

of the critical efforts of Dámaso Alonso.<sup>48</sup> Today, as a result of that scholar's work, it would be hard to deny the obvious fact that Góngora, even at his most obscure, is a truly great poet. Thus, while making allowances for the fact that the Arabic Age of Decadence lasted several centuries longer than the Spanish baroque period, it is becoming increasingly clear that what the study of late classical Arabic literature urgently needs, is an army of Dámaso Alonso. The more scholars such as Ferrando makes writers from the *aṣr al-inḥiṭāt* accessible to Western readers, the more it becomes obvious that that period too, can offer us a number of world-class authors such as al-Saraqustī. Let us have more of this.

James T. MONROE

#### LAS CARACTERÍSTICAS DE LA SOCIEDAD ISLÁMICA EN EL MAGREB

CORNELL, Vincent J., *The Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin: University of Texas Press, 1998, XLIV-398 pp.

SHATZMILLER, Maya, *The Berbers and the Islamic State. The Marīnid Experience in Pre-Protectorate Morocco*, Princeton: Marcus Wiener Publishers, 2000, 200 pp.

Estos dos libros que aquí reseño juntos son ambos importantes y van a ser sin duda influyentes. Tienen muy poco en común, salvo que tratan de historia de Marruecos, y que ambos están interesados por el poder, aunque el primero se centre sobre todo en el poder y la autoridad religiosa y el segundo en el poder dinástico. Uno se basa en fuentes hagiográficas principalmente, el otro en crónicas históricas... Pero los he leído con muy poca distancia en el tiempo, y el hecho de que ambos tengan un programa, una pro-

<sup>48</sup> He wrote some sixty critical items on Góngora, prominent among them, Luis de Góngora y Argote, *Soledades*, ed. Dámaso Alonso, *Revista de Occidente*, Madrid, 1927; Dámaso Alonso, *La lengua poética de Góngora*, S. Aguirre, Madrid, 1935; *Estudios y ensayos gongorinos*, Gredos, Madrid, 1955; *Góngora y el «Polifemo»: Texto, estudio, versión en prosa, comentarios y notas, estrofa por estrofa*, 4th ed., Gredos, Madrid, 1951.

puesta ideológica muy clara y una tesis muy rotundamente defendida, y que partan de posiciones casi opuestas, invita a reflexionar sobre una serie de cuestiones tan importantes como difíciles de dilucidar en lo que al Magreb se refiere: en la base de ambos libros está la cuestión de la construcción de una sociedad islámica en el Magreb y las características de ésta. Y también invitan a reflexionar sobre no pocas cuestiones metodológicas. El lector saldrá ganando si los lee conjuntamente, pues cubren lagunas mutuas al tiempo que ponen de manifiesto los problemas que dejan sin resolver. Hablaré en primer lugar de ambos libros por separado antes de regresar a esta cuestión.

Comenzaré por el de Cornell, que es sin lugar a dudas un libro importante, sobre todo por la abundancia de fuentes primarias utilizadas, gran parte de ellas inéditas, consideradas desde un acercamiento pluridisciplinar pero esencialmente sociológico o socio-histórico. Su objeto es el estudio de la santidad en el Magreb extremo (en Marruecos principalmente, pero también en al-Andalus) desde tiempos almorávides hasta 1550. Basado en un muy completo rastreo de fuentes hagiográficas (*manāqib*, compendios biográficos, tratados de sufismo), tanto editadas como inéditas, Cornell parte desde la introducción de la intención explícita de superar las dicotomías y teorías reductoras de la historiografía colonial francesa (en particular, le ofende Alfred Bel, *La religion musulmane en Béberie*) y de la sociología y antropología anglosajonas: la división entre «santo» y «doctor» de Gellner, entre otras. Y sobre todo, en ir más allá de los que él denomina conceptos «neo-weberianos» y los que utilizan el concepto de carisma como instrumento explicatorio de la santidad y su papel social en el Magreb. Cornell quiere evitar conceptos «inadecuados e impresionistas» que hagan referencia a «lo inevitable» para explicar la respuesta social a individuos literalmente extraordinarios. Esta respuesta social tiene que ver con el conocimiento religioso, con el poder y la autoridad y con las maneras de distinguir entre la autoridad legítima y la que no lo es: tiene que ver, sobre todo, con la ley religiosa. Para Cornell, definir el lugar del santo en la estructura social no basta para conceptualizar la santidad como un fenómeno vivo, así como tampoco es posible hacerlo atendiendo únicamente a principios místicos. Cornell pretende reconciliar y aunar tanto la perspectiva social como la doctrinal de la santidad, aunque esta segunda tiene un papel más bien reducido en la obra.

El objetivo del libro es, pues, examinar la relación entre santidad y autoridad. Es éste un tema que, en lo que al Magreb se refiere, ha producido libros importantes en los últimos años, en particular el de Touati, H., *Entre Dieu et les hommes (lettrés, saints et sorciers au Maghreb)*, París, 1994; Clancy-Smith, J., *Rebel and Saint*, Berkeley, 1994; o Hammoudi, A., *Master and Disciple. The cultural foundations of Moroccan authoritarianism*, Chicago, 1997, para citar algunos de los más importantes, aunque se podrían incluir bastantes más, muy pertinentes para el libro reseñado, como Beck, H., *L'image*

*d'Idrīs II, ses descendants à Fās et la politique sharifienne des sultans marinides*, Leiden, 1989, o Kaptein, N., *Muḥammad's birthday Festival*, Leiden, 1993. Todos ellos van bastante más allá de la antropología social antes mencionada y, por supuesto, de la historiografía colonial. El libro de Cornell, que no cita ninguno de estos títulos, proviene esencialmente de su tesis doctoral, defendida en 1989, y aunque completada y refundida, la discusión abundante y productiva que se ha realizado en los últimos años no está verdaderamente incorporada al libro. Probablemente, la utilización de estos libros no habría alterado en nada las conclusiones de Cornell, pero quizá sí la manera de desarrollar el argumento y, sin duda, su introducción, titulada «Morocco and the Problem of Sainthood in Islamic Studies», sobre todo en lo que se refiere a esas famosas dicotomías entre santo y doctor, campo y ciudad, etc., ya convertidas en molinos de viento más que en gigantes que derribar. El libro de Cornell adquiere en ocasiones características del género *al-radd 'alā...*

Justo al comenzar la introducción, Cornell cita un poema de Mahjoubi Aherdan, en francés, sobre aquellos a quien se venera, «des Hommes-dieux». Cornell traduce: «holy men». Es un detalle muy pequeño, pero que desde la primera página indica una toma de posición previa frente a las fuentes.

En esta introducción Cornell define, como hilo conductor entre los diversos capítulos, los conceptos diferenciados de *walāya*, cercanía o intimidad con Dios, y *wilāya* o ejercicio de poder y autoridad sobre la tierra: ambos conceptos unidos conforman la santidad en Marruecos y enriquecen la comprensión de lo que supone el *wālī Allāh*. Aunque elabora mucho sobre esta diferencia, que repite todo a lo largo del libro, no logra convencer acerca de que tal distinción la hicieran en las fuentes o en los documentos o que la percibieran como tal los sufíes marroquíes.

El libro se divide en dos partes: la primera atiende a los orígenes y el desarrollo del sufismo en Marruecos y la construcción de un «paradigma» de santidad, y la segunda atiende a la institucionalización de ese paradigma, sobre todo en torno a la *ṭarīqa ʿĪzūlīyya*, fundamental en la creación del estado tal y como lo define la dinastía sa'dí y a la figura y doctrina del fundador de este movimiento, Muḥammad b. Sulaymān al-ʿĪzūlī y sus seguidores en la jefatura de la *ṭarīqa*, al-Gazwānī y al-Tabbā'.

Cornell mantiene que el santo sufí típico es ciudadano o está influido por ideas o ambientes urbanos; es en casi todos los casos un *'ālim* que pertenece plenamente, gracias a su conocimiento de la ley basada en los estudios de *uṣūl*, a un «universalismo sunní» y *mālikī* en cuya difusión desempeñaba un papel importante. En particular, insiste en mostrar cómo los sabios dedicados al estudio de *uṣūl al-fiqh* fueron fundamentales en el desarrollo y difusión del sufismo en al-Andalus y en el Magreb, lo cual coloca al sufí marroquí, desde sus comienzos, en un «*uṣūl-oriented Islamic universalism*» siempre en contacto con Oriente. Se forma así (p. 67) «un sufismo jurídico, un tipo de misticismo que es epistemológicamente subordinado de la autoridad de la ley religiosa», y que, «orientado hacia

la práctica, es más bien una metodología que una escuela de doctrina metafísica». El lenguaje del sufismo es el lenguaje del *fiqh* y sus paradigmas están basados en la *sunna*, en el Corán y el hadiz. En términos de Cornell, puesto que el consenso ya había confirmado a estos sabios como guardianes de las fronteras doctrinales del Islam, sus argumentos y su papel habían de tener un impacto sobre la opinión pública que la metafísica nunca hubiera podido alcanzar.

El uso de la literatura de *manāqib* como fuente histórica plantea problemas, ya que estas obras difunden, sobre todo, paradigmas de comportamiento ejemplar. Cornell se adelanta a esa objeción, afirmando que la percepción de los autores en sí misma constituye un objeto válido de investigación, que la santidad es un fenómeno percibido y construido por una determinada sociedad, y que para entender cómo los santos operan de hecho en la sociedad tenemos que saber primero cómo esa sociedad esperaba que operaran. Así, las fuentes hagiográficas nos presentan arquetipos y paradigmas con los cuales se medía a individuos reales con el fin de establecer cuáles de ellos podían ser aceptados como santos y cuáles no. Estos arquetipos cambian con el tiempo, lo cual nos permite trazar históricamente el desarrollo de la santidad y el sufismo en Marruecos.

En la primera parte del libro, Cornell emprende el análisis cuantitativo y estadístico de unas trescientas biografías de santos del período almohade y define la tipología y las cualificaciones del santo: ciudadano, educado (un tercio llegaba a «higher education», y uno de cada cinco era *faqih*), de clase media, económicamente independiente. Entre ellos hay más árabes que beréberes, pero la genealogía no desempeña todavía un papel importante. El *šarīfismo* vendrá más tarde y, según Cornell, no tiene peso en la difusión del sufismo. En estos primeros tiempos, no. Pero luego, cuando pasa a desempeñarlo, Cornell no vuelve a hablar de ello.

Usando este mismo método cuantitativo, Cornell identifica las características juzgadas importantes. El factor clave es la piedad (*'ibāda*) unida al ascetismo y a un cierto alejamiento respecto al mundo que no libera de responsabilidades sociales. El término *ṣalāḥ*, el más utilizado junto al de piedad, implica compromiso ético y conciencia social por parte del santo, que es un intermediario entre el hombre y lo divino, por un lado, y el hombre y lo político, por otro. Esto le convierte en *watad al-arḍ*, la estaca que sujeta la tienda a la tierra, a la vez que la mantiene en pie. La idea de que *ṣalāḥ*, virtud, en su sentido más amplio, y piedad (*'ibāda*) eran imprescindibles aunque no suficientes condiciones para la santidad, hace que los escritores de *manāqib* de esta primera época incluyan juristas y ulemas entre los primeros santos marroquíes.

Los primeros sufíes no estaban organizados en órdenes. La mayor parte eran independientes y algunos estaban relacionados con *ribāṭs*: Aqmāt, Ribāṭ Ṭiṭ-n-Fiṭr, Ribāṭ Šākīr. La primera *ṭarīqa* es la *Šanhāfiyya*, beréber, y tenía entre sus principales objetivos la organización del *ḥaṣṣ*. Cornell dedica importantes páginas en esta primera parte a Abū 'Imrān al-Fāsī, a Abū Yi'zza (o Ya'zza), un santo berberófono e iletrado y a Abū

Madyan, así como a Abū l-Ḥasan al-Sāḍilī (m. 1258), el fundador de la *ṭarīqa* ṣāḍiliyya, la primera, en al-Andalus y Marruecos, en serlo plenamente.

Los lazos continuos entre campo y ciudad (son pocas y pequeñas en este período las ciudades de Marruecos), los lazos internacionales de estos sufíes desempeñan un papel importante en el desarrollo del derecho islámico en Marruecos. Cornell muestra a los primeros místicos tan comprometidos con la difusión e institución del mālikismo y, en general, del conocimiento exotérico como con el esotérico, hasta el punto en que me resulta inadecuado el uso del término «místicos» o «misticismo» aplicado a estos sufíes, por más que Cornell aclare, de manera tan personal, que se trata de un «no-nonsense mysticism». Es más bien ascetismo, rigorismo ético, y lo que Cornell llama «juridical sufism» que, basado en la metodología *uṣūlī*, hizo a estos sufíes agentes del «sunnismo universal» que acabó con el sectarismo jāriyī y ṣhī'ī existente en Marruecos en los primeros siglos islámicos.

Si este libro se incluye sobre todo en lo que podríamos llamar «sociología de la santidad», también hace referencia a asuntos doctrinales (como en el caso de Abū Madyan), sobre todo en la segunda parte del libro, donde, en torno al surgimiento de la *ṭarīqa* de al-Ŷazūlī, Cornell estudia la aparición y el desarrollo de la *ṭarīqa Muḥammadiyya*, es decir, la analogía explícita entre el santo y el Profeta. De acuerdo con la doctrina ŷazūlī, el ṣayj de la misma, llamado *al-ṣayj al-wāṣil* o *al-ŷaras* (la campana), era una fuente de poder y autoridad porque su conexión personal con Dios, tan semejante a la del Profeta, le permitía mediar entre lo humano y lo divino y ser vehículo e intérprete de la voluntad divina. Dedicó poca atención al surgimiento y hegemonía del ṣarīfismo, sin duda conectado a esta necesidad de la santidad de encontrar todo tipo de lazos con el Profeta, no sólo de imitación, sino sanguíneos.

Cornell está más interesado en considerar la santidad desde la perspectiva de la experiencia humana que desde el punto de vista doctrinal, puesto que lo extraordinario, ya nos lo ha dicho, se reconoce en la práctica antes de ser definido por la teoría. Es ésta una afirmación muy discutible que Cornell ilustra en términos utilizados por sufíes magrebíes: si la naturaleza del conocimiento de una persona (*'ilm*) se manifiesta a través de las acciones de esa persona (*'amal*), entonces la naturaleza de la santidad de esa persona (*walāya*) se revelará también a través de las acciones de ese santo tal y como las experimentan otros (*wilāya*). Esta interdependencia entre conocimiento y praxis era perfectamente entendida por los sufíes marroquíes y para Cornell es la principal característica del sufismo marroquí. La dimensión visible de la santidad era primeramente entendida en términos de poder. El santo era una persona con poderes: poder para hacer milagros, para comunicar con Dios, para ayudar al débil o al pobre (p. 273).

Pero el leitmotiv del libro es la caracterización del santo como *ṣāliḥ*, un «topos» coránico que figura de manera prominente en las fuentes hagiográficas de Marruecos, la medida con la que se juzga a cada potencial *wālī Allāh*. El concepto de *ṣāliḥ* encarna la

autoridad ética del santo, y aparece a menudo asociado al concepto de *wara'* o pureza ética, rigor, según Cornell, que más bien debe entenderse, en mi opinión, como «temor de Dios». Para Cornell, el concepto de *ṣalāḥ* no es inefable porque sus parámetros están claramente definidos por el Corán, el hadiz, y los tratados de prácticas sufíes. *Baraka* y *ṣalāḥ* se dan juntamente, siendo ambas metáforas basadas en las Escrituras, lo cual incide en los aspectos más universales de la santidad islámica (p. 304). De este modo, Cornell quiere solucionar el difícil problema de la inefabilidad de la gracia. Volveré sobre ello.

El concepto de *ṣalāḥ* es el que da forma a «the praxis oriented universalistic model of islam advocated by the uṣūlī authors of sacred biography». El *sine qua non* de esta praxis sufí es *'ibāda*, la quintaesencia del criterio coránico del mérito. Lo que distingue a estos santos de otros musulmanes píos es el grado en el que la piedad formaba parte de sus vidas diarias.

Y es que el objetivo principal de la argumentación de Cornell es demostrar que el sufismo es una ciencia islámica que tiene sus raíces en la *ṣarī'a*. Que sus ideas, metáforas y conceptos están ya en el Corán y el hadiz, que el sufismo magrebí es subserviente de la ley religiosa y uno de sus vehículos de difusión. Que es canónico, perteneciente de lleno al «sunnismo universal», que incluso los milagros tenían que conformarse con las ideas jurídicas, por lo que la santidad no puede alejarse de la perspectiva del Islam normativo. Por ello, el uso de términos por parte de otros estudiosos (entre los que me cuento) como «religiosidad popular» y, sobre todo, «sufismo popular» le parecen aberrantes, «the very premise of “popular sufism” contradicts the very nature of Sufism as an Islamic Science» (p. 167).

Cornell sustenta amplia y sólidamente sus argumentos y estoy, en general, de acuerdo con buena parte de sus propuestas. Mi objeción es que, si bien hay una sección de la santidad marroquí que es como él la define, esta definición deja fuera muchas otras cosas, precisamente aquéllas quizá relacionadas con «lo inefable», con la gracia, con la emoción y con la inspiración divina, todo ello tan presente en las fuentes que él maneja y que ilustran tan bien las relaciones entre santidad y autoridad, tales como el temor y el amor, las relaciones entre maestro y discípulo, la arbitrariedad e incluso la violencia. Todo ello es simbólico de un orden social y creador de un modelo de autoridad. La expresión de la emoción (presente en las fuentes hagiográficas) no puede dejarse fuera de la experiencia social de la santidad. Y las prácticas de piedad incluyen una auténtica obsesión con el cuerpo, como puede verse en la sección monográfica de *Al-Qanṭara* XXI, 2 (2000), en particular las contribuciones a ella de G. Calasso y H. Ferhat. También está la cuestión de los milagros: quien haya leído las fuentes hagiográficas marroquíes sabe hasta qué punto éstas constituyen un verdadero catálogo de milagros, hasta el punto en que los santos a veces parecen clasificados en función de los que realizan: los que andan por el agua, los que realizan el *ḥayy* en una sola noche, los que entienden el len-

guaje de los animales, tienen una presencia muy llamativa en las fuentes, más allá de que se conformen o no con las ideas jurídicas. Son la muestra, el epítome de la santidad.

La santidad tiene que ver con la cuestión de cómo Dios toca a los seres humanos, una cuestión aparentemente teológica que tiene una dimensión cultural y política de primera importancia porque lo que está en juego es la naturaleza del conocimiento y las fronteras de la autoridad política. Hay una tensión, por un lado, entre aquéllos que derivan el conocimiento de la palabra escrita, es decir, el Corán y el hadiz tal y como se enseñan y transmiten por una serie de sabios que detentan su estudio e interpretación y quienes por ello pueden hacer inteligible no sólo el conocimiento de Dios y su ley, sino del orden social y político, lo que es legítimo y lo que no lo es. Y, por otro, entre aquellos que gozan o preconizan otro conocimiento, éste infuso o alcanzado por contacto directo con Dios, en el cual se puede hacer discutible (como fue discutido de hecho) incluso la necesidad de la instrucción e iniciación de un maestro o el estudio de libros. Es conocimiento recibido por inspiración divina, el que ostentaba, por ejemplo, el iletrado Abu Yi'zza, o puede incluso recibirse por transmisión sanguínea. No sólo la escritura, sino que incluso la palabra, instrumento privilegiado del saber educativo, no tiene sino un papel secundario en estos casos, de lo cual dan abundante muestra los compendios hagiográficos: la sustituye el silencio, el contacto, los gestos que transmiten esas experiencias que, precisamente por «inefables», no pueden traducirse en palabras, pero de las que el cuerpo es vehículo.

Pero en su deseo de evitar «lo inefable», Cornell no concede apenas atención a esos santos iluminados, arrebatados, *ma'ūdubs* y *malāmatis*, los apartados del mundo y un largo etcétera que también figuran en las fuentes hagiográficas marroquíes. Los *ma'ūdub* hacen una aparición masiva en el Marruecos del siglo XVI: los transportes místicos súbitos y arrebatados, un comportamiento a menudo asocial y extravagante son sus atributos (vid. F. R. Mediano en *Al-Qanṭara* XIII [1992]). La proximidad entre el *ma'ūdub* y el loco es evidente, e incluso los hay encerrados en el *māristān* que son objeto de la devoción popular. Pero como Cornell quiere demostrar que el sufismo marroquí es subordinado de la ley islámica y del sunnismo universal (que lo es sin duda en una parte importante), los fenómenos difíciles de incluir en esa definición no son apenas rozados en el libro, y entre ellos se cuentan fenómenos de la importancia, para el tema tratado, del šarīfismo y de la creencia en que la santidad puede transmitirse genealógicamente. Y de ello son manifestaciones el auge de la celebración del *mawlid* del Profeta y su funcionalidad social y política. Pero el šarīfismo está casi totalmente ausente en este libro, y ésa es una carencia muy importante.

El concepto de «religiosidad popular» suele hacer referencia a aquellas prácticas religiosas (que pueden ser incluso de carácter adivinatorio o mágico, incluidas las propiedades milagrosas de determinadas tumbas) que, sin ser necesariamente heterodoxas, no aparecen explícitamente en un canon. Tiene que ver con el concepto de «cultura

popular»: hace tiempo ya que ese concepto no se interpreta como difusión retrasada y degradada de las ideas de las elites, sino (y ahí está Michel de Certeau) como la manera, no de recibir, sino de marcar y transformar aquello que otros dan a pensar y a vivir. Y una vez marcado y transformado, se vuelve a su vez productor de algo nuevo, distinto. Para que esa cultura exista no basta con ser actor de determinadas prácticas sociales. Es necesario que esas prácticas tengan significación para aquél que las efectúa. Estos conceptos se utilizan en el estudio de otras religiones sin que los que lo hacen sean tachados de «orientalistas» o de «colonialistas». Pero quizá en el caso que nos ocupa, el plantearnos la existencia y el estudio de esas prácticas conduzca a pensar en ocasiones en posibles supervivencias de cultos paganos o pre-islámicos. Sobre este punto volveré más abajo.

En la santidad magrebí se da tanto fidelidad extrema a una Tradición revivificada como rechazo violento a todo conformismo, tanto iluminación y contacto directo con Dios, como estudio y transmisión de la Ley. El terror y la gracia, las relaciones de amor y sumisión que se crean en torno al santo están también en la base de la santificación progresiva del monarca e ilustran (por ejemplo) el capítulo en el que Cornell habla del surgimiento de la dinastía sa'adí aupada por el *ŷazūlismo* y el rechazo e intento de aniquilación de la *ṭarīqa* por parte de la dinastía una vez tomado el poder. En el período que Cornell estudia en la segunda parte de su libro, el monarca empieza a incorporar el papel del santo, a imitar su lenguaje inteligible para todos los estratos sociales, a imitar sus gestos. Son estos fenómenos extraordinariamente ricos e importantes que no tienen la presencia que requieren en el libro de Cornell.

Shatzmiller es una historiadora importante y bien conocida por los especialistas por su labor acerca de los Marīnīs. En este libro se reúnen los artículos que la autora ha publicado al respecto a lo largo de los años (originalmente publicados en francés) y se añaden un par de ellos nuevos. Además de ser ahora publicados en inglés, han sido refundidos, nueva bibliografía añadida y han sido parcialmente reescritos para adecuarlos a su nuevo formato de capítulos de libro, añadiendo nexos entre ellos y eliminando posibles repeticiones y solapamientos. Aquí encontramos versiones ligeramente nuevas de artículos que han llegado a ser «clásicos», como el de las *madrasas* marīnīs de Fez o el del mito beréber de los orígenes. Es, pues, bastante más que un volumen de «variorum». Se trata en total de nueve artículos-capítulos divididos en tres partes: I, «The Berbers Search for Their Place in Islamic History»; II, «Devising an Islamic State», y III, «Implementing Islamic Institutions», a lo cual se añade una Introducción, una Conclusión, dos apéndices y bibliografía.

La Introducción comienza, para situarnos ante los dos paradigmas objeto del libro, a saber, los beréberes y el estado islámico, con una carta publicada en el *Times Literary*

*Supplement*, en la que Tariq Ismail protesta de que el escritor argelino en lengua francesa Kateb Yacine fuera calificado en un número anterior de la revista de «Muslim poet», ya que, dice Ismail, Yacine se pasó la vida luchando contra el imperialismo cultural de lo árabe y de lo islámico frente a la cultura y la lengua beréber, y consideraba al Islam «profoundly evil». A continuación Shatzmiller cita profusamente a Yacine, defendiendo a los beréberes frente al peligro de la desaparición en su propia historia y denunciando la opresión cultural del estado. Por supuesto, este planteamiento supone una toma de postura en la muy ideológica y debatida «cuestión bereber» en la que no voy a entrar, pero plantea también un problema metodológico, y es que en ningún momento Shatzmiller nos explica qué entiende por «estado». El que oprime culturalmente a Yacine y a sus contemporáneos no es, desde luego, el estado medieval del que luego ella habla. La posibilidad de utilizar el concepto de «estado» para instituciones premodernas es objeto de serio debate entre historiadores, y habría sido de agradecer que aquí se nos explicase qué concepto se está utilizando y cuáles son las fronteras, si las hay, entre estado y dinastía.

En esta misma introducción, la autora nos explica que este libro tiene por objeto el estudio de «cómo los beréberes participaron en el proceso de formación del estado en el Magreb medieval, mientras que al tiempo se resistían a la uniformidad y conformidad con las normas culturales y las instituciones por medio de las cuales se forzaba la aculturación», lo cual es una propuesta sumamente interesante. Describe esta historia en términos de interacción y resistencia, evolución y ruptura, un proceso continuo de negociación entre el individuo y sociedad sobre la identidad y el poder del estado. El libro se propone explorar las dimensiones del mundo cultural y normativo de los beréberes, así como la resistencia presentada precisamente por aquellos que estaban «más aculturados a los normas islámicas». La conclusión que Shatzmiller alcanza es que esa resistencia demuestra que el «particularismo africano», es decir, la resistencia a la aculturación, observada durante períodos históricos anteriores (romano) y posteriores (supongo que de ahí el recurso a Kateb Yacine), constituyó un componente constante de la historia beréber durante el período islámico.

La primera parte del libro considera «el turbulento proceso de aculturación». La resistencia se expresa desde el interior de la corriente del islam magrebí y se usan símbolos islámicos para construir y reconstruir la historia oficial de la conversión al islam de los beréberes. Los intentos beréberes de adecuarse a la norma islámica entran en conflicto con la identidad. En cultivar tanto un mito de los orígenes árabes junto a una alabanza de la raza beréber tienen un papel fundamental los beréberes andalusíes.

En la segunda parte se considera el proceso de formación del estado por parte de los maríníes y el desarrollo de instituciones islámicas. Las tensiones entre el gobierno de la dinastía beréber y las casi autónomas ciudades con sus elites arabizadas fuerzan a aquélla a introducir nuevos elementos en las clases políticas y burocráticas, en particular judíos.

La tercera parte considera la fuerza, el poder y la estabilidad conseguidos por las instituciones islámicas bajo los Marīnīs, específicamente las *madrasas*, los *awqāf* y los territorios del estado. Si la mayor parte de los especialistas coinciden en que la función más importante del estado islámico premoderno es la leva de impuestos y el pago del ejército, y que esta función determina la composición de las elites, esta parte del libro resulta incompleta, y ya que se trata de un libro y no de una mera recopilación de artículos, habría sido necesario incluir algo respecto al ejército. Pero, de nuevo, no siempre nos queda claro si Shatzmiller habla de estado o de dinastía.

Al poner todos estos trabajos juntos, quedan de manifiesto los valores y las carencias de la labor de la autora acerca del tema tratado. Un excelente conocimiento de las fuentes históricas del período, ideas y planteamientos sugerentes, tratamientos novedosos, hacen de éste un libro importante. También las carencias: en primer lugar, la posición de la autora y el vocabulario utilizado para defenderlo resultan en ocasiones demasiado radicales. Como ejemplo, el constante recurso al término «aculturación de los beréberes» a la norma islámica, cuando estamos hablando del siglo XIII, a mí personalmente me resulta algo extremo, como lo es la impresión general que se saca del libro de que los marīnīs son los primeros beréberes en haber creado un «estado» islámico. Pero Shatzmiller ventila con demasiada superficialidad lo sucedido antes de los marīnīs, y tanto almorávides como almohades fueron extraordinariamente importantes tanto en la creación de un estado como en la islamización de un territorio. Los últimos años han visto un renacer muy notable de estudios sobre los almohades que harán necesario reevaluar algunos aspectos del presente libro.

Para defender sus posiciones hay ocasiones en que Shatzmiller reduce o desvirtúa las ajenas. Un ejemplo: para justificar la resistencia beréber a la aculturación en una sociedad andalusí «ethnically divided» alude a la visión (que ella llama una «rosy picture of national unity») de un al-Andalus unificado sin diversidad étnica o rivalidad interna tal y como preconizan, dice ella, Guichard, Glick y Wasserstein (p. 34). Debe de ser la primera vez que acusan a Guichard de difuminar el papel de los beréberes. La visión que estos tres historiadores dan es bastante más compleja, además de no ser uniforme entre sí. Aunque ninguno de ellos cree que los beréberes, en tanto que tales, se resistieran a la unidad cultural, sí creen que se resistieron a la unidad política, pero no siempre por causa o en términos de una división árabe-beréber. Es decir, que si bien hubo divisiones políticas que tienen límites étnicos, el factor de división étnica no fue ni el único ni el esencial. Y, por ejemplo, Glick y Wasserstein no tienen una misma opinión sobre la arabización lingüística de los beréberes de al-Andalus (como puede verse en David Wasserstein, «The language situation in al-Andalus», en M. Fierro-J. Samsó [eds.], *The Formation of al-Andalus II* [The Formation of the Classical Islamic World, vol. 47], Variorum, Ashgate, 1998) ni, por tanto, en su grado de aculturación.

Pero mi principal problema con este libro tiene que ver con las fuentes utilizadas, o más bien con las no utilizadas: el Magreb medieval produce una cantidad muy considerable de fuentes hagiográficas, totalmente ausentes en este libro, ésas precisamente que forman la base del libro de Cornell y que arrojan una luz tan diferente, o al menos tan complementaria. Como muestra Cornell (entre otros), antes de los maríníes no sólo han pasado los almohades, sino que ha habido un extraordinario auge del sufismo y que éste ha tenido una impronta muy considerable sobre las poblaciones beréberes desde tiempos almorávides. También lo ha tenido en la consideración del poder político, por lo que estas fuentes son fundamentales para nuestra comprensión de las estrategias de legitimación de las diversas dinastías, incluida la maríní. Un excelente artículo de Serge Gubert, «Pouvoir sacré et pensée mystique: les écritures emblématiques mérinides» (*Al-Qanṭara*, XVII [1996]), que Shatzmiller no parece conocer, resulta fundamental para la discusión que ella propone en la primera parte de su libro y la habría enriquecido considerablemente. Como el libro de Beck (*L'image d'Idrīs*) que aparece en la bibliografía, pero no en las notas ni se refleja en el contenido o en los planteamientos.

Y no sólo se trata del Magreb que lleva dos siglos de sufismo activo y militante, sino aquél al que han llegado las oleadas de tribus árabes procedentes de los Banū Hilāl, los Banū Ma'qil, que tienen un papel importante en la arabización de zonas rurales (no se trata ya sólo de las elites ciudadanas) y en la composición del ejército.

Los artículos y libros previos de M. Shatzmiller (me refiero sobre todo al que es complementario de éste: *L'historiographie mérinide: Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Leiden, 1982), han sido objeto de mucha discusión. El lector de este libro tiene interés en consultar, por ejemplo, a M. Benaboud y A. Tahiri, «Berberising al-Andalus», *Al-Qanṭara*, XI (1990), o el capítulo correspondiente en el libro citado de Beck y titulado precisamente «La théorie de M. Shatzmiller» (p. 87 y ss.) dentro de su capítulo dedicado a la aparición del culto de Idrīs II en época maríní. Está claro que si Shatzmiller ha leído estas críticas (no las cita), no ha considerado pertinente entablar discusión con los argumentos esgrimidos por sus contradictores, algunos de aquéllos, en mi opinión, muy considerables.

Es un libro, en cualquier caso, importante y que seguirá produciendo polémica y, por tanto (es de esperar), reflexión. Cualquiera que sean las pegas que se le pongan, obligará a ser más atento con las características del aporte beréber a la sociedad islámica occidental.

El que estos dos libros puedan defender propuestas tan diferentes encuentra una de sus causas, en mi opinión, en lo mal que conocemos la cuestión de los ritmos y de la profundidad de la islamización de las poblaciones autóctonas del Magreb a partir de la conquista. Dos volúmenes de la colección *Variorum* como los que han sido recientemente edita-

dos por M. Marín, M. Fierro y J. Samsó para al-Andalus (*The formation of al-Andalus*, antes citado), no serían fáciles de hacer para el Magreb, a pesar de los intentos recientes de otras disciplinas, en especial la arqueología y la dialectología, por cubrir las enormes lagunas, los silencios de las fuentes históricas (véase M. García-Arenal y P. Cressier, *La genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb*, Madrid, CSIC-Casa de Velázquez, 1998, y *Peuplement et arabisation au Maghreb Occidental*, Actes réunies et préparées par J. Aguadé, P. Cressier et A. Vicente, Madrid-Zaragoza, 1998).

Sabemos que en la Baja Antigüedad mediterránea los cristianos discutieron ampliamente cuánto de su pasado pagano podía ser incorporado a la nueva religión, incluso cuánto tenía necesariamente que quedar incorporado para que la existencia tuviera sentido. Este dilema de la Antigüedad tardía que dirimía el hecho de que no podía haber un presente cristiano si no se incorporaba y valorizaba el pasado pagano como propio, no sólo nos es desconocido e inaprensible en lo que a la conversión al islam se refiere, sino que no es pensable ni la posibilidad de su existencia en el Magreb islámico en los primeros siglos de su existencia. Marruecos es un caso muy diferente al de Irán, por ejemplo, donde los musulmanes persas conservaron no sólo la lengua, sino el conocimiento de su pasado preislámico.

No es fácil definir, por ejemplo, para estos primeros siglos, cuál era el grado de islamización necesario para que una persona se considerase a sí misma musulmana y fuera percibida como tal por el resto de la comunidad, además de qué y cuánto de su cultura anterior permanece y se manifiesta en la nueva. Y, además, sabemos relativamente poco de su cultura anterior, en particular, hasta qué punto los beréberes estaban romanizados y cristianizados, cuál era la difusión del donatismo o del judaísmo y si esta difusión afectó a la islamización: varios historiadores, por ejemplo, han puesto de manifiesto semejanzas entre el credo donatista y el jāriyí.

Como el de la «religiosidad popular» al que he aludido antes, hay conceptos que para la historia del Magreb es arriesgadísimo pronunciar, es decir, arriesgado para quien los pronuncia, que corre el peligro de ser anatemizado. Entre esos términos está el de «pervivencias» no islámicas o la adopción de formas específicas, locales. El mero planteamiento de que, conviviendo con el universalismo, existen formas de un «local Islam», como mostró Richard Bulliet en su libro sobre Irán, *Islam, the view from the edge*, Nueva York, 1994, resulta delicado en lo que a Marruecos, el otro «edge», se refiere.

Sin duda, parte de la dificultad proviene del hecho de la colonización francesa: Alfred Bel y otros estudiosos franceses de aquella época quisieron explicar algunas características del islam practicado por los beréberes como supervivencias paganas preislámicas y, por tanto, específicamente beréberes. La tesis del «substrat berbère» puede encontrarse, por ejemplo, también, en E. Doutté, *Magie et religion en Afrique du Nord*, París, 1909, o en R. Basset, «Recherches sur la religion des Berberes», *Revue d'Histoire des Religions*, LXI (1910), 291-432. Ha sido contestada como una de las ideas

de la «historiographie coloniale», entre otros, por A. Laroui, *Les origines culturelles du nationalisme marocain*, París, 1977. Las propuestas de diferencia o particularismo beréber podían servir (y sirvieron) a las autoridades coloniales empeñadas (allí está aquel famoso y desdichado Dahir Bérbere de 1930) para separar a los beréberes del ámbito árabo-islámico para mejor atraerlos al ámbito francés. Por esa razón, y porque preconizaba una idea nacional homogénea basada en una identidad exclusivamente árabo-islámica, son inaceptables para la historiografía nacionalista magrebí que quería «décoloniser l'histoire». De todo eso ha pasado ya mucho tiempo, pero esas tesis siguen estando necesitadas de refutación para Cornell, que quiere demostrar que ese sufismo marroquí que tanto llamó la atención, por específico, de antropólogos e historiadores, es exclusivamente una manifestación ortodoxa, universalista, sunní. Maya Shatzmiller, claro, se mueve en el extremo opuesto, ya que sigue detectando, hasta tiempos bajo-medievales, resistencias beréberes a una uniformización cultural a la sociedad árabo-islámica, lo cual la sitúa en una posición lejana a la de la historiografía nacionalista marroquí, cerca de la cual está Cornell. Tanto Cornell (universalismo sunní) como Shatzmiller (sociedad árabo-islámica) están, pues, haciendo referencia a un modelo implícito, que podríamos llamar «central».

Si una de las razones, a mi parecer, que permiten teorías como las aquí examinadas es nuestro desconocimiento de los que Gautier (otro historiador colonial) llamara «les siècles obscurs de l'histoire du Maghreb», lo que está en el trasfondo de estos dos libros es cómo se define una sociedad plenamente islámica. Ése es el problema básico. Pensar qué modelo o «tipo», ideal y esencial, de «universalismo sunní» es el que nos sirve de referencia, así como si ese modelo admite variaciones locales o temporales. Qué abanico de diversidad y de pluralidad una sociedad islámica concreta (en el tiempo y en el espacio) puede aceptar sin perder su identidad islámica es otra importantísima cuestión sobre la que trabajan en la actualidad historiadores marroquíes, apartados ya de las posiciones nacionalistas inherentes al período posterior a la independencia. Sobre todo, qué grado de diferencia interna les resultaba aceptable o meramente pensable, y por tanto susceptible de ser puesta por escrito, a los cronistas contemporáneos a aquellas sociedades y a los historiadores que ahora escriben valiéndose de ellas como fuente. Son éstas grandes cuestiones que estos autores no abordan directamente, pero que son las que guían sus planteamientos y sus conclusiones, que, como he intentado mostrar, se enmarcan en un programa muy claro en ambos casos y de grandes implicaciones.

Mercedes GARCÍA-ARENAL