

RESEÑAS

AL-'AZAFĪ, Abū l-'Abbās, *Iḥbāt mā laysa min-hu budd li-mā arāda al-wuqūf 'alā haqīqat al-dīnār wa-l-dirham wa-l-ṣā' wa-l-mudd*, ed. Muhammad Cherif, Abū Zabī: Al-Muḥamma' al-Ṭaqāfī, 1999, 171 pp.

Quizá una de las tareas más difíciles en el campo de la investigación histórica sea la historia de la economía en el Islam, y aún más en un aspecto como las medidas, pesos y monedas y su evolución en la historia del Islam. El libro del que disponemos es una de las pocas obras que han tratado este tema en el occidente islámico. Desde las primeras páginas de la edición se puede observar la enorme utilidad de la información que contiene para esclarecer varios aspectos de la historia económica del occidente islámico en general. Es verdad que el autor procede de Ceuta y ejerció su cargo en ella, pero la mayor parte de sus referencias son a figuras andalusíes muy destacadas en sus respectivas sociedades y períodos.

Esta obra se incorpora a una serie de trabajos que ha publicado el editor sobre la ciudad de Ceuta durante la época medieval, por ejemplo, *Sabta al-islāmiyya* (Tetuán, 1996), *Ceuta aux époques almohade et mérinides* (París, 1996), y *Nuṣūṣ ḡadida wa-dirāsāt fī ta'rīj al-ḡarb al-islāmī* (Tetuán, 1996); además de otras obras que se han dedicado al mismo propósito, especialmente la de H. Ferhat: *Sabta des origines au xive siècle* (Rabat, 1993). El libro de al-'Azafī (siglos XII-XIII), además de poner en evidencia el gran trabajo llevado a cabo por su editor, arroja luz sobre la vida diaria en la sociedad de su época.

En la introducción (11-4), el editor subraya la escasez de las obras y referencias históricas acerca de los instrumentos de los pesos y medidas, junto con el tema de las monedas. La determinación de estos pesos, medidas y monedas constituye, según el editor, una de las tareas más difíciles de llevar a cabo. Los problemas diarios relacionados con la moneda, peso y medida, obligaron a que se compusieran varias obras con el fin de poder resolver dichos problemas, y facilitar, al mismo tiempo, el entendimiento y el análisis de las relaciones económicas dentro de la sociedad islámica de la época. Al final de su prefacio, el editor ofrece una lista de obras que se dedicaron al análisis de este aspecto de la economía occidental islámica (12-4).

La biografía del autor (15-8) también ha sido objeto de estudio, que aprovechó el editor para destacar el papel primordial, político y espiritual que desempeñó la familia al-'Azafī, especialmente en la historia de la ciudad de Ceuta. No hay que olvidar que Cherif presenta también un estudio exhaustivo de las fuentes de la obra, su metodología y los asuntos más importantes que trata (19-30).

La importancia de la obra de al-'Azafī, además de su aspecto económico —historia de las monedas, pesos y medidas y su evolución (35-101)—, reside en las cuestiones

políticas que trata, tanto de la época anterior (época de Ibn Ḥazm), como de la época de al-‘Azafī. Por un lado, proporciona una amplia información acerca de la legitimidad de la acuñación de la moneda. En este capítulo, al-‘Azafī discute punto por punto (104-18) las opiniones del cordobés Ibn Ḥazm expuestas en su obra *Siyāsāt al-imāma wa-tadbīr al-mamlaka* (título ofrecido por al-‘Azafī) (104-5), acerca de quiénes poseen el derecho de acuñar monedas y las consecuencias sociales y religiosas de dicha acuñación (véase el artículo de M. Cherif «La frappe de monnaie et sa légitimité entre Ibn Ḥazm et Abū l-‘Abbās al-‘Azafī d’après un traité inédit de numismatique et de métrologie», *Al-Qanṭara* XIX (1998), 103-114). Según el editor, las opiniones de Ibn Ḥazm respondían a la situación de crisis política en la que se hallaba sumido al-Andalus con la disolución del califato de Córdoba y la aparición de los reyes de taifas (25). En sus críticas a Ibn Ḥazm, al-‘Azafī deja claro que era defensor del monopolio de la autoridad central en lo que a la acuñación de moneda se refiere, y su importancia primordial en las relaciones comerciales (122). Esta defensa refleja, a su vez, la situación de crisis que afectó a la ciudad de Ceuta en la época del califa almohade al-Ma’mūn (1226-32), que se manifestó especialmente en los cambios constantes tanto de los gobernadores de la ciudad como en la acuñación de sus monedas. Por lo que la opinión de al-‘Azafī, sin duda, reflejaba esta situación política (27). Los ‘azafīs fueron fieles a las opiniones de Abū l-‘Abbās cuando llegaron al gobierno de la ciudad, tanto en época almohade como en la meriní, es decir, que no acuñaron ninguna moneda a su nombre (28) durante todo el tiempo que permanecieron en el gobierno de la ciudad.

Han de tomarse en consideración, por otro lado, las características económicas de la ciudad de Ceuta, particularmente el papel comercial que desempeñaba la ciudad en el Mediterráneo, por no destacar la importancia de las relaciones comerciales generadas en la misma sociedad ceutí como consecuencia de dicho papel. Todo ello hizo que se legislara el comercio a través de la composición de leyes comerciales relacionadas especialmente con la legitimidad de la acuñación de monedas, y la determinación y la especificación de los instrumentos de pesos y medidas en la ciudad.

El autor ofrece una amplia información acerca de dichos instrumentos aplicados en distintos períodos de la historia del Islam, empezando por la época del profeta, pasando por la de sus Compañeros, hasta llegar al occidente islámico, antes y durante la época de al-‘Azafī. Es una visión bastante clara sobre la evolución de gran parte de la vida económica de la sociedad islámica medieval. Para dar más importancia y credibilidad a su obra, el autor se apoya en diversas fuentes (*ummahāt*) orientales y occidentales (andalusíes y norteafricanas), en su mayoría de carácter espiritual y jurisprudencial.

Al-‘Azafī también proporciona datos acerca de su época, especialmente en lo que se refiere a temas como la limosna legal (*al-zakāt*) y los criterios aplicados para su pago (102), las monedas de la época (102), entre otros.

El autor termina su estudio ofreciendo un glosario de conceptos y nombres relacionados con los pesos y medidas (125-43). En mi opinión, es una manera muy inteligente por parte de al-'Azafī de facilitar la tarea de los que consultan su obra.

Estamos ante una obra importante que debe considerarse como una gran y nueva aportación al dominio de la historia económica de Islam occidental. La obra viene a llenar parte de este gran vacío que sufre la historia del occidente islámico, especialmente en sus aspectos sociales y económicos. La edición, a su vez, constituye un trabajo encomiable, sobre todo si se tiene en cuenta que el editor se basó únicamente en un manuscrito, tarea que no es nada fácil de llevar a cabo. El autor de la edición supo combinar entre varias fuentes, biográficas, literarias, jurídicas, etc. Además ha demostrado su gran conocimiento de las fuentes árabes y de otros estudios tanto en árabe como en otros idiomas europeos.

Rachid EL HOUR

BARRUCAND, Marianne, (ed.), *L'Egypte Fatimide. Son art et son histoire. Actes du Colloque organisé à Paris les 28, 29 et 30 mai 1998*, Presses de l'Université de Paris, Sorbonne, 1999, 704 pp. + XL illustrations en couleur.

El Coloquio cuyas actas conforman este libro fue organizado con la ayuda financiera de la Fondation Singer-Polignac, The Aga Khan Trust of Culture, el Groupe d'Amitié France-Egypte au Sénat, la Universidad Paris-Sorbonne (Paris-IV), el CNRS y el Institut du Monde Arabe. El libro resultante refleja esa rica financiación, con un papel de muy buena calidad y excelentes ilustraciones. Las actas incluyen un prólogo por O. Grabar y 50 contribuciones de reconocidos especialistas, agrupadas en siete secciones. La primera sección está dedicada a los espacios políticos e ideológicos fatimíes, la segunda a los monumentos y sus inscripciones, la tercera (dividida en tres subsecciones) a las artes mobiliarias y del libro, la cuarta al arte funerario, la quinta a la historia de las ciencias y la música, la sexta a las comunidades judía y cristiana, la séptima a la proyección fatimí fuera de las fronteras, tanto geográficas como temporales, de su califato.

Obras colectivas de este tipo son difíciles de reseñar, dada la amplitud de los temas tratados, los distintos enfoques de los investigadores participantes y el difícil establecimiento de un hilo conductor más allá del hecho de versar todos los estudios sobre una región del mundo islámico (Egipto) en una época determinada (el califato fatimí) y de tener como eje principal el arte fatimí. No es una obra hecha para ser leída de cabo a rabo, para lo cual habría sido necesario dar mayor unidad al conjunto o al menos haber intentado (bien mediante una introducción, bien mediante unas conclusiones) dar una visión global de las distintas aportaciones reunidas en el libro. Por ejemplo, a mí, en particular, me

habría resultado interesante encontrar un apartado dedicado a resumir los aspectos originales o innovadores del arte fatimí (la aparición del *muqarnas*, por ejemplo), que son señalados por varios de los autores, así como a sintetizar hasta qué punto fueron resultado de la existencia del califato fatimí o de tendencias generales de la sociedad de la época. Creo que también habría sido de agradecer ofrecer a los lectores una bibliografía general.

Estas *desideratas* no hacen sino indicar lo mucho que en cualquier caso ofrece el libro editado por M. Barrucand. Mucho en efecto es lo que se aprende de las comunicaciones reunidas, séase o no especialista. Es obvio que cada lector se dirigirá a la sección o secciones más afines a sus intereses. Por mi parte, me limitaré a señalar algunos artículos concretos. F. Mahfoudh, en su estudio sobre la mezquita de al-Mahdiyya, ilumina las «innovaciones» fatimíes introducidas en su construcción y que hay que relacionar con la ideología y la doctrina ismāʿīlīes, si bien no siempre sea fácil establecer con claridad dicha relación. El artículo de B. O'Kane sobre la *ziyāda* de la mezquita de al-Ḥākīm deja planteado el interrogante de para qué servía. Leisten, a quien debemos ya otros excelentes trabajos que tienen que ver con las prácticas funerarias de los musulmanes, hace una interesante comparación entre la necrópolis de los califas ʿabbāsīes y la de los califas fatimíes y ofrece una atractiva explicación de las diferencias entre ambas. Los artículos que conforman la primera sección son todos ellos valiosas contribuciones de reconocidos especialistas, como Th. Bianquis y Y. Lev (autor del libro *State and society in Fatimid Egypt*, vid. mi reseña en *Al-Qanṭara*, 1992, 600-1). P. Guichard escribe sobre el conflicto político-ideológico entre omeyas y fatimíes. F. Daftary, D. de Smet, H. Halm, A. Hamdani y W. Madelung nos adentran en el mundo de la ideología y la política religiosa de los fatimíes, un fascinante experimento que, dentro de sus variantes circunstancias, ofrece sugerentes puntos de comparación con el mundo sunní.

Maribel FIERRO

BOUZINEB, H., *Literatura de «castigos» o adoctrinamientos. Edición, estudio lingüístico y literario, y glosario*, Madrid: Editorial Gredos, 1998, 410 pp.

Este trabajo consiste en el análisis de cuatro fragmentos extraídos de diferentes manuscritos aljamiados (tres de la Biblioteca Nacional de Madrid [BNM] y el cuarto de la Real Academia de la Historia de Madrid [Ac. Hist.^a]) y que tienen como factor común el pertenecer al género literario de la literatura de castigos o *waṣāyā*, el cual constituye un amplio capítulo dentro de las letras árabes y cuyas raíces se pierden en los siglos anteriores al Islam.

El principal objetivo del autor es destacar la importancia del aspecto lingüístico de estos textos, haciendo referencia a las interferencias entre el árabe y el romance.

En primer lugar aparece una breve descripción de cada manuscrito. Luego continúa con el estudio literario de los textos, donde enumera los temas tratados tanto de contenido religioso como profano, y una introducción al género literario de las *waṣāyā*, donde se hace referencia a la temática, al aspecto formal, a su significado y a los paralelismos y divergencias con el mismo género literario en la literatura española, es decir, la literatura didáctica y gnómica, la cual se encuentra en íntima relación con la cultura introducida en la Península por los árabes.

Tras el estudio literario viene la transliteración de los cuatro textos en caracteres latinos. El primero consiste en un texto del manuscrito [BNM, ms. 5267] titulado «Libro y traslado de buenas doctrinas y castigos y buenas costumbres», el segundo está extraído del manuscrito [Ac. Hist.^a Gay. T13] titulado «Los castigos de 'Alī», el tercero pertenece al manuscrito [BNM, ms. 5223] que lleva el nombre de «Castigos muy grandes para ganar la venturanza del otro mundo», y el cuarto texto es un fragmento del manuscrito [BNM, ms. 5313] titulado «Los castigos de Al-Ḥakīm a su hijo».

Algunas partes del texto, que aparecen en cursiva, tienen su correspondiente en árabe al final de la página; esta práctica de intercalar pasajes en árabe dentro del texto en romance, también en graña árabe, era algo muy habitual en los escritos de los moriscos.

La tercera parte contiene el estudio lingüístico de los textos, que consiste en la lengua de los moriscos del siglo XVI. Según el autor, en el sistema fonético podemos encontrar un predominio de la influencia del romance, mientras que en el ámbito morfosintáctico es el árabe el que ejerce un mayor influjo.

En cuanto al léxico de esta lengua de los moriscos, es mayoritariamente de procedencia romance, aunque se pueden encontrar otras interferencias, como arabismos, sobre todo en algunos campos semánticos muy concretos, y aragonesismos, debido a que ese grupo estaba instalado en Aragón.

Hossain Bouzineb nos proporciona además otras características de la lengua empleada por esta minoría, como son la continuación del sistema de sibilantes del español medieval y la existencia de algunos arcaísmos que en otros textos coetáneos ya habían desaparecido.

La cuarta y última parte es un glosario de las voces contenidas en los textos, donde también se incluyen antropónimos.

Este tipo de trabajos pone de manifiesto la importancia del análisis de los textos aljamiados desde un punto de vista lingüístico, tanto para el estudio de algunos fenómenos del español medieval, por ejemplo, mediante los arcaísmos citados más arriba, como para la dialectología árabe, y en concreto para el dialecto andalusí. De esta manera, el autor, al hacer hincapié en algunos rasgos de la lengua hablada por los moriscos aragoneses, como son la realización de la *imāla*, la inexistencia de una tríada de interdental

completa o la utilización de *matres lectionis* para marcar el acento de intensidad, también nos señala rasgos que pertenecían al dialecto árabe de la Península en alguna de sus fases. Además, las continuas referencias al dialecto de al-Andalus y al marroquí demuestran la gran relación entre ambos, ya que al fin y al cabo el origen común de aquél y de los dialectos prehilalíes de Marruecos fue la lengua vernácula de los primeros conquistadores del Magreb y de la Península Ibérica.

Hay un aspecto recurrente a lo largo del libro que me gustaría señalar y que consiste en la inadecuada forma de denominar a los distintos dialectos árabes: así, el andalusí es continuamente llamado «hispano-árabe» y a los dialectos modernos se les llama «hablas vulgares». Este tipo de nombres tienen relación con algunas corrientes de pensamiento que ya deberían haber sido superadas, y que dentro de la misma línea llevan al autor a emitir afirmaciones del tipo: «Algunas de estas formas aparecidas en nuestros manuscritos y también en otros, marcan una etapa intermedia en la evolución de las mismas desde el árabe clásico al árabe vulgar de Marruecos» (p. 146), y «Las características fonéticas árabes que asoman en nuestros manuscritos marcan, a veces, la etapa intermedia de la evolución desde el árabe clásico al árabe vulgar de Marruecos. Las semejanzas son debidas a la implantación de moriscos en suelo marroquí» (pp. 194-195).

El hecho de que la lengua hablada por los moriscos presente dialectalismos andalusíes y que éstos tengan paralelismos con el marroquí no se debe, como es bien sabido, a ninguna evolución desde el árabe clásico hacia las «lenguas vulgares», como dice el autor, sino a que la lengua árabe hablada en la Península era el andalusí. Además, el conocimiento incompleto del árabe clásico que tenían los autores de estos textos les hizo introducir en sus escritos ultracorrecciones, hipercorrecciones y rasgos de la que había sido la lengua árabe vernácula en la zona, es decir, el andalusí. La relación que podemos encontrar con el marroquí se debe bien al origen común de ambos dialectos al que antes he aludido, o bien al intercambio de fenómenos lingüísticos de un lado al otro del Estrecho en los sucesivos movimientos de la población de ambas zonas.

Me gustaría también señalar que la hipótesis de que la partícula de genitivo analítico usada mayoritariamente en Marruecos, es decir, *dyāl*, pueda consistir en «una herencia del español *de él* utilizado frecuentemente por los moriscos en función de posesivo» (p. 205), la considero poco factible, ya que, como han indicado varios autores como Marçais y K. Eksell Harning, la etimología de dicha partícula consiste en la combinación de un rasgo sudarábigo, el relativo *ḏī*, y una preposición de origen dialectal.

Por último, sólo añadir que se echa de menos una explicación del sistema de transcripción seguido a lo largo de la obra, para que así el lector pudiera asegurarse de la correspondencia de los fonemas con cada signo utilizado.

La existencia de trabajos de este tipo es encomiable, ya que ponen de manifiesto la importancia de los textos producidos por los últimos moriscos de la Península desde un punto de vista tanto literario como lingüístico.

Ángeles VICENTE

Catalogue of manuscripts in Mamma Haidara Library/Fihris majmūʿāt Maktabat Mammā Ḥaydara li-l-majmūʿāt wa-l-waṭāʾiq, prepared by Abdelkader Mamma Haidara, edited by Dr. Ayman Fuʾād Sayyid, 3 vols., Londres: al-Furqān Islamic Heritage Foundation 1421/2000, al-Furqān Islamic Heritage Foundation Catalogues of Islamic Manuscripts Series, n.º 36, 1650 pp.

He tenido ocasión de reseñar algunas publicaciones de la Furqān Islamic Heritage Foundation (Muʾassasat al-Furqān li-l-turāt al-islāmī) en *A.Q.* XIV (1993), 252-5, y XIX (1998), 234-5, razón por la cual no necesito repetir cuán agradecidos debemos estar a la labor que está llevando a cabo para poner a nuestra disposición una actualización del legado intelectual del mundo islámico. La obra de la que trato ahora guarda estrecha relación con la reseñada en 1998, pues es un catálogo de los manuscritos conservados en otra biblioteca de Timbuctú, que lleva el nombre Mamma Haidara. A lo largo de 1.650 páginas se desgrana ante nosotros el contenido de una biblioteca en la que llama la atención el gran número de obras que se repiten: la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, el *Muḥṭasar* de Jalīl y la *Tuḥfa* de Ibn ʿĀṣim (24 copias) en el campo del derecho; la *Alfiyya* de Ibn Mālik, pero sobre todo la *Āyurrūmiyya* (incontables copias) en el campo de la gramática árabe; la *Urḡūzat al-wildān* de al-Qurṭubī (19 copias) en el campo de los pilares del islam; las *ʿaqīdas* de al-Sanūsī en el campo de las profesiones de fe; los *Dalāʾil al-jayrāt* de al-Ŷazūlī, los poemas de Abū Madyan (diez copias de la *Ŷawhara*), el *Šifāʾ* del cadí ʿIyād (sólo nueve copias) y las *ʿIšrīniyyāt* de al-Fāzāzī (más de 30 copias) en el campo de las obras de devoción religiosa. Nuevamente, abundan los autores andalusíes, tardíos en su mayor parte, con la notable excepción de un poema de Abū Ishāq al-Ilbīrī (s. v/xi) del que la biblioteca Mamma Haidara conserva cuatro copias. ¿Qué tienen en común todas estas obras? Su brevedad, el estar pensadas para favorecer su memorización y para encapsular el saber de la disciplina correspondiente en sus elementos básicos, destilados a partir de una voluminosa producción previa que apenas está representada. Nos dice por ello mucho de los ritmos de islamización de la zona de la que proviene, poniendo de nuevo de relieve la importancia de conocer los libros que se leen y se estudian para entender la especificidad de las sociedades musulmanas. Sobre la literatura arabo-islámica producida en el África subsahariana tenemos la suerte de contar ahora con una importante

obra, la titulada *Arabic Literature of Africa*: vol. I: *The writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900*, ed. R. S. O'Fahey, Leiden, 1994; vol. II: *The writings of Central Sudanic Africa*, ed. J. O. Hunwick y R. S. O'Fahey, Leiden, 1995; vol. III: *Eastern Africa*; vol. IV: *Western Sudanic Africa*; vol. V: *Eastern Sudanic Africa from c. 1900*; vol. VI: *Western Sahara*, en curso de publicación.

Hay que señalar, por último, la copia de las *Aŷwiba* de Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Qāsim b. Muḥammad al-Qawrī (804/1401-872/1467), alfaquí de Fez originario de Coria (Sevilla), mencionada en la p. 505, n.º 931.

Maribel FIERRO

DAKHLIA, Jocelyne, *Le divan des rois: la politique et le religieux dans l'islam*, Paris: Aubier. 1998, 427 pp.

No es éste un libro fácil. Su hilo conductor, lejos de ser una guía evidente que hile sus distintos apartados y capítulos a través de una conducción lineal, se comporta sinuosamente en una espiralidad tan desconcertante unas veces como iluminadora en otras ocasiones, retrocediendo y avanzando, deteniéndose morosamente o arriesgándose a saltos en el vacío. Para un lector poco habituado a esta clase de escritura, la lectura de la obra de J. Dakhliya requiere un esfuerzo de adaptación que, no obstante, se verá recompensado por el resultado final: sin duda, se trata de una obra de gran finura intelectual, que ha de convertirse en una referencia obligada dentro del panorama de los estudios sobre las ideas y las prácticas políticas del Islam.

El libro es resultado de una larga y aguda reflexión sobre las formas políticas islámicas, tal como se refleja en expresiones escritas tanto de observadores internos como externos. En un segundo nivel, que se delata persistentemente a lo largo de toda su extensión, es también un análisis crítico de la manera en que la política en el Islam ha sido examinada por intelectuales contemporáneos (tanto árabes como no árabes) y de hasta qué punto ese examen ha estado condicionado por la necesidad de recuperar un territorio propio y autónomo de lo político —en el caso de los árabes— o por la persistencia de una tradición que sitúa la eliminación de la religión del campo político como clave de la aparición de una sociedad racionalista —en el caso de los no árabes—. Diríase, incluso, que parte de la voluntad de escritura de una obra como ésta nace de ese requerimiento de la actualidad (al que se alude en las páginas introductorias del libro), que busca en el pasado de las sociedades islámicas las respuestas a situaciones contemporáneas de difícil interpretación o justificación. En ese punto, la confluencia entre observadores occidentales y autóctonos, que afirman la indisoluble ligazón entre religión y política en el Islam y la existencia histórica de un poder califal teocrático, ha construido un lugar común de

tales proporciones que cualquier intento de desmontarlo o, al menos, de analizarlo como categoría histórica, puede parecer una tarea casi imposible.

J. Dakhlija la ha abordado a través de un rico repertorio de textos que tienen que ver, principalmente, con la historia del Magreb, y que se extienden a lo largo de un marco cronológico de gran amplitud: desde la Edad Media hasta el s. XIX. El horizonte común de estos textos es, precisamente, la «globalidad» del Islam, la presencia de signos compartidos y constantes, que proporcionan un marco referencial cuya identidad es reconocida por los actores de los hechos y por quienes los transmiten (dicho sea de paso, el lector interesado en la historia andalusí hallará con frecuencia, en los textos citados y analizados en esta obra, situaciones que le serán familiares y que le permitirán calibrar mejor la tan cantada particularidad del Islam de al-Ándalus). No se olvida, sin embargo, que la tensión entre lo global y lo específico está en la base de toda reflexión sobre la política en el Islam (p. 23); lo que ya no está tan claro es cómo se ha resuelto esta cuestión y su corolario —la especificidad/universalidad cultural del Islam— en una obra que, por un lado, pretende identificar los temas específicamente islámicos y, por otro, trata de evitarlos para hallar una tradición política desprovista de connotaciones religiosas.

Esa tradición es denominada como «sultanienne», y se rastrea en textos a-teológicos sobre la realeza y sus manifestaciones, textos que habrían producido un léxico secular de la cultura política. J. Dakhlija se desmarca de la interpretación tradicional, que ve en esas huellas del poder político autónomo una herencia exclusiva de Persia y Bizancio, para insistir en la raíz islámica (no hace falta decir que entendida aquí como cultural, no religiosa) de la autonomía del poder. Y eso, a pesar de admitir que la dicotomía religión/política —es decir, el paso del califato a la realeza (*mulk*)— se ha sentido, dentro de las sociedades islámicas, como un factor determinante de decadencia. Surge así un motivo historiográfico recurrente: la emergencia del espacio autónomo de la política en tanto que desviación del ideal islámico de poder.

El ejemplo que se acaba de citar es significativo y muestra las dificultades a que se ha enfrentado la autora de un libro cuyo mayor empeño es desentrañar el sentido de los *topoi* que aparecen, una y otra vez, en textos de procedencia muy diversa, cuando se trata de definir y describir los actos políticos en las sociedades islámicas occidentales. Enmurallados con una capa de uniforme conformidad, los textos parecen rechazar cualquier intento de disección que pueda ir más allá de su apariencia externa y sus objetivos evidentes. De hecho, J. Dakhlija ha planteado su trabajo como un estudio de los lugares comunes de la tradición historiográfica islámica sobre el poder político y no duda en transmitir su perplejidad y, a veces, su frustración, ante la opacidad de unos textos que califica repetidamente de «banales». Dice mucho de la capacidad analítica de la autora el que, a pesar de ello, su libro ofrezca un convincente repertorio de temas sobre la representación del poder y su ejercicio real, fuera o al margen de la engañosa identificación entre religión y política.

Para ello, el punto de vista adoptado supone una modificación sustancial. De forma implícita a lo largo de todo el libro, pero a veces de manera sumamente explícita, lo que se busca es comprobar las fórmulas de relación entre quien ejerce el poder político y quienes están sujetos a él. Por tanto, la frontera entre lo político y lo religioso deja de tener sentido para transformarse en una línea divisoria entre «l'allégeance légitime et le refus légitime de l'allégeance» (p. 150). De ahí, también, se deducen los diferentes modelos de majestad, la accesibilidad del soberano o su ocultación, el ejercicio ceremonial de la presencia del príncipe entre sus súbditos y toda una serie de temas secundarios que articulan unas relaciones sumamente fluidas y llenas de sentido. Este profundo vínculo entre el soberano y sus súbditos estaría en el centro de la tradición «sultanienne», basada en el concepto de la justicia como ideal del buen gobierno, cuya conexión con la legitimidad religiosa es puramente convencional. Al convertir en eje principal del análisis la relación entre el príncipe y sus súbditos, se abandona toda una tradición de estudios basada en el eje príncipe/poder, que había llevado a la identificación de un estado autogenerado, autónomo y separado del resto de la sociedad. No es el menor de los méritos de este libro el haber resituado el debate sobre la historia de la política en el mundo islámico occidental dentro de un marco que abarca el conjunto de la sociedad.

La alteración del punto de mira —y, por tanto, del objetivo total del campo de estudio— provoca otras consecuencias. J. Dakhliá es muy consciente de ello, cuando repetidamente se interroga sobre las formas de expulsión del conflicto político en los textos que examina. Disensión y discordia son imágenes rechazadas por el relato historiográfico, pero su presencia es tan evidente como la interrupción dinástica que se repite en la historia del Magreb sin que se produzca una continuidad en la legitimidad política. Sobre las ruinas de la dinastía anterior, los nuevos señores edifican una nueva historia, que reclama sus orígenes en un prestigio lejano (que puede ser genealógico, como en el caso de los descendientes del Profeta, o carismático al proceder de un santo fundador). Pero la perpetuación dinástica es tan frágil que el motivo historiográfico de la ruina —especialmente, la del palacio o la ciudad fundadora de la gloria anterior— se convierte en un *leit-motiv* inconfundible. Tanto, que ocupa la segunda parte de este libro y da lugar a algunas de sus páginas más sugerentes. En ellas se contraponen las imágenes de ciudades míticas desaparecidas —«la ciudad de cobre»—, cuya memoria se recrea en los textos, con los restos de un palacio como al-Badī': ambos son modelos de ciudad inaccesible y, por tanto, con vocación de paraíso cerrado.

La preocupación por identificar un espacio político autónomo dentro de las sociedades islámicas es un hecho relativamente reciente. Al trabajo de J. Dakhliá debe añadirse otro estudio, publicado en fechas muy próximas: el de A. Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics* (London-New York, 1997). No parece casual que dos historiadores, de orígenes árabes y que trabajan

en un entorno occidental, se hayan ocupado prácticamente al mismo tiempo de una cuestión que intenta responder a interrogantes surgidos sobre todo desde Occidente y a los que quieren responder reivindicando la existencia de una tradición «secular» del poder político en el Islam. Desde posiciones no coincidentes, ambos han conseguido mostrar que la tradicional identificación entre religión y política en el Islam clásico está lejos de corresponder a lo que los textos generados por las sociedades de ese ámbito cultural permiten apreciar. En sus conclusiones, J. Dakhli insiste en que el «lugar común» más permanente en la tradición historiográfica magrebí no es éste, sino la ausencia de patrimonialización de la política, expresada en el rechazo de cada nuevo gobernante a adoptar el modelo anterior y su memoria. Al prescindir del legado precedente, convertido en un campo de ruinas, se elimina igualmente el conflicto y la discordia. Esa imagen repetida del acuerdo renovado entre príncipe y súbditos utiliza recursos estilísticos que se adaptan a circunstancias históricas variables: el contrato entre ambos exige un intercambio de justicia y lealtad. Nada que ver, por tanto, con la tradición que sitúa el hecho religioso en el corazón de la actividad política de las sociedades islámicas.

Sólo una lectura atenta de este libro permite apreciar la riqueza de su contenido, del que es imposible dar cuenta pormenorizada en estas breves notas. He intentado tan sólo presentar un resumen de sus propuestas más renovadoras, que plantean una reconsideración profunda del ejercicio del poder en las sociedades islámicas premodernas. De ahí, también, su importancia para calibrar más adecuadamente determinadas reivindicaciones que, desde la actualidad, se hacen de una hipotética «tradición» islámica avalada por unos precedentes altamente idealizados. Sólo ha de lamentarse, en un trabajo tan digno de elogio, que la abundante anotación —no limitada al contexto cultural árabe-islámico— no se refleje en la bibliografía final, en la que no se encuentran muchas de las referencias citadas en cada capítulo.

Manuela MARÍN

GERBER, Haim, *Islamic Law and Culture 1600-1840*, Leiden/Boston/Köln: E. J. Brill, 1999, *Studies in Islamic Law and Society*, ed. R. Peters and B. Weiss, vol. 9, 156 pp.

En esta nueva obra, Haim Gerber estudia de nuevo el derecho islámico en el marco del Imperio Otomano. Sus fuentes básicas son las fetuas de dos juristas árabes, el palestino Jayr al-Dīn al-Ramlī (xvii) y Muḥammad Amīn Ibn 'Ābidīn (1784-1836) de Damasco. Añade a estas opiniones las del Seijulislam de Estambul Ebu Suud al-Imadi (m. 1574), como punto de referencia en el centro del Imperio.

Puesto que se trata de un período tardío, el interés principal de Gerber en esta obra es subrayar la originalidad, la adaptabilidad y el cambio que se puede encontrar dentro

del derecho islámico mucho después del período formativo (VIII-X). Gerber, por tanto, lucha contra la idea que J. Schacht mantenía respecto a la decadencia del derecho una vez que las escuelas jurídicas establecieron un método legal y un *corpus* de leyes. Según Gerber, la talla intelectual de los juristas que se estudian en esta obra, sus originales y a veces revolucionarias ideas respecto al derecho que estudiaban y aplicaban, hace imposible seguir manteniendo esa idea de decadencia.

Esto no es nuevo. El propio J. Schacht aceptaba la existencia de una única vía para el cambio, precisamente a través de las fetuas. Además, A. L. Udovitch, B. Johansen y W. B. Hallaq han mostrado también que el derecho siguió cambiando y adaptándose a la práctica en períodos posteriores a la época formativa. A esta lista ha de añadirse al propio Gerber, quien nos ha mostrado ya en otras ocasiones cómo el derecho islámico podía considerarse activo, vívido y flexible en la época otomana. De hecho, en este libro Gerber va más allá intentando contestar dos de las preguntas que surgen una vez que la tesis de cambio ha sido demostrada y, por tanto, superada: ¿en manos de quién está el adaptar y cambiar el derecho? y ¿cómo se produce el cambio? La primera de estas cuestiones se trata en los capítulos preliminares (pp. 23-70), mientras que la segunda se contesta extensamente en los capítulos centrales del libro.

En primer lugar, Gerber estudia las complejas relaciones entre los juristas y el poder político. En el Islam medieval, según su opinión, el derecho nunca estuvo en manos de la autoridad política; la justicia fue siempre una institución civil independiente del poder al que aceptaba, pero también criticaba. Por tanto, el derecho islámico en época medieval era un derecho de juristas (*jurists' law*), es decir, un derecho creado y elaborado por el consenso de los expertos individuales, sin ningún tipo de imposición del Estado y, por tanto, sin ningún código específico de leyes (p. 24). ¿Sigue siendo así bajo el Imperio Otomano? Gerber describe el sistema legal otomano (pp. 43-70), en el que los jueces y muftíes se convirtieron en funcionarios del Estado y se adoptó oficialmente la escuela jurídica hanafí. ¿Controlaba así el poder a los juristas y la práctica del derecho? La manera de probar que el Estado otomano no controlaba a la justicia significa probar que los derechos de los individuos no sufrían menoscabo cuando podían enfrentarse a los derechos del Estado, como en cuestiones de impuestos o manejo de propiedades *awqāf*. Esto es lo que Gerber, efectivamente, puede probar, puesto que en las fetuas que estudia no puede verse que los muftíes se desviaran de los principios de la *šarī'a* para favorecer los intereses del Estado. En mi opinión, éste es el camino que debe seguirse en el futuro para estudiar las relaciones entre el poder político y el derecho.

Los capítulos centrales responden a la segunda de las preguntas: ¿cómo se produce el cambio en el derecho islámico? Gerber estudia varios de esos instrumentos que forman la estructura del razonamiento legal de los juristas y que sirven para introducir el cambio; todos ellos son tratados aquí como mecanismos legales inherentes al derecho

islámico (*built-in legal mechanisms*). No puede faltar el *iḥtihād* (pp. 71-91), el *istiḥsān* (pp. 92-97), *ḍarūra*, *maṣlaḥa* (pp. 98-102) y *urf* (pp. 105-15).

Gerber estudia el *iḥtihād* teniendo en cuenta los recientes trabajos de N. Calder (*Islamic Law and Society* 3 (1996), pp. 137-64) y S. Jackson (*Islamic Law and the State*, Leiden: E. J. Brill, 1996: v. la reseña de esta obra en *Al-Qanṭara* XX (1999), 554-7 [D. Serrano]). Por tanto, ya no le es suficiente mencionar que existía razonamiento personal en períodos tardíos, sino que es absolutamente necesario precisar el tipo de *iḥtihād* que encontramos en cada período. El razonamiento personal que surge a través del estudio de al-Ramlī e Ibn ‘Ābidīn está directamente ligado al concepto de *ijtilāf*, puesto que únicamente parece estar permitido ejercer el razonamiento personal en aquellas cuestiones legales que permanecen abiertas a discusión por falta de acuerdo (*ijtilāf*) entre las autoridades precedentes. Es decir, tanto al-Ramlī como Ibn ‘Ābidīn ejercen y conocen un *iḥtihād* «restringido» a los casos de *ijtilāf*.

Sin embargo, el descubrimiento más importante de Gerber en este trabajo, como él mismo indica, está en el tratamiento de la costumbre (*urf*) por parte de Ibn ‘Ābidīn, extremadamente original e incluso «revolucionario». Para esta cuestión Gerber no se limita a las fetuas del autor, sino que estudia muy brevemente un tratado legal sobre la costumbre (*Naḍr al-urf fi binā’ ba’ḍ al-aḥkām ‘alā al-urf*, Damasco, 1301). Según Gerber, Ibn ‘Ābidīn introduce una «nueva» categoría de leyes: las establecidas por los epónimos de las escuelas de acuerdo con la costumbre de su tiempo. Puesto que la costumbre cambia, quizá con otra costumbre se habría optado por otra norma. Según Gerber, esto quiere decir que se acepta que no toda la ley viene de la revelación y que los epónimos de las escuelas jurídicas, en este caso Abū Ḥanīfa, elaboraron leyes a través de la costumbre y no sólo del *ḥadīth* o del Corán. Por tanto, los textos de recopilaciones de leyes tienen, junto a la interpretación de la revelación, un amplio ingrediente de costumbre, y puesto que las costumbres han cambiado, Ibn ‘Ābidīn reconoce que esas leyes también pueden cambiar. El jurista utiliza la ficción de que si Abū Ḥanīfa hubiera vivido en su época y hubiera conocido esas costumbres nuevas habría decidido lo mismo que él. Gerber advierte que el propio Ibn ‘Ābidīn no parecía consciente de la novedad de su razonamiento legal.

En mi opinión, Ibn ‘Ābidīn no es tan revolucionario como Gerber piensa. Creo que puede estar siguiendo una tradición legal heredada respecto al tratamiento de la costumbre. De hecho, estas ideas que Ibn ‘Ābidīn mantiene son muy similares a las que el jurista granadino Abū Ishāq al-Šāṭibī elaboraba ya en sus *Muwāfaqāt* al tratar, precisamente, los posibles cambios en la *šarī’a*. Al-Šāṭibī explica que algunas costumbres son necesarias para el buen cumplimiento en la práctica de los principios generales de la *šarī’a* y se consideran como normas legales, sin estar derivadas de la revelación. Las normas derivadas de la revelación no pueden cambiar, pero las basadas en las costumbres pueden ser cambiadas con el cambio de esas costumbres (véase M. K. Masud, *Shāṭibī’s Philosophy of Islamic Law*, Islamabad, 2.^a ed., 1995, p. 216). Creo que es nece-

sario un estudio detenido de la tradición legal islámica relativa a la costumbre que al-Šāṭibī e Ibn ‘Ābidīn podrían haber compartido.

El último capítulo (pp. 116-32) es una síntesis de los precedentes. En él, Gerber intenta seguir la lógica del razonamiento de los juristas en su actividad legal cotidiana: ¿Qué tienen en cuenta a la hora de sentenciar o dar una respuesta razonada?, ¿cómo realizan la búsqueda de antecedentes legales? Gerber parece encontrar en esta actividad judicial un cierto equilibrio, algo artificial en mi opinión, entre el carácter religioso de la ley islámica y el carácter puramente legal, entre lo universal y lo particular, entre la innovación y el seguimiento de la tradición heredada. Precisamente el calibrar la medida exacta en la que estos componentes del derecho actúan en cada caso es una de las tareas más difíciles a las que se enfrenta el historiador del derecho islámico en época pre-moderna.

La brevedad y claridad de este libro no son obstáculo para que el autor, de forma efectiva, haya discutido en profundidad las que creo que son las más importantes cuestiones surgidas últimamente en torno al estudio del derecho islámico, como son el cambio, el funcionamiento de las instituciones legales y las relaciones de estas instituciones con el poder político.

Amalia ZOMEÑO

KENNEDY, Hugh, *Muslim Spain and Portugal. A political history of al-Andalus*, Londres/Nueva York: Longman, 1996, 342 pp.

GUICHARD, Pierre, *Al-Andalus. 711-1492*, París: Hachette Littératures, 2000, 272 pp.

En el año 1965 se publicó *A history of Islamic Spain* (Edimburgo), del profesor británico W. M. Watt, traducida al español en el año 1970. En 1974 apareció la obra del profesor árabe A. Chejne, con el título *Muslim Spain: its history and culture* (Minneapolis). Desde entonces y hasta llegar a los dos libros aquí reseñados, han sido escasos los intentos por ofrecer panorámicas generales o intentos de síntesis de la historia de al-Andalus en lenguas occidentales. Los habidos han aparecido, en cualquier caso, dentro de historias generales de España, siendo el ejemplo más conocido la obra de R. Arié (*España musulmana (siglos VIII-XV)*, en *Historia de España*, dirigida por M. Tuñón de Lara, t. III, Barcelona, 1982). Han proliferado, en cambio, los estudios de épocas o dinastías, de determinados momentos históricos o de cuestiones específicas. Piénsese, por poner unos pocos ejemplos, en las obras de D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party Kings* (Princeton, 1985); M. J. Viguera, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes* (Madrid, 1992) y su coordinación de los vols. VIII/1 y VIII/2 de la *Historia de España R. Menéndez Pidal* (Madrid, 1994 y 1997); P. Guichard, *Les musul-*

mans de Valence et la Reconquête (Damasco, 1990-1); M. Ación Almansa, *Entre el feudalismo y el islam* (2.ª ed., Jaén, 1997); M. Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus* (Madrid, 1992); P. Scales, *The fall of the caliphate of Córdoba* (Leiden, 1994); D. Urvoy, *Pensers d'al-Andalus* (Toulouse, 1990); E. Manzano, *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas* (Madrid, 1991); M. A. Manzano, *La intervención de los benimerines* (Madrid, 1992). Por no hablar de los estudios dedicados a ciudades o regiones, en estrecha dependencia de las necesidades «culturales» de los gobiernos de las Comunidades Autónomas.

Las dos obras aquí reseñadas son muy diferentes, al proceder de la pluma (aunque, sin duda, habría que hablar más propiamente del ordenador) de dos historiadores con trayectorias y formación muy distintas y al estar dirigidas a distintos tipos de público lector.

A H. Kennedy, profesor en la Universidad escocesa de St. Andrews, debemos estudios de las regiones centrales del islam como *The early Abbasid caliphate: a political history* (Londres, 1981) y *The Prophet and the age of the caliphates* (Londres, 1986). Su estudio de al-Andalus, basado fundamentalmente (aunque no en exclusiva) en estudios previos y traducciones de fuentes árabes, tiene una estrecha relación con esos estudios suyos previos, centrado como está en la historia política. Dice Kennedy que «The most important function of a pre-modern Islamic state was the raising and paying of the military forces. This determined the composition of the elite, the system of taxation and revenue raising and ultimately the success or failure of the regime» (p. XIV). El ejército, las elites y el sistema impositivo son, de hecho, las cuestiones centrales en torno a las cuales gira su estudio. Ahí radica su interés y novedad. Las preguntas relativas a quiénes constituyen los ejércitos y cómo se les paga ya habían sido formuladas antes, pero ahora se concentra el foco de luz en ellas y, al hacerlo, se delinear con mayor precisión tendencias y características, así como peligrosas carencias. La familiaridad de H. Kennedy con la historia de otras regiones del mundo islámico, vista a través de las mismas preguntas, contribuye también a resaltar, con fundamento, las peculiaridades de al-Andalus. He leído el libro con gusto y de un tirón y, al terminarlo, creo saber más de lo que sabía antes sobre los puntos a los que H. Kennedy ha prestado atención. El hecho de que su autor no sea un especialista en historia andalusí, si por un lado favorece la impresión de frescura que da el libro, por otro lado hace que el lector que ya conoce la historia andalusí se sorprenda por ciertas omisiones o por la importancia dada a algunos temas o aspectos y el papel secundario otorgado a otros. No hay apenas tratamiento de movimientos intelectuales y el escaso espacio dedicado al malikismo (pp. 40-1) me ha parecido pobre y no actualizado. Se echa en falta el tratamiento de las cuestiones relativas, por ejemplo, a la organización del territorio y a la aportación fundamental al respecto llevada a cabo por P. Guichard, A. Bazzana y P. Cressier. Echo en falta, también, cualquier mención al sufismo «político» post-Ibn Qasī, que tan importante fue en al-Andalus. Hay afirmaciones tajantes que deberían haber sido mejor explicadas: por ejem-

plo, cuando afirma respecto a los almohades que «There was no chance that the increasingly powerful Banū Marīn, Berber chiefs for example, could be incorporated in the ruling group» (p. 258), siendo así que sí incorporaron a los Banū Mardaniš, como el mismo autor pone de relieve en la p. 230. La mención de los «quesos de los normandos» (p. 47) no tiene en cuenta la corrección de J. Aguadé al respecto (*Vid. Al-Qanṭara* VII [1986], 471-4). La atribución del cabello rubio y los ojos azules de los omeyas (p. 82) a las madres procedentes del norte de la Península, aspecto sobre el que se vuelve una y otra vez, no tiene en cuenta hasta qué punto se decía lo mismo de los omeyas orientales, que no tenían madres vasconas (¿tan rubios son los vascos?). La procedencia del nombre de Medinazahara puede ser Madīnat al-Zahrā' (p. 98) o de al-Madīna al-zahrā'. El nombre de Sanchuelo (p. 124) tiene ahora una nueva explicación ofrecida por F. Corriente. Desde la publicación de los *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn* de Ibn Ḥarīṯ al-Juṣanī, la obra de Ibn al-Faraḍī ya no es el primer diccionario bibliográfico andalusí que se conserva (p. 127). El significado del nombre Mardaniš ha sido desvelado por M. J. Viguera (*Vid. Al-Qanṭara* XVII [1996], 231-8), por lo que hay que corregir la etimología recogida en la página 194. En la página 202 se afirma: «negotiations broke down because Ibn Qasī's envoy refused to accept 'Abd al-Mu'min as the Mahdī», que hay que corregir por «Ibn Tūmart as the Mahdī». Si hay otra edición del libro, se deberían corregir algunos errores o erratas, como *jumā'a* por *jamā'a* (p. 137, 201).

Frente a Kennédy, P. Guichard es especialista en historia andalusí, conoce a la perfección lo que se ha escrito y se escribe sobre al-Andalus y por tanto no hay correcciones que se le puedan hacer. Si el estudio de Kennedy parece dirigido sobre todo a un lector universitario, la obra de Guichard parece estar pensada para una audiencia más amplia. Se tratan aspectos fuera del ámbito de la historia política, como el arte, la literatura, los movimientos religiosos, incluyéndose una interesante reflexión sobre el debate historiográfico acerca de al-Andalus. Es un libro ameno, que incita a saber más sobre los puntos tratados, el tipo de obra que responde a lo que se suele llamar «alta divulgación». Por no andar sobrados de ella, es de desear que alguna casa editorial española se anime a traducirlo.

Para terminar, dos reflexiones surgidas al hilo de la lectura.

La primera es que el nacimiento de estos dos libros parece haber estado motivado por la iniciativa de las casas editoriales que los publican, sin duda por haber detectado la existencia de un posible público lector. No conozco mucho del mundo editorial español, pero me pregunto cuántas iniciativas de ese estilo se han producido en él.

La segunda es que de la lectura de los estudios de Guichard y Kennédy se deduce que es urgente acometer un estudio monográfico sobre el ejército a lo largo de la historia de al-Andalus.

Maribel FIERRO

MEOUAK, Mohamed, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, Helsinki: Annales Academiae Scientiarum Fennicae, tom. 297, 1999, 284 pp.

L'ouvrage de Mohamed Meouak sur les structures et les hommes de l'administration umayyade en al-Andalus représente la nouvelle élaboration de quelques chapitres de la thèse de doctorat soutenue par l'auteur à Lyon en 1989, sous la direction du feu Nikita Elisseef et de Pierre Guichard. Meouak n'avait pas attendu qu'elle soit publiée pour divulguer les résultats essentiels de sa recherche, qui ont paru entre 1990 et 1995, sous forme d'articles nombreux dans plusieurs revues arabisantes. Le livre dont nous rendons ici compte représente pourtant un effort plus ambitieux et systématique de combler une lacune historiographique, par la définition des éléments constitutifs du pouvoir de la domination marwanide, la branche occidentalisée de la dynastie umayyade de Syrie, régnant sur al-Andalus depuis le II^e siècle de l'Hégire jusqu'à la fin du IV^e siècle, ainsi que par la description de son appareil administratif et de son élite gouvernementale.

Le but descriptif est réalisé, en ce qui concerne l'identification de celle-ci, à l'aide de la méthode prosopographique, dont Meouak plaide à juste titre l'utilisation dans les études islamiques, bien sûr de manière critique et en parallèle avec les autres méthodes de la recherche historique. Cela semble d'ailleurs être facilité, en ce qui concerne Al-Andalus, par l'abondance relative des sources de type *ṭabaqāt*, qui ont rendu par exemple possible des formes de recensement sophistiquées des milieux savants andalous (la référence obligée à cet égard est la série des *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*). Le cas des élites gouvernementales est pourtant particulier, comme le souligne l'auteur, car l'information à son sujet provient pour l'essentiel des sources de type *ta'riḫ* et *ḫabar*, où elle se trouve dispersée et présentée de manière souvent marginale et fragmentaire. C'est pourquoi l'historien doit d'abord opérer une reconstruction attentive du cadre biographique, croisant les renseignements provenant de la totalité des sources disponibles, y compris les notices extravagantes livrées par les ouvrages d'*adab* et par les anthologies littéraires. Le tableau qui en résulte, s'il est moins cohérent et nuancé que celui des milieux savants, est néanmoins riche et novateur, et il représente une véritable «sociographie» des élites étatiques andalouses.

Le dossier prosopographique forme la partie principale de l'ouvrage de Meouak: dans quelques 150 pages, sont présentées les données qu'il a pu rassembler sur les personnages que les sources réfèrent, à des titres divers, à l'administration umayyade d'al-Andalus. Cet ensemble biographique, ordonné par fiches identifiant le personnage, sa chaîne onomastique, son *cursus* et, bien sûr, les faits historiques s'y référant, est divisé à son intérieur par «lignages» et non par charges, ce qui met en évidence le caractère patrimonial primordial de l'élite administrative umayyade, où l'affiliation tribale —et corporative, dans le cas des eunuques et des fonctionnaires militaires d'origine europée-

enne— était le critère dominant dans l'assignation des charges administratives. Les fonctionnaires sont ainsi regroupés en cinq catégories: les clients ainsi dit orientaux, c'est à dire, les descendants des groupes familiaux entrés en rapport de clientèle (*walā'*) avec la famille umayyade de Syrie, d'origine aussi bien arabe que chrétienne ou autre; les clients berbères, affiliés depuis la conquête et dont l'influence grandissante jusqu'à la régence amiride représente un élément distinctif de l'état umayyade d'al-Andalus; les «affranchis», définition assez neutre dans laquelle on reconnaît les anciens esclaves «personnels» des émirs andalous, distingués des clients dont le lien avec la dynastie était familial, mais qui arrivent quand même à établir des lignées de courte durée. Ensuite, dans un mouvement hiérarchique descendant, les clients «marginiaux», les *ṣaqāliba*, eunuques, *fityān*, qui gagnent un grand ascendant dans l'administration de l'état califal, surtout dans les secteurs palatin et militaire, mais dont la charge et les honneurs relatifs gardent en général un caractère strictement personnel; finalement, les clients *muwalladūn*, dont le rapport avec le souverain est, pour ainsi dire, extra-*khidma*, et que l'on voit surtout en action en tant gouverneurs des châteaux et des lieux fortifiés.

Par rapport à cette tentative hardie et tout à fait originale de décrire les élites gouvernementales de façon exhaustive et aussi documentée que possible, le cadre de référence et les conclusions auxquels l'auteur se tient ne dépassent pas, pour l'essentiel, la notion jadis soutenue par Lévi-Provençal du centralisme administratif de l'état umayyade et de son «trait oriental». Le deuxième de ces traits, qui s'avère généralement confirmé par le développement des études sur l'Andalus umayyade, ressort davantage clair de l'ouvrage de Meouak, où la continuité aussi bien tribale que symbolique avec l'état umayyade de Damas se trouve bien documentée, et l'auteur en fait notamment l'objet de ses considérations finales. Par contre, on n'arrive pas encore à distinguer un modèle de gestion centralisée suffisamment organisé et stable dans l'ensemble des données assez vagues relatives à la démarche de l'administration umayyade. Dans celle-ci, les liens personnels, avec les privilèges qui en découlent, apparaissent souvent en contradiction avec le principe d'efficacité bureaucratique, d'autant plus que la terminologie qui s'y réfère est elle-même confuse et contradictoire, comme le montre par exemple la tentative de Meouak de distinguer entre une *khidma* en tant que terme indiquant, en général, le service personnel du souverain, et la *khidma* en tant que département d'un appareil administratif bien organisé. De fait, le relèvement minutieux et étendu des occurrences des différents termes du lexique administratif dans l'ensemble des sources utilisées, en lui-même l'un des points d'intérêt et de force de l'ouvrage de Meouak, aurait peut-être bénéficié d'une analyse plus précise de leur usage à des époques et dans des contextes politiques différents: autrement dit, est-ce que le terme de *wazīr* avait une même signification pour les annalistes de l'époque émirale cités dans le *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān, et pour Ibn Bassām, exprimant sans doute l'évolution de cette charge durant la période des taifas? Et Ibn 'Idhārī, l'auteur du *Bayān al-Mughrib*, avait-il la même notion d'un *ḥāḡīb* qu'Ibn Ḥayyān, témoin de la régence amiride?

Une pareille analyse aurait pourtant dépassé les limites précises de cet essai, et son absence n'enlève rien à son importance ni au fait qu'il sera dorénavant la référence indispensable de toute étude au sujet du pouvoir et de l'administration en al-Andalus.

Bruna SORAVIA

NIRENBERG, David, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 1996, 301 pp.

Nos encontramos ante un libro que, desde su publicación, ha revolucionado la historiografía medieval norteamericana de varias formas. En primer lugar, aborda un tema que afecta profundamente a la sociedad estadounidense actual: las minorías. A pesar de que el estudio se centre en la primera mitad del siglo XIV, no cabe duda de que el tratamiento cuasi-antropológico de los datos históricos que el autor introduce impacta considerablemente en los lectores de su país. Tampoco es casualidad que la referencia a unas minorías situadas en un ámbito hispánico interese especialmente en este contexto. Pero el gran mérito del trabajo para la comunidad científica más especializada quizá sea que reivindica la inclusión de España (más concretamente de la Corona de Aragón) en el mundo medieval europeo (tradicionalmente francés), al plantear un estudio comparativo de movimientos sociales que, según el autor, comienzan al otro lado de los Pirineos para pasar la frontera y manifestarse con matices diferentes en la península Ibérica. En esto sigue de cerca a Kriegel, con su planteamiento de un judaísmo «mediterráneo», pero Nirenberg lo reduce en tiempo y espacio a la vez que lo amplía para englobar a otros grupos minoritarios. Conseguir que los reinos hispánicos formen parte de los intereses de unos intelectuales formados en la historiografía de tradición británica, francesa y, como mucho, alemana, no es baladí. Como tampoco lo es el tratar conjuntamente a minorías tan dispares como judíos, musulmanes, leprosos y mujeres unidos bajo el denominador común de la violencia, activa o latente, dirigida contra ellos. Al referirse a los judíos, Nirenberg se desbanca, además, de las interpretaciones de las escuelas tradicionales de la historiografía hebrea e intenta revisar sus planteamientos.

El libro se divide en dos partes bien diferenciadas cuyo contenido, según reconoce el mismo autor, es heterogéneo. El primer capítulo presenta una introducción al lugar que ocupan las minorías y la violencia en la Europa del siglo XIV y, en particular, en la Corona de Aragón. La primera parte propiamente dicha abarca desde el segundo al cuarto capítulo, presentando un tratamiento teleológico de la violencia, explicado a través de dos oleadas de la cruzada de los Pastores, una dirigida contra los judíos en 1320 y otra que afectó sobre todo a los leprosos, en 1321. Se analiza así un momento concreto de violencia, por oposición a la violencia continuada, que hará su aparición en la segunda parte de la obra.

El segundo capítulo, «Francia, origen de los problemas», explica el marco histórico francés para después compararlo con lo ocurrido en Aragón. Sitúa también los ataques a judíos y leprosos en el contexto de los conflictos políticos y económicos del momento. El autor precisa que las fuentes en las que se basa son bastante distintas para ambos reinos: mientras que en el caso francés existe menos material, en su mayoría publicado, y de tipo narrativo (crónicas sobre todo), en Aragón sobrevive abundante documentación real y fiscal, en su mayoría inédita, para los mismos acontecimientos. En cambio, en el primer caso se cuenta con una gran bibliografía secundaria que no existe para Aragón.

El tercer capítulo, «Cruzada y matanza en Aragón», contrasta varios relatos sobre la matanza de judíos en Monclus en 1320. A la vez, trata el discurso de la violencia, generado por la burocracia real, y estudia de qué manera afecta a la reproducción de la violencia. El cuarto capítulo, «Leprosos, judíos, musulmanes y veneno en la Corona de Aragón», analiza las acusaciones de envenenamiento de pozos en los dos países, dirigidas contra estos tres grupos minoritarios. Partiendo de unos conceptos religiosos, sociales y médicos similares, y a pesar de utilizar unos estereotipos comunes en las acusaciones, las implicaciones a ambos lados de los Pirineos estuvieron condicionadas por el contexto sociopolítico de cada reino. Mientras que en Francia las acusaciones salpicaban a la monarquía taumatúrgica sugiriendo su contaminación e inadecuación para situarse a la cabeza del cuerpo social, en Aragón la propia corona manipuló las acusaciones para salvaguardar a los grupos más rentables (es decir, judíos y musulmanes) y atacar a grupos potencialmente más peligrosos y menos asimilados, como leprosos o extranjeros.

La segunda parte del libro abandona los momentos cruciales de violencia activa para centrarse en la violencia diaria, cotidiana, latente, y regulada por una serie de normas y modelos de comportamiento reconocidos por los diversos grupos sociales, aceptados y muchas veces mantenidos por las mismas minorías para evitar precisamente el surgimiento de la «otra» violencia, mucho más peligrosa. Uno de los puntos principales, según Nirenberg, en el que se expresaba esta violencia sistemática, era la regulación de las relaciones sexuales entre miembros de las comunidades mayoritaria y minoritarias. A ello dedica el capítulo 5, «Sexo y violencia entre mayoría y minoría», que le da pie a una meditación sobre los problemas actuales de raza (entendida como un factor más de una etnicidad definida por consideraciones sociales tanto como físicas), religión, identidad de grupo, aculturación y pureza social a nivel colectivo. Aunque sugerente, esta transposición del tratamiento de las relaciones sexuales intergrupales a la época contemporánea tiene peligros evidentes. A pesar de que Nirenberg descarta la preocupación por otros tipos de interacción (p. 148), como la que se produce en las comidas y actos comunales, las fuentes han dejado abundantes testimonios de ella (especialmente en legislación y tratados religiosos). Por tanto habría que analizar esta cuestión dentro de un conjunto de limitaciones que

atañen a cualquier tipo de contacto físico y cultural con los miembros de minorías religiosamente definidas. Aun así, el capítulo presenta interesantes argumentos sobre cómo se utilizan las ideas de pureza ritual para reforzar las barreras entre las distintas comunidades y hasta qué punto se considera básico el control de la mujer dentro de cada grupo, incluso de aquellas que por su situación suelen franquear las barreras continuamente: las prostitutas.

En el capítulo 6, «Las minorías se enfrentan entre sí: violencia entre musulmanes y judíos», el autor se pregunta cómo influyen las contingencias históricas en el surgimiento de discursos religiosos intolerantes, y de qué manera las comunidades minoritarias tienen que construir un discurso propio adaptado a las necesidades de su convivencia en sociedad con los cristianos. Las relaciones entre ambas comunidades aparecen con mucha menos frecuencia en la documentación, pero Nirenberg ha sacado conclusiones del estudio de aquellos ámbitos de la vida diaria en los que coincidían y podían enfrentarse: el mercado, los tributos, el préstamo de dinero; la competencia por el prestigio civil, sobre todo en procesiones y celebraciones locales; la judicatura en aquellos casos en que se enfrentaban miembros de las dos comunidades; una vez más la sexualidad y, finalmente, la conversión entre las dos religiones minoritarias, motivo de enorme preocupación entre las autoridades eclesiásticas cristianas tanto aragonesas como castellanas. Las controversias que despierta este último aspecto suponen también una interesante aportación al vasto campo de la polémica antijudía y antimusulmana de los siglos XIV y XV. Son estos dos capítulos los que ofrecen mayor número de datos respecto a los mudéjares aragoneses, en un interesante ejercicio de interpretación de fuentes inéditas de archivo y colecciones documentales publicadas. Se debe disentir tan sólo de la apreciación de que los mudéjares no contaban con un estrato social muy rico diferenciado, que sí existe en la comunidad judía, pues como han demostrado trabajos recientes de, entre otros, Molénat, Galán, Tapia o Febrer Romaguera, esta elite era un hecho.

El último capítulo, «Las dos caras de la violencia sagrada», es sin duda uno de los más interesantes de la obra, pero también de los más controvertidos, por alejarse del victimismo con el que suele tratarse el tema. En él se nos da una visión distinta de los tumultos periódicos contra los judíos con ocasión de la Semana Santa. Es abundante la bibliografía sobre segregación que menciona las medidas restrictivas de la presencia de los judíos en la calle durante esta celebración cristiana, y el tema aparece reiteradamente en fuentes legales y religiosas de la época, pero hasta ahora no se había realizado un análisis tan contextualizado y pragmático. Lo que en un principio podría parecer un estallido episódico de violencia se manifiesta en realidad como un matiz negociado de la tolerancia. Tolerancia no sólo de la presencia de un grupo tradicionalmente considerado como «asesino» de Cristo dentro de la propia sociedad cristiana, sino tolerancia por parte de los judíos de una violencia menor, contra la que son protegidos por los mismos cristianos, para evitar la violencia desbordada. Las estrategias de negociación entre los grupos sociales mayoritario y

minoritarios que implica este tipo de violencia constituyen en realidad el tema de todo el libro, pero aparecen especialmente claras en este capítulo. Un epílogo sobre la Peste Negra sirve para analizar los llamados pogromos de 1348, momento en que se unen los dos tipos de violencia para protagonizar un episodio de extraordinaria brutalidad.

Para terminar, deben señalarse como importantes las dos objeciones realizadas por J. Castaño en su interesante reseña de esta misma obra (*Sefarad*, 1997, p. 437), que no empañan su crítica positiva del libro. El aparato crítico es adecuado, incluyendo una amplia bibliografía en diversas lenguas y un buen índice general. Es de lamentar sólo que no se haya incluido un mapa que refleje el itinerario de las oleadas de violencia, que complementaría perfectamente la primera parte del libro. Éste ha recibido recientemente el premio John Nicholas Brown de la Medieval Academy of America, y se anuncia la próxima aparición de la primera edición revisada en lengua castellana, que sin duda despertará el interés y —quizá— la polémica en nuestro país.

Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA

RATCLIFFE, Robert R., *The «broken» Plural problem in Arabic and Comparative Semitic*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1998, *Current Issues in Linguistic Theory*, volume 168, 261 pp.

Dos fenómenos son especialmente característicos del árabe, y que comparte con otras lenguas semíticas: el fenómeno del plural fracto y el de las formas verbales derivadas. El libro de Ratcliffe se ocupa, pues, de una de estas dos cuestiones centrales, siguiendo una tradición de estudiosos (Brockelmann, Barth, Kurylowicz, Murtonen, Corriente), cuyas teorías considera en pp. 120-149.

El proyecto de Ratcliffe es analizar el fenómeno del plural fracto en el marco del semítico común y llegar a reconstruir este plural en su primer estadio. La novedad está en el método. Su método es similar al utilizado en fonología, pero se basa en el «análisis prosódico», cuyos primeros pasos fueron dados por J. R. Firth en 1948, para el semítico. Este análisis prosódico se denomina también «autosegmental». En lenguas donde el tono o la armonía vocálica son significantes, no basta un análisis lineal de los segmentos fonémicos, sino que es necesario desdoblar la cadena fonológica en dos o más niveles «superpuestos».

En cuanto al árabe, Ratcliffe menciona a John McCarthy como el primero (1979) en desdoblar los paradigmas tradicionales en una pauta o plantilla prosódica (*template*) y en una melodía vocálica. Es decir, cada palabra árabe puede descomponerse en la conocida raíz consonántica y dos morfemas: prosódico y melódico. Tomando la raíz *k-t-b*, el cambio en la melodía vocálica de *kataba* por *kutiba* supone el paso de voz activa a pasiva, el cambio métrico de *kataba* por *ka:taba* supone el paso de «escribir» a «escribir a alguien».

McCarthy y Price¹ analizaron en 1980 las plantillas o pautas elementales de la palabra árabe con ayuda de la prosodia (pies, sílabas, moras) y llegaron a la conclusión de que tanto la construcción del plural como la derivación del verbo se pueden ajustar a una «morfología prosódica».

Por lo demás, el recurso a los afijos en morfología es explicable bajo el aspecto de lo que denominan «prosodic circumscription»: un segmento CVC... o C1V:C2... (sílabas largas) está delimitado prosódicamente y es «circumscrito» en C1VC2V... <kal>b, «perro» es «circumscrito» <kila:>b, «perros».

Ratcliffe tiene en cuenta éstos y otros principios para ordenar el caos aparente de los plurales fractos, partiendo de las tablas de frecuencias existentes. Estos estudios de frecuencias habían puesto ya de manifiesto que no hay tal caos y demostrado ciertas regularidades en la oposición singular/plural, y distintos grados de productividad. Unas normas seguras y universales no se habían descubierto por métodos a menudo lexicológicos, y no esperemos que el método prosódico de Ratcliffe pueda ofrecernos la clave de las correspondencias entre nombres en singular y su plural fracto, sino que describa la oposición bajo el aspecto prosódico, «non concatenative».

*Ratcliffe aplica su método también en el ámbito diacrónico, y para ello estudia primero el fenómeno del plural en acadio, hebreo, arameo, Ge'ez, sudarábigo antiguo (OSA), Tigré, Harsusi y Jibba:li. En acadio (Este) el plural externo es universal; en hebreo y arameo (Noroeste) el plural del tipo *melekh* > *malkhim* Ratcliffe lo interpreta como interno y externo a la vez. Los plurales internos predominan en el resto de lenguas, agrupadas en el ámbito suroccidental. El plural interno es una innovación del semítico suroccidental.

Ratcliffe se atreve a distinguir dos estratos en estas lenguas, más concretamente en árabe, Ge'ez, Tigré y sudarábigo antiguo, basándose en los sistemas de plural. Un estrato antiguo estaría representado por las formas 'aCCuC, *ashhur*, CaCaCat, *saḥarat*, 'aCCiCat, *alsinat*, y 'aCCiCa:', 'aqriba:', y uno «moderno», por las formas 'aCCa:C, *akhba:r*, CaCa:GiC, 'aqa:rib, CaCa:GiC y CaCa:GiC, y este segundo sería más productivo (pp. 211-212).

La tesis principal de Ratcliffe va más allá de este grupo, se extiende al grupo protosemítico (pp. 217-219), incluso protoafroasiático. Sostiene que no tan sólo el verbo, sino también el nombre, están sujetos a flexión interna de naturaleza prosódica: de un pie de dos largas deriva un pie de breve y dos largas:

verbo	yaCCVC >> yuCaCCiC	<i>yaktub</i> >> <i>yukattib</i>
nombre	CVCCun >> CvCa:Cun	<i>kalbun</i> >> <i>kila:bun</i>

¹ «Prosodic Morphology and Templatic Morphology», en *Perspectives on Arabic Linguistics II*, Mushira Eid y John McCarthy (eds.), Amsterdam/Philadelphia, 1990, pp. 1-54.

Esta tesis se proyecta en un cuadro sinóptico (p. 221) del sistema de plural para el protosemítico, y se especifica en otros cuadros para el protosemítico del NW, del E, y del SW. La tesis de Ratcliffe es plausible, pero necesita a mi entender de una base demostrativa más amplia. De lo que no me cabe ninguna duda es de la funcionalidad de la prosodia en la morfología árabe, y en este sentido la metodología de Ratcliffe y otros es adecuada. Si la poesía árabe más antigua era métrica, no lo era por ser un fenómeno específico de determinado uso del lenguaje, el poético, sino porque antes de tener un valor estético, tenía un valor morfosemántico en todos los usos del lenguaje.

Josep PUIG MONTADA

SAUGET, Joseph-Marie (1926-1988), *Littératures et manuscrits des chrétientés syriaques et arabes*. Recueil d'articles publié par Louis Duval-Arnould et Frédéric Rilliet. Préface de Leonard E. Boyle, Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana (Studi e testi, 389), 1998, 314 pp.

Los 16 artículos de Sauguet que componen el libro están relacionados con la producción literaria cristiana oriental, 9 de ellos en el ámbito de los estudios siríacos y los 7 restantes en el de los estudios árabes cristianos, en sus modalidades de liturgia, homilética, teología y hagiografía. El criterio de selección de los compiladores ha sido no el de reunir los más importantes, sino los menos accesibles, donde la doble paginación permite mantener la original de las publicaciones de las que procede. El libro del que a continuación damos sumaria descripción consta de dos secciones, la primera dedicada a material siríaco (pp. 17-144) y la segunda al árabe (pp. 147-282).

La primera sección abre con una conferencia transformada en artículo, «L'apport des traductions syriaques pour la patristique grecque» (pp. 17-26), con el que su autor repasa a grandes rasgos el interés que poseen las diferentes versiones siríacas del Antiguo y Nuevo Testamento para establecer el texto crítico de los diferentes libros de la Biblia, así como la importancia que poseen para la propia historia de su exégesis, incidiendo además en su contribución a la historia del dogma, la disciplina eclesiástica y el culto cristiano en la diversificación de las familias litúrgicas en siríaco, advirtiendo la necesidad de estudiar estos materiales y vaciar las bibliotecas orientales que pueden suministrar más y nuevos materiales de interés al respecto.

«Décisions canoniques du Patriarche Išo' barnūn encore inédites» (pp. 27-33) incluye la edición, traducción y estudio de cuatro decisiones canónicas inéditas (ausentes en el *Synodicon Oriental* editado por J. B. Chabot) del Patriarca (823-827) nestoriano Mār Išo' bar Nūn sobre el matrimonio, incluidas en el fol. 390r del ms. Borg. Syr. 82, que el autor ha confrontado con el Vat. Syr. 599 (fols. 136r-137r).

En «S. Zénon évêque de Chypre» (pp. 35-41), y a partir de una noticia incluida en el Sinaxario representado por el manuscrito conocido como *Par. grec 1588*, Sauget recopila una serie de datos sobre san Zenón de Kurión (Chipre), destacando el interés de esta figura dentro de la hagiografía chipriota, para así aportar nuevos datos acerca de la historia del culto de este santo, además de establecer una relación con otros documentos literarios y arqueológicos relativos a este personaje.

«Le “Codex liturgicus” de J.-L. Assémani et ses sources manuscrites pour les “Ordines” de l’initiation chrétienne selon la tradition syro-occidentale» (pp. 43-56) realiza un despojo sistemático de todos los manuscritos siríacos, relativos a los rituales bautismales y pertenecientes a diversos fondos de la Bib. Ap. Vaticana, para identificar las fuentes de las que se sirviera J.-L. Assémani. La clasificación-descripción de Sauget sirve como paso previo para una posterior labor para desarrollar más detallada sobre los rituales bautismales siro-occidentales.

«Une découverte inespérée: l’Homélie 2 de Sévère d’Antioche, sur l’Annonciation de la Théotokos» (pp. 57-62) sirve al autor para dar noticia de dos homilias litúrgicas procedentes del monasterio de Dayr Za‘farān (actualmente en la Bib. del Patr. sirio-ortodoxo de Damasco), que contribuyen a enriquecer la información que sobre la homilía acerca de la «Anunciación de la *Theotokos*» de Severo de Antioquía teníamos gracias a otros materiales ya editados, pero que no se han conservado en su integridad. Sauget realiza un pormenorizado estudio de crítica textual confrontando los materiales manuscritos, pero aprovechando además material procedente de *catenae* patrísticas en parte estudiadas por Devreesse.

«Une importante collection maronite d’anaphores eucharistiques (le manuscrit Vaticane syriaque 414)» (pp. 65-88) da cuenta de una anáfora de Marcos Evangelista (fols. 25a-29a) omitida en la conocida obra de A. Raes (*Anaphorae syriacae...*, I/1, XXXV-XXXVI), realizando una minuciosa descripción codicológica del *Cod. Vat. Syr. 414*, con un *corpus* de 26 anáforas maronitas con el que contribuye a la historia de la litúrgica maronita durante estos cuatro últimos siglos.

«La version syriaque de l’homélie sur l’Ascension de Notre-Seigneur d’Eusèbe d’Alexandrie» (pp. 89-107) incluye edición y traducción latina literal del texto del ms. *Vat. Syr. 369* (fols. 128^a-129^a) de la homilía acéfala que da el título.

«Le caractère composite de l’homélie syriaque sur la Théotokos attribuée à Épiphane de Chypre» (pp. 109-118) está dedicado a un *mīmrā* (homilía) contenida en el homiliario siríaco según el año litúrgico sirio-occidental que actualmente está en la Bib. del Patr. siro-ortodoxo de Damasco: *Damas 12/20*, pieza mutilada que se encuentra, asimismo, en la Bib. Real de Berlín: *Sachau 220* y en la Brit. Library: *Add. 12162*, y que reproducen una recensión textual idéntica. Se trata de la traducción siríaca de un panegírico sobre la *Theotokos* contenida entre las *Spuria* de Epifanio de Salamina procedente de dos textos marianos griegos que han sido yuxtapuestos de hábil manera, como demuestra Sauget.

«Pour une interprétation de la structure de l’homélie syriaque: ms. British Library Add. 12165» (pp. 119-146) es una relectura del contenido de un homiliario jacobita que

le sirve al autor para proponer una interpretación de la estructura del mismo, precisando el hito que marca éste dentro de la historia y la evolución de los homilarios siro-occidentales, donde se cambia la fisonomía del tipo tradicional de los autores bizantinos. El estudio se enriquece con la relación de las piezas todavía desconocidas que se le atribuyen a san Juan Crisóstomo.

La segunda sección comienza con un trabajo inédito (pp. 147-174), fruto de dos conferencias dictadas en 1977 en la Universidad de Ginebra, que lleva por título «La littérature arabe chrétienne ancienne: son intérêt pour les études sur l'Orient ancien». Se trata de una visión contextualizadora y culturalista (en el aspecto textual) y de marcado carácter descriptivo y definitorio tanto de conceptos como de ideas, aunque sin entrar de lleno en aquellos aspectos todavía candentes de esta producción literaria.

«À propos des "Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites (XI^e-XVII^e siècles)"» (pp. 175-184), y como indica su título, supone un repaso a las investigaciones realizadas a lo largo de este siglo sobre el origen y las características redaccionales de los sinaxarios melquitas hasta el siglo XVII, resaltando a partir de varios especímenes manuscritos las conmemoraciones no bizantinas (localizables en Siria, Palestina y en el monte Sinaí) que se incluyen en este *corpus*, así como la preservación del «arquetipo» tradicional, las influencias procedentes de tradiciones foráneas no melquitas o la labor de «adaptación» de la fuente original a la tradición de las comunidades melquitas vivas.

«Saint Grégoire le Grand et les reliques de saint Pierre dans la tradition arabe chrétienne» (pp. 185-193) incluye la traducción latina literal (dada la imposibilidad de reproducir el texto original en la modalidad de edición) de un ms. árabe inédito, el *Sir. Ar. 542*, un *Paterikon* mixto en pergamino de los siglos IX-X, que representa con toda seguridad una recensión de un texto griego. Gracias a este texto, y al descubierto por Garitte, pudo determinar con gran probabilidad que el arquetipo textual de la recensión árabe y de la georgiana es un texto de Juan Moschos.

«Trois recueils de Discours de Grégoire de Nazianze en traduction arabe. Simples réflexions sur leur structure» (pp. 195-223) contiene una serie de reflexiones de carácter textual sobre especímenes manuscritos árabes, publicados unos y otros inéditos, con la intención de elaborar una genealogía codicológica (*stemma codicum*) de los «Discursos» de Gregorio Nazianceno transmitidos en árabe.

«Un bref homélaire melkite pour la Semaine sainte: le ms. Vatican arabe 560» (pp. 225-232) contiene un análisis codicológico, estructural e identificativo en referencia al modelo original griego de diez piezas contenidas en un homiliario melquita ordenado de acuerdo con los días de la Semana Santa.

«Un homélaire copte en arabe pour le Carême et la Semaine sainte: le Vatican arabe 75» (pp. 233-272) contiene un estudio codicológico y un análisis del contenido de las 19 homilías que integran el ms. *Vat. Ar. 75* de procedencia copta, así como la identificación de las piezas desconocidas o mal atribuidas, precisando en cada caso si se trata

de composiciones originales árabes o traducciones de un texto griego, ya sea directamente o a través de un texto siríaco.

«Deux opuscules attribués à Nil d'Ancyre en traduction arabe (Prolégomènes à l'édition des textes)» (pp. 273-282) representa su trabajo póstumo, cuyas pruebas de corrección fueron realizadas por M. van Esbroeck, y en el que ofrece el estudio preliminar a la edición —que desgraciadamente no pudo llevar a efecto— de dos opúsculos (la «Monición espiritual a Thaumasio» y el «Discurso moral y variado») atribuidos a Nilo de Ancira y contenidos en el *Vaticano Árabe 71*, redactado en Mār Sābā por el bagdadí Antonio David b. Salomón a finales del siglo IX (889) y destinado al higúmeno de la *laura* de Mār Katirīna en el monte Sinaí. El libro concluye con una serie de cuatro índices elaborados por L. Duval-Arnould: un índice de mss. (pp. 285-288), uno homilético (pp. 289-294), un tercero litúrgico estructurado temáticamente (pp. 295-301) y otro topoantroponímico (pp. 303-311).

Se trata, así, no tanto de una «edición» que atiende a contenidos temáticos cuanto al deseo de rendir tributo a la excelente labor realizada por este gran conocedor de la producción textual de la cristiandad oriental, sobre todo en sus vertientes siríaca y árabe. Se echa de menos la edición de los textos árabes inéditos que se estudian en la mayoría de estos trabajos (no así con los siríacos, que han sido reproducidos en cada caso), dada la imposibilidad de reproducirlos en los medios editoriales en los que aparecieron. Pese a esta «laguna editorial», el rigor y la admirable precisión en materia codicológica y de crítica textual desplegada en todos y cada uno de los trabajos reeditados hace que los mismos cobren una reivindicativa actualidad, fruto de un honesto y valiosísimo trabajo desarrollado por el autor.

Juan Pedro MONFERRER SALA

URVOY, Dominique, *Les penseurs libres dans l'Islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, París: Albin Michel, 1996, 263 pp.
STROUMSA, Sarah, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and their impact on Islamic thought*, Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999, 263 pp.

Hemos de considerarnos afortunados por la aparición en fechas tan próximas de dos obras que nos adentran en el mundo de los «pensadores libres» y de los «librepensadores» en el mundo islámico (tal vez algún lector se sentirá sorprendido al ver juntos dos términos que, a menudo, son vistos como antitéticos: librepensamiento e islam). Aunque claramente relacionados, los estudios de D. Urvoy y S. Stroumsa responden a intereses diferentes y cubren áreas no siempre coincidentes.

D. Urvoy presta atención a autores musulmanes (Ibn al-Muqaffa', Abū 'Īsā al-Warrāq, Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, Abū l-'Alā' al-Ma'arrī), pero también a no musulmanes que vivieron, bien en tierras islámicas, bien fuera de ellas, pero muy influi-

dos por la cultura religiosa islámica: Ḥunayn b. Ishāq, Ḥīwī al-Baljī, Raimundo Lulio e Ibn Kammūna, así como a los menos conocidos Ismā'īl b. Yūnus al-A'war e Ismā'īl b. al-Qarrād, judíos andalusíes contemporáneos de Ibn Ḥazm. Estos «pensadores libres» de Urvoy no coinciden con los «librepensadores» de Stroumsa, quienes, como veremos, quedan restringidos a aquellos que rechazan las religiones reveladas, mientras que algunos de los autores estudiados por Urvoy no llegaron a ese rechazo. Lo que tienen en común es el pensamiento crítico, es decir, «interrogarse» acerca de la religión y, al hacerlo, utilizar la razón dándole un margen de actuación más amplio o distinto del aceptado por otros pensadores. Estructurada en seis capítulos, la parte central de la obra de Urvoy es un recorrido por una época especialmente rica, compleja y fructífera de la civilización islámica, correspondiente aproximadamente al califato 'abbāsī, en la que pensadores independientes formularon una serie de preguntas sobre la religión (por qué se cree en una determinada revelación, por qué hay que aceptar prescripciones rituales irracionales, por qué hay que aceptar la autoridad de los ulemas...), preguntas que, generalmente, se asocian con la experiencia intelectual del mundo occidental. Los pensadores estudiados no son representativos desde un punto de vista sociológico, pero, como bien dice Urvoy, sí revelan las potencialidades propias de una cultura. Precisamente porque al hablarnos de estas últimas nos obliga a salir de la visión dominante y esencialista de lo «islámico», la lectura del libro de Urvoy es recomendable y necesaria. De especial interés son sus reflexiones relativas al impacto causado en el pensamiento crítico musulmán por las doctrinas dualistas (recuérdese la existencia de un reciente y valioso estudio, el de Melhem Chokr, *Zandaqa et zindīqs en Islam au second siècle de l'Hégire*, Damasco, 1993) y la analogía que establece con el impacto causado en el Siglo de las Luces por el artículo «Maniqueos» del *Dictionnaire historique et critique* de Bayle.

Parte del material recogido en el libro de Stroumsa había aparecido anteriormente publicado en distintas revistas u obras colectivas. El lector que ya lo conocía no criticará su repetición aquí, ya que está perfectamente justificada porque esos mismos textos, leídos ahora, cobran nuevo interés y abren nuevas perspectivas. Stroumsa empieza situándonos en el contexto religioso e intelectual en el que hay que entender el librepensamiento islámico, dedicando algunas páginas al problema general de la herejía en el islam que merecen ser leídas con atención. Los librepensadores no son herejes, ya que no ofrecen una interpretación nueva y herética del islam. Lo que les caracteriza es su creencia en que la razón natural permite alcanzar la verdad, en que las leyes naturales y la ciencia deben guiar la conducta humana, pero sobre todo su rechazo de las religiones basadas en una Escritura revelada (que no incluye necesariamente la negación de Dios) y, entre ellas, su rechazo del islam. El librepensamiento islámico consiste, en la definición de Stroumsa, en la negación de la profecía, precisamente por el carácter central que tiene la figura del Profeta en la religión musulmana (véase al respecto el Capítulo I), mientras que los librepensadores cristianos rechazan la autoridad eclesiástica y los judíos la de los rabinos. Los librepensadores

fueron vistos como un gran peligro, independientemente del hecho de que su número parece haber sido más bien escaso, ya que atacaban las bases mismas de la religión y de la sociedad islámicas. Fueron vistos como peligrosos incluso por los *falāsifa* aristotélicos y por los ismāʿīlīs neoplatónicos: precisamente por estar demasiado cerca de su racionalismo, estos últimos buscaron por todos los medios que no se les confundiese con los primeros. Los capítulos II y III están dedicados a la trayectoria vital e intelectual de Ibn al-Rāwandī y de al-Rāzī. Me ha parecido especialmente interesante la información relativa a cómo se refieren a ellos los autores musulmanes de distinta época, pues en ocasiones les citan sin hacer mención alguna a su «desviación» religiosa (véanse, por ejemplo, las pp. 66-67), actitud ésta que me parece digna de ser estudiada por sí misma. El capítulo IV es un intento por reconstruir el pensamiento de Ibn al-Rāwandī y de al-Rāzī, yendo más allá de aquello que refutaban para ir en busca de aquello en lo que creían. El capítulo V explora el legado pagano en el librepensamiento islámico, y el VI estudia el impacto que éste tuvo en el pensamiento islámico, especialmente en el filosófico. El capítulo VII nos lleva al terreno de la polémica entre religiones (también tratado por Urvoy), buscando la influencia que en ella pudieron tener las doctrinas de los librepensadores, mientras que el capítulo VIII se centra en las repercusiones del librepensamiento islámico fuera del islam.

Me he limitado básicamente a la presentación de dos libros excelentes y muy pensados que nos transmiten el fermento intelectual del período formativo del islam y su legado posterior. Sirvan dos citas para animar a su lectura. Urvoy señala que «dans le monde islamique, la critique religieuse s'est manifestée très tôt et, si elle a disparu devant l'affirmation des diverses orthodoxies, ce n'a pas été brutalement mais en se transformant progressivement» (p. 10). Por su parte, Stroumsa nos recuerda que «with the growing amount of texts published, it becomes increasingly obvious that doctrines and ideas which in the tenth and eleventh century were presented as basic tenets of Islam, or belonging to a given theological school, had in fact been originally absent from Islam, or from that same school. It may have taken many years for doctrines to crystallize and become canonized. It is thus possible that some views, which would be considered shockingly heretical in the fifth Islamic century, could still have offered a legitimate option a century earlier» (p. 110). Recuperar ese fermento intelectual del pasado islámico no deja de tener implicaciones para el presente. Hay quien ha dicho que no hay mejor respuesta ante el fundamentalismo islámico que la lectura del libro de J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*¹.

Maribel FIERRO

¹ Berlín/Nueva York, I-III, 1991-1992; IV, 1997; VI, 1995. Vid. la reseña de los dos primeros volúmenes por E. Tornero en *Al-Qantara* XIV (1993), 248-249.