos que hace Brett, algunas de las páginas más brillantes del libro son aquellas dedicadas a la rebelión del jāriyī Abū Yazīd, «el hombre del burro», en 944, un punto nodal en la historia de la dinastía (vid. cap. 7). El rebelde adquiere en las fuentes fatimíes el papel apocalíptico de al-Da'yā'āl, o «anticristo», cuya venida había sido preordenada por Dios, y cuya derrota dejaba libre el camino para el triunfo final del Imām como cabeza de toda la comunidad de los musulmanes. Ismā'il aparece así en su gloria como hijo del Mensajero de Dios en el papel mesiánico del *mahdī*, que había heredado de su abuelo el *mahdī* y de su padre el Qā'im, y que pasaría a sus herederos hasta el final de los tiempos. Sólo tras la derrota de al-Da'yā'āl, Ismā'il asumió el imamato y el califato bajo el apodo de al-Manṣūr, el vencedor de Abū Yazīd.

Pero, además de la «historia sagrada», quizá la preocupación fundamental de Brett sea la articulación entre el poder sagrado y el poder político (la «iglesia» y el «estado»),

⁷ Discutido en torno a dos libros recientes por M. García-Arenal, «Las características de la sociedad islámica en el Magreb», *Al-Qantara*, XXII (2001), 225-237.

las raíces de ambos y sus conflictos a través del período tratado. Crone y Hinds han dedicado un libro importante⁸ a argumentar que el imām de los šīʿíes, en tanto que delegado directo de Dios, *jalifat Allāh*, es la respuesta que la comunidad musulmana primitiva adoptó para resolver el problema de la continuidad de la profecía. La propuesta del imām como delegado del Profeta de Dios, *jalifat rasūl Allāh*, que tradicionalmente se consideraba más antigua, habría sido, por el contrario, posterior, y parte del momento en que los ulemas, herederos de la Profecía, se arrogan el papel de interpretar el mensaje religioso y jurídico que el Profeta había legado a los musulmanes. En opinión de Crone y Hinds, el intento fatimí de fundir poder político y autoridad religiosa era a la vez arcaico y utópico y se remitía a una visión primera del califato antes de que se produjera la separación final y definitiva del estado respecto a las fuentes de la revelación, lo cual sucede en tiempos ʿabbāsíes, tras la abolición de la Miḥna⁹. En opinión de Brett, las fuentes fatimíes, y en particular *Daʿāʾim al-Islam*, formulan de manera definitiva la pretensión del imām fatimí a gobernar la comunidad de los creyentes como representante de Dios sobre la tierra. En interpretación de Brett, no es arcaico ni utópico, sino la reiteración de una postura sostenida antes, durante y después, de la formulación de la *šariʿa* por los doctores del Islam, en oposición y contraposición a los que pretendían gobernar por la fe (versus la *šariʿa*).

Tanto en lo que se refiere a la historia de los fatimíes, dividida en *Dawla* y en *Daʿwa*, como en lo que se refiere a los imperios contemporáneos en las fronteras de aquellos, Brett está particularmente atento a las tensiones entre el poder político y la jefatura religiosa, tanto en la Cristiandad como en el Islam, y sus relaciones siempre problemáticas en este período. Imperio y Papado son los equivalentes cristianos, siendo, a partir de mediados del siglo XI, el segundo cada vez más independiente, en posición de superioridad respecto al primero.

Uno de los principales valores del libro reseñado es comparar lo sucedido en el Islam durante el período estudiado con procesos equivalentes en la Cristiandad. Y así uno de los aspectos más iluminadores y sugestivos de esta obra radica en mostrar cómo desde los siglos IV/X al VI/XII, el concepto de un Diputado de Dios y de un Vicario de Cristo inspiró dos realizaciones paralelas en el Islam y en la Cristiandad, desde el Cairo y Roma respectivamente. Independientemente la una de la otra y a pesar de muchas diferencias, estas dos monarquías, la papal y la califal, se basaban en la misma creencia en el gobierno de Dios sobre la tierra, en su representación y presencia continua a través de un sucesor de su Mensajero último y final, en el nombramiento histórico del primero de estos sucesores por

⁸ *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, 1986, véase reseña de M. Fierro, *AQ*, 7 (1986), 481-485.

⁹ Véase el art. *Miḥna* de M. Hinds en E.I.2. ahora reeditado, junto con otros artículos del autor en *Studies in Islamic History by Martin Hinds*, J. Bacharach, L. Conrad y P. Crone (eds.) con una introducción de G. R. Hawting, Princeton, 1996.

el propio Mensajero en cuestión. Por lo tanto, se enfrentaron a los mismos problemas, causados básicamente por la reconciliación de la fe con la política, los imperativos perpetuos de la fe sobre los requerimientos contingentes de las tareas de gobierno. El libro termina con una conclusión significativamente titulada: «Conclusion: Melchizedek», que toma la figura bíblica como emblema de una creencia en la sacramentalización de la historia, de la evolución de un plan divino desde el comienzo hasta el final del mundo que permea la civilización antigua y medieval, tanto cristiana como islámica, de toda el área geográfica considerada en este libro. Melquisedec encarna la unión de todo poder y autoridad en la figura de un único representante de Dios sobre la tierra. Rey y sacerdote, un precedente de Cristo anterior a la división entre Iglesia y Estado, tipifica, en la tradición cristiana, una figura semejante al Imam Califa.

Con estas páginas no puedo sino intentar situar y resumir algunas líneas de la argumentación de Brett: su obra ofrece mucho más. Es un libro magnífico, y desde ahora imprescindible y llamado a suscitar controversia. Será a su vez base y promotor de estudios nuevos.

Mercedes GARCÍA-ARENAL