

RESEÑAS

BOURQIA, Rahma, y MILLER, Susan Gilson (eds.), *In the shadow of the sultan. Culture, power and politics in Morocco*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, 331 pp.

Este libro procede de un coloquio organizado en Harvard en torno a un proyecto de investigación conjunta entre el Center for Middle Eastern Studies de esta universidad y universidades marroquíes. Por tanto, sus contribuyentes son todos marroquíes y americanos, especialmente historiadores, antropólogos y politólogos. El punto de partida de esta reflexión conjunta está constituido por la institución de la monarquía marroquí a partir de la cual se examinan los diversos ingredientes que constituyen la autoridad política y su legitimidad desde el siglo XI hasta el presente. Los temas transversales, las cuestiones recurrentes tienen que ver con las relaciones entre poder, cultura y sociedad en diversos momentos de la historia marroquí. Representaciones simbólicas, la importancia del ritual y de la cultura popular, nuevos planteamientos sobre la importancia o el papel de los «santos» se encuentran en este libro, así como también otras áreas más delicadas y menos exploradas en el estudio del poder, como son el papel y la utilización de las minorías, la esclavitud, las relaciones de género... Si el libro, en cuanto a temática, no pretende abarcar ni presentar un todo, sí es en cambio representativo de los planteamientos metodológicos y de las cuestiones que las nuevas generaciones de antropólogos e historiadores de Marruecos y sobre Marruecos, tienen abiertas en este momento.

Todos sabemos la distancia a recorrer entre una colección de comunicaciones a un coloquio y la construcción de un buen libro. En este sentido, el trabajo realizado a cuatro manos por Rahma Bourqia y Susan Miller es verdaderamente ejemplar, en la labor de edición y unificación, de ordenación del material, en la excelente introducción metodológica, en el glosario y la bibliografía selectiva; ese esfuerzo conjunto convierte a este volumen en mucho más que una colección de actas.

En la introducción mencionada, las dos editoras hacen un estado de la cuestión de la discusión de los antropólogos acerca de la naturaleza del poder en Marruecos y de la cultura como soporte implícito de ese particular poder, y encuadran las diferentes partes del volumen en las nuevas tendencias «revisionistas». Como es de esperar, el concepto de «carisma» tiene en esta introducción (porque permea buena parte del libro) un papel destacado, así como queda claro que el carisma no es monopolio dinástico y que el poder local, a menudo fuera del alcance del *majzān*, estaba distribuido entre santos y *šurafā'* que desempeñaron en ocasiones un papel importante como centros alternativos de la acción social. Así pues, no es la monarquía el objeto único de estudio, casi ni siquiera el principal. El libro está dividido en cuatro partes tituladas «Antecedentes»,

«Periferias», «Centros» y «Perspectivas». No voy a hacer aquí una reseña detallada de cada una de las partes, sino más bien fijar la atención en aquellas propuestas de especial interés para el historiador del Marruecos pre-contemporáneo.

En primer lugar, Mohamed Kably, con un capítulo (cap. 2) sobre la construcción histórica de la legitimidad del poder político, analiza las crónicas históricas medievales, que muestran una preocupación constante por la cuestión de la legitimidad dinástica. La historiografía intenta transmitir difíciles cuestiones de índole doctrinal, tales como la legalidad de la conquista del poder por una dinastía determinada, de la rebelión legítima, o de la innovación perniciosa, en los términos más sencillos posibles. El fin no sólo era legitimar a la dinastía que había encargado la escritura de esa crónica, sino librar a la sociedad de este tipo de disputas doctrinales. Por eso el poder que las diversas crónicas presentan acaba dibujado en una imagen tan bien construida que apenas presenta variaciones con el tiempo. Por su parte, la literatura hagiográfica difunde paradigmas de comportamiento ejemplar y conforma unas nociones de autoridad moral que tuvieron una enorme difusión popular y una larga duración en el tiempo. Una legitimidad basada sobre símbolos, propone Kably, tiene mayor flexibilidad y longevidad que una basada sobre estructuras formales.

Sobre el comportamiento ejemplar y el poder moral del santo versa la contribución de A. Kilito (cap. 3) basada sobre el famoso encuentro entre al-Yūsī y Mawlāy Ismā'īl, en que el santo reduce al sultán al llanto por medio de las palabras y del amor. Kilito, tan fino de humor como agudo lector de textos, muestra en este bellísimo artículo cómo el poder no puede ser absoluto a menos que se base en una unión del amor y del miedo.

Sobre las palabras, sobre el léxico del poder, versa también la contribución de R. Bourqia (cap. 10); esta vez, no el discurso de la historiografía o de los santos, sino el lenguaje que la gente usa al hablar del poder y que muestra cómo la autoridad es percibida. Conceptos como *majzan* o *fitna* muestran cómo se reproduce el poder a través del lenguaje, así como el uso de estos conceptos para intercambio y negociación entre el centro y la periferia, es decir, para observar cómo se reproduce el poder en el nivel local. El concepto de *ḥurm*, o santuario frente a la autoridad central, es estudiado por M. El Mansour (cap. 4). Aspectos retomados por Hammoudi en su estudio sobre el concepto de *dār al-mulk* (cap. 7).

Presto atención más extensa a la contribución de Hammoudi porque entronca con algunas de las ideas básicas de su importante libro *Master and Disciple. The cultural foundations of Moroccan Authoritarianism* (Chicago. Univ. Press, 1997), algunos de cuyos aspectos completa y desarrolla. Según Hammoudi, no existe una verdadera división entre legitimidad ideológica, moral o religiosa por un lado, y fuerza sustentada por las armas, poder y dominio por el otro. Este último es simbólico del primero y define la competencia cultural que el poder puede ejercer. El monopolio del control, en el que

la gracia y la violencia (y por lo tanto el temor) son indistinguibles, no se ejerce de manera libre o desprovista de consulta. El soberano, el que ejerce el poder, necesita de las opiniones y consejo de los representantes de la población, notables, ulemas o santos. El papel desempeñado por estos grupos que median entre el pueblo y los centros de poder se deriva de su posición en la sociedad. Simbólicamente, según Hammoudi, las bases del dominio se encuentran en el paradigma de la relación entre maestro sufi y discípulo, presentes en las prácticas del sufismo tanto popular como erudito o ciudadano y ampliamente difundidas en todo el cuerpo social marroquí a partir del siglo xv. En esta construcción simbólica el terror y la gracia son tan inseparables que una se puede inferir del otro. Es una construcción simbólica que a su vez supone una santificación de la figura del monarca. De nuevo el temor, el amor, la gracia.

Otro punto importante es la relación entre el poder y sus representaciones, desde la manera en que los sultanes se representan a sí mismos hasta el ceremonial de la corte, como muestra la contribución de E. Combs-Schilling. En ese sentido es excelente el trabajo de S. Miller (cap. 6) sobre la ceremonia de entrega de impuestos por parte de los *ḍimmīs* a la autoridad real. La reconceptualización de las relaciones entre la autoridad real y los grupos subordinados cambia nuestras nociones acerca del modo en que algunos grupos «marginales» como los judíos, eran integrados en el medio social e incluso tenían la posibilidad de ejercer un cierto control sobre él. En ese sentido son importantes la contribución de Miller ya citada y la de D. Schroeter (cap. 5). Desde que los antropólogos entran en los archivos y los historiadores van «al terreno», viejas categorías pulcramente definidas se revelan más fluidas, más cambiantes y porosas.

El libro se completa con otras contribuciones dedicadas a lo contemporáneo, como son las de H. Munson sobre las elecciones de 1993, S. Waltz sobre reforma política y derechos humanos o G. S. Gregg sobre el concepto de autoridad tal y como es concebido por los jóvenes marroquíes actuales. Se trata, en suma, de un volumen tan interesante como rico y variado.

Mercedes GARCÍA-ARENAL

EPALZA, Mikel de, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VII-XVII)*. Granada: Universidad de Granada, 1999, 290 pp.

Después de varios años llega a nosotros la traducción al castellano de la obra de Epalza *Jesús otage. Juifs, Chrétiens et Musulmans en Espagne (vie-XVIIe s.)* publicada en francés por la editorial Cerf, dentro de su colección «Jesus depuis Jesus». Evidentemente, la obra ha sufrido cambios y actualizaciones al presentarse en su ver-

sión española, debidos tanto a las aportaciones de la bibliografía publicada en estos últimos años como al interés del propio autor. Según sus propias palabras, al retomar el tema ha adoptado el planteamiento de los editores franceses, «la convivencia religiosa de las tres comunidades que tenían en realidad como “rehén” religioso al personaje histórico Jesús» (p. 15). Siempre según el autor, esas tres imágenes de Jesús eran irreducibles pero podían darse yuxtapuestas en diversas situaciones de convivencia, lo que podría hacerse extensivo a la época actual.

Tras una breve redefinición de objetivos en la presentación del tema, la obra se estructura en tres partes principales: *El Jesús de los cristianos frente a musulmanes y judíos*, *La imagen judía de Jesús* y *La imagen islámica de Jesús*. Un poco al estilo de los tratados de polémica medievales, la primera parte se consagra a plantear una imagen del Jesús de los cristianos sobre la que luego poder explicar la refutación de su carácter divino y mesiánico por parte del Judaísmo, y la recuperación de la figura profética de Jesús por parte del Islam, con especial énfasis en el importante papel de María dentro de esta última religión.

Lo que eran en la edición francesa las dos primeras partes del estudio, dedicadas a las bases sociológicas de la convivencia religiosa de las tres comunidades, y las fuentes a partir de las cuales se ha realizado el estudio, pasan ahora a constituir sendos apéndices. A ellos se añade un tercero sobre el adopcionismo hispánico y sus posibles antecedentes islámicos, basado en dos investigaciones anteriores del autor, publicadas en «Corrents islàmics aparents i amalgats a la cultura catalana medieval. El debat intercultural als segles XIII i XIV», *Estudi General* 9 (1989), 107-116 y, en castellano, «Sobre el origen islámico del adopcionismo: influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino», en *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo en la Península Ibérica durante la Edad Media*, ed. de H. Santiago Otero, Turnhout: Brepols, 1994. Es indudable la relevancia de este estudio para el tema tratado, pues resalta las posibilidades de influencias mutuas en aspectos puntuales del debate religioso en los primeros años de ocupación islámica de la Península. Sólo cabría plantearse la duda de si el primer apéndice, *Los condicionamientos históricos de las tres religiones hispánicas*, no estaría mejor situado al principio de la obra, como se encontraba antes, sirviendo de marco para el desarrollo posterior del estudio.

La ingente literatura sobre las tres religiones escrita en los últimos años ha llevado a que se realice una actualización de la bibliografía en notas a pie de página, si bien es una lástima que se haya prescindido del útil índice general que acompañaba a la edición francesa. En cualquier caso, es de agradecer que podamos contar con esta obra clásica, al fin, en lengua castellana.

Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA

ENDRESS, G., y AERSTEN, J. A. (eds.), con la colaboración de K. Braun, *Averroes and the Aristotelian tradition (Sources, constitution and reception of the Philosophy of Ibn Rushd). Proceedings of the four Symposium Averroicum* (Cologne, 1996). Leiden: E. J. Brill, 1999, 441 pp.

El *Symposium Averroicum* fue fundado por Jameleddin Alawi y, convocado por primera vez en la ciudad de Fez en 1989, se prolongó en la Universidad de Harvard en 1990 y continuó en Fez en 1992, pocas semanas antes de la muerte de Alawi. El encuentro reunido en el presente volumen tuvo lugar en la Universidad de Colonia en septiembre de 1996. En él se trata del estado de las investigaciones en torno a la filosofía de Averroes, dando ocasión a los editores de la obra del filósofo cordobés de hablar de su tarea y aunar esfuerzos con vistas a las futuras tareas en la edición crítica de todo su legado.

El volumen se divide en cinco partes. La primera se presenta bajo el título de *El proyecto de Averroes*, y participan con sus artículos G. Endress, E. Harvey, G. Yehami y Mesbahi. Según Endress, la labor de Averroes consiste en purificar la filosofía aristotélica de las impurezas añadidas por sus intermediarios, sobre todo Avicena, pero, a la vez, es Averroes el que desarrolla su propia filosofía como si fuera de Aristóteles. Para Harvey, los historiadores de la filosofía griega han evitado a Averroes para interpretar mejor a Aristóteles, y esto por tres motivos: su religión, el lugar donde vivió y su lengua. Para Yehami, comprender la terminología filosófica de Averroes es comprender la génesis de la historia de su lenguaje. Finalmente, para Mesbahi la diferencia entre Averroes y Avicena se encuentra en el diferente enfoque de lo que cada uno entiende por filosofía: así, Averroes es doctrinalmente aristotélico y Avicena entiende el texto aristotélico abierto a interpretaciones más teológicas.

La segunda se titula *Averroes y los comentadores helenísticos*, y aquí podemos encontrar artículos de M. Aouad y M. Rahed, D. Gutas y J. Puig Montada. El artículo de Aouad presenta las reservas que Averroes tuvo en la utilización de los comentarios de la *retórica* de al-Farābī y Avicena, así como los diferentes textos que por él fueron utilizados. Gutas se plantea el conocimiento de Teofrasto por parte de Averroes, ya que tal vez este conocimiento no fue directo sino por medio de Temistio. Según Puig, Averroes en lo esencial sigue el comentario al libro VIII de la *Física* de al-Farābī en su definición de movimiento, así como de Avempace, existiendo únicamente la salvedad de la influencia de Alejandro de Afrodisia.

La tercera parte es *Averroes el Comentador*, con textos de G. E. Butterworth, H. Hugonnard-Roche, A. Hyman, A. L. Ivry y R. C. Taylor. Para el primero, el análisis de los términos *taṣdīq* y *taṣawwur* dan claves para poder comprender el objeto y la enseñanza de la lógica aristotélica en Averroes. Hugonnard-Roche trata de Averroes y la tradición de los *Segundos Analíticos*. En Hyman podemos leer cómo Averroes defiende frente al resto de los comentadores la corporeidad del intelecto material, así como en el

Tahāfut defiende la inmortalidad del intelecto como personal. Ivry en sus comentarios a las tres obras dedicadas por Averroes al *Anima* aristotélico cree que el intelecto es material sólo en tanto que potencialidad, y es en el *Gran Comentario* donde debemos buscar las verdaderas opiniones de Averroes en torno al alma. Taylor realiza una reflexión sobre el término *cogitatio* en Averroes en comparación a su uso por anteriores comentaristas y el propio Aristóteles.

El cuarto apartado es el de *Averroes y la tradición latina*, por Burnet, R. Hissette y H. Schmieja. Se plantea una hipótesis sobre si «una posible estancia del hijo de Averroes» en la corte de Federico II ayudó a la transmisión de la filosofía de su padre, ya que la contribución judía en este aspecto no parece tan decisiva como hasta el momento se pensaba; aporta además una interesantísima lista de los hijos de Averroes y sus actividades.

La quinta es un apéndice de G. Endress dedicado a dar una bibliografía de las ediciones y contribuciones a los textos. A todo ello se suma la bibliografía e índices.

En definitiva, es una obra que aporta nuevas luces desde las que enfocar la figura de Averroes, y éstas son tanto de interés para el especialista como para el mero interesado en la Historia de la Filosofía; una obra a fin de cuentas que, por la variedad de temas y altura de los especialistas, supera, con mucho, el interés de muchos de los libros que se publican al año supuestamente de «Filosofía».

Santiago ESCOBAR GÓMEZ

JOHANSEN, Baber, *Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden-Boston-Colonia: E. J. Brill, 1999, XIII + 521 pp.

Contingency in a Sacred Law es una recopilación de 15 artículos aparecidos entre los años 1977 y 1994 (véase pp. xi-xiii). En ellos, el autor ha ido publicando los resultados de una serie de investigaciones llevadas a cabo durante su estancia como Profesor en la Freie Universität Berlin, con el fin de ilustrar cómo en el sistema normativo islámico, basado en una ley sagrada —la *šarī'a*— se establece una delimitación entre religión, derecho y política. Asimismo, se presta especial atención al tema de la adaptación del *fiqh* a los cambios socioeconómicos, fenómeno que, en opinión de Johansen, está estrechamente ligado al esfuerzo de los juristas *ḥanafíes* por establecer los límites entre la esfera legal y la ético-religiosa. Partiendo en muchos casos de un profundo análisis terminológico (*šubha*, '*iṣma*, *miṣr yāmi*', *finā*', *ẓāhir*, *bāṭin*, *amwāl ẓāhira/amwāl bāṭina*, *ḍimma*, *dār al-islām/dār al ḥarb*, *miṭl*, *diyāna/ḥukm*...) y centrándose en las obras doctrinales de los autores *ḥanafíes* del período clásico, post-clásico y moderno, Johansen pone en cuestión la visión según la cual el derecho islámico es un rígido sis-

tema legal, insensible a los condicionamientos de la vida diaria y a su evolución, en el que no existe distinción entre religión, ley y Estado.

Los artículos han sido clasificados no por orden cronológico sino en torno a IX capítulos en los que la mencionada diferenciación es tratada desde distintos puntos de vista, al tiempo que es relacionada con la evolución de la práctica jurídica en diversos ámbitos de la ley y áreas geográficas.

Según Johansen, la mayoría de los especialistas en la ciudad islámica han afirmado: 1) que el *fiqh* no diferencia entre campo y ciudad, y 2) que la ley islámica no define el concepto de ciudad. Tales aseveraciones son rebatidas a) en el nivel de la oración de los viernes (véase I.1 «The all embracing town and its mosques»), b) en el nivel del establecimiento de los impuestos (véase I.3 «*Amwāl Zāhira* and *Amwāl Bāṭina*: town and countryside as reflected in the tax system of the Ḥanafite school»), y c) en relación con los grupos urbanos relevantes en materia de derecho penal (véase VI, «Eigentum, Familie und Obrigkeit im hanafitischen Strafrecht. Das Verhältnis der privaten Rechte zu der Forderungen der Allgemeinheit in hanafitischen Rechtskommnetaren»). La manera en que los tratados legales responden a las nuevas circunstancias es ilustrada: a) en el ámbito concreto de las instituciones religiosas islámicas (I.2, «The servants of the mosques»), b) con respecto a los estatutos legales y rituales concedidos a las partes en las que se divide la ciudad (I.4, «Urban structures in the view of Muslim jurists: the case of Damascus in the early nineteenth century»), y c) con respecto al arrendamiento de tierras (VIII, «Legal literature and the problem of change: the case of the land rent»). En este último artículo, al igual que en el de W. Hallaq «From *fatwas* to *furu'*», publicados ambos en 1993, se pone de relieve el papel de las colecciones de fetuas para incorporar a la tradición jurídica islámica los cambios producidos en la práctica legal. La tensión entre norma legal y práctica social es tratada en II, «*Coutumes locales et coutumes universelles aux sources des règles juridiques en Droit musulman hanéfite*», donde, tomando el ejemplo del contrato de aparcería (*muzāra'a*), se analiza la debatida cuestión de si pueden o no basarse reglas de validez general y universal como las del *fiqh* en prácticas sociales. En III, «Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (*ḥukm*) im islamischen Recht» se aborda la tensión entre la racionalidad legal y las normas éticas. Dentro de lo que entendemos por sistema normativo hay derechos públicos (*ḥuqūq Allāh*) que afectan a la propiedad, la moral y el orden públicos y en los que la autoridad política es competente, y derechos privados (*ḥuqūq al-'ibād*) que sólo se ejecutan a iniciativa particular (véase capítulo VI). A su vez, todos los niveles de vida religiosa no son dependientes del Estado. El capítulo VII refleja cómo se manifiestan las diferencias entre lo ético-religioso y lo legal en el derecho procesal islámico, en relación con el derecho penal en VII.1, «Zum Prozessrecht der '*uqūbāt*» y en lo relativo a la distinción entre fuero interno (*bāṭin*) y fuero externo (*zāhir*) en VII.2, «Le jugement comme preuve. Preuve juridique et véri-

té religieuse dans le droit islamique hanéfite» (véase también capítulo III). Aunque no es esa la intención del autor, VII.1 puede tomarse junto con VI, «Eigentum...», como un auténtico tratado de derecho penal según la escuela ḥanafí. Johansen pone de manifiesto dos rasgos que imprimen un carácter singular a esta doctrina frente a la de las demás escuelas ortodoxas: 1) que el prototipo de persona legal es en ella, más que el musulmán, el propietario libre y varón, tema que es analizado en el capítulo IV, «Secular and religious elements in Hanafite law. Function and limits of the absolute character of government authority»; 2) el concepto de territorialidad y de sumisión a una autoridad política islámica (desarrollado en torno al término *‘iṣma* —lazo legal) impera sobre el de pertenencia a la comunidad religiosa islámica (véase V.2, «Der *‘iṣma* Begriff im hanafitischen Recht»). Ambas peculiaridades explican el hecho de que ciertas diferencias entre musulmanes y *ḍimmīs* existentes en la doctrina de las demás escuelas (por ejemplo, en la aplicación del talión) no rijan entre los ḥanaffes (véase «Entre révélation et tyrannie: le droit des non-musulmans d’après les juristes musulmans»). Revelación, derecho y política no son equivalentes. Partiendo de esta base, Johansen ve en la historia del derecho islámico elementos que permiten a los musulmanes de hoy en día aceptar la autoridad de un Estado confesionalmente neutral. Con V.3, «Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam. Können muslimen einen religionsneutralen Staat akzeptieren?», el autor parece asimismo mostrarse favorable —aunque con ciertas reservas relacionadas con el hecho de que las mezquitas estén controladas por los partidos y movimientos políticos y no por las comunidades locales—, a la integración de las comunidades islámicas en el ordenamiento legal de la República Federal de Alemania, y a la concesión de un status jurídico en igualdad con el de las demás confesiones religiosas. A este artículo, en origen una conferencia pronunciada ante un auditorio de juristas alemanes, le sigue la transcripción del debate sobre la misma, cuya lectura presenta un gran interés. El capítulo IX, «Droit et justice dans l’État islamique. Paysans, ouvriers et *fuqahā’*» está dedicado al conflicto entre el derecho islámico clásico y moderno en el Irán de Jomeini y al proceso a través del cual el primero pasó a convertirse en un obstáculo para la justicia social, irreconciliable con la ética islámica. La obra termina con un índice analítico que es, a su vez, un utilísimo glosario de términos jurídicos en inglés. En las pp. 72-76 se incluye un pequeño resumen de cada uno de los artículos.

Haber reunido estos 15 artículos nos ahorra la tarea de localizarlos en publicaciones dispersas. Mucho más importante es que al leerlos siguiendo el orden que nos sugiere el autor se puede apreciar el nexo de unión entre las diferentes líneas investigadoras seguidas por aquél. Lo mejor de esta iniciativa es, sin lugar a dudas, el excelente estudio introductorio. En él, Johansen sintetiza el proceso a partir del cual, desde mediados del siglo XIII, *fiqh* y *kalām* pasan a convertirse en disciplinas independientes, al tiempo que analiza las relaciones que se establecen entre ambas,

terminando por pasar revista a la concepción del *fiqh* desarrollada por los expertos occidentales que han ejercido una mayor influencia en Europa y en Norteamérica: S. Hurgronje, G. Bousquet, I. Goldziher, M. Weber, J. Schacht, 'A. al-Sanhūrī, Ch. Chehata y N. J. Coulson.

Una recopilación de este tipo, cuando los artículos no son presentados por orden cronológico, requiere de un cuidadoso sistema de anotación que permita encadenarlos entre sí y que vaya más allá de una mera reedición. Y en este aspecto la obra deja mucho que desear. La anotación «externa» no es sistemática en absoluto y en muchos casos se alude a la paginación de la publicación original del artículo citado en nota, no a la que tiene en la presente recopilación, lo cual disminuye la ventaja de disponer de ella. Los errores de transcripción son casi inevitables, pero resultan menos disculpables en unos textos que se editan por segunda vez. En *Contingency in a sacred law* parece haberse producido un fallo en la conversión informática de los códigos, o un error de última hora que el autor o los editores no han podido ver (véase I.1). El hecho de que en los artículos se utilice el sistema de transcripción francés, inglés y alemán ha debido traer complicaciones adicionales.

El método expositivo y argumentativo de Johansen me parece modélico. El autor se expresa con gran claridad y lleva a cabo constantes recapitulaciones que acentúan el valor didáctico de sus escritos. En algunos momentos resulta demasiado repetitivo, como cuando afirma en todos y cada uno de sus artículos que la escuela ḥanafī es la más extendida geográficamente y, numéricamente, la más importante. Sus anotaciones internas son rigurosas y completísimas, con alguna excepción, por ejemplo cuando alude a M. Muranyi como única autoridad en el estudio de la expansión de la escuela mālikī y no menciona el trabajo, de sobra conocido, de H. R. Idris en el caso de Ifrīqiya y el de J. López Ortiz en el caso de al-Andalus.

En una obra que se titula *Contingency in a sacred law* el lector presupone que se va a prestar especial atención a los factores de tipo social, económico, político y cultural que influyen en la evolución del derecho. No es ese, sin embargo, un objetivo primordial. La investigación en los hechos que producen un determinado cambio y en sus causas aparecer de forma irregular y, en cualquier caso, muy secundaria. Es sintomático que el autor evite adentrarse en el cenagoso terreno de las relaciones de los juristas —las económicas más concretamente— con la sociedad de la que forman parte. Y ello hubiera sido obligado, en mi opinión, dado que esos alfaquēes, en sus construcciones doctrinales relativas al derecho islámico clásico, aparecen defendiendo unas veces los intereses de los habitantes de la ciudad frente a los del campo (I.3), otras los de los grandes propietarios de tierra frente a los arrendatarios y los campesinos (VIII y IX) y otras los de los empresarios frente a los trabajadores (IX).

En ocasiones el autor se muestra demasiado contundente. Que el cadī juzga siempre según el fuero externo, tal como asegura Johansen (véase VII.2), es algo que no

termina de armonizar con la práctica, especialmente por lo que atañe a la imposición de penas discrecionales. Tampoco es del todo exacto que el testimonio de las mujeres no pueda ser aceptado en procesos de derecho penal (pp. 424 y 429), afirmación que es convenientemente delimitada a la aplicación de sanciones coránicas en el capítulo VI, sin que seamos advertidos de ello en nota a pie de página. Con mucha cautela, Johansen circunscribe al Oriente próximo su afirmación según la cual en el Islam clásico no hubo pogromos contra judíos y cristianos semejantes a los registrados en la cristiandad, pero a continuación parece hacerla extensiva a todo el Islam cuando dice que éste, al contrario que el cristianismo medieval, no niega a los adeptos de otras religiones la capacidad legal y la libertad de acción (pp. 271 y 346). Y de hecho, si no estuviera pensando en el Islam medieval de forma global, su argumento caería por su propio peso. Olvida, sin embargo, las persecuciones sistemáticas contra judíos y cristianos en las primeras décadas del gobierno de los almohades, que supusieron una drástica disminución —J. P. Molénat habla de desaparición— de las comunidades de *ḍimmīs* cristianos en el imperio *mu'minī*. La omisión de al-Andalus entre las áreas geográficas de observancia del rito *mālikī* (p. 446, n. 1) es, claramente, un lapsus sin mayores consecuencias. Según Johansen (p. 61, n. 254) la tesis de su discípulo C. Müller —publicada recientemente bajo el título *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba*, Leiden-Nueva York-Colonia, E. J. Brill, 1999— por primera vez ha establecido la prueba de que el *fiqh* fue «la referencia normativa común» de todas las formas de justicia que funcionaron en una ciudad islámica del período pre-otomano —Córdoba—. Con respecto a la institución jurídico-religiosa del *cadi*azgo, eso ya lo sabíamos hace mucho tiempo. Con respecto a las magistraturas de tipo jurídico-gubernamental (*sūq-šurṭa*, *madīna* y *radd-maẓālim*), la escasez de la información sobre ellas permite tan sólo, como señala el propio Müller, hablar de una tendencia hacia el seguimiento del proceso y de las normas legales establecidos por el *fiqh*. A pesar del meritorio trabajo llevado a cabo por Müller, básicamente a partir del análisis de 50 casos de *al-Aḥkām al-kubrā*, no ha sido posible ni delimitar claramente las competencias de cada uno de esos funcionarios judiciales ni descubrir el criterio definitivo que regía la asignación de casos a cada uno de ellos. Es mejor, pues, no hablar de demostraciones. Sería más prudente decir que en la segunda mitad del siglo XI, allí donde intervino la *šūrā*, el *fiqh* fue «una referencia común» a todas las formas de justicia cordobesa en el siglo XI, sin que tengamos la certeza de que fuera la única.

En cualquier caso, *Contingency in a Sacred Law* me ha parecido un gran libro, de lectura indispensable para los estudiosos del *fiqh* y del que hay mucho que aprender.

Delfina SERRANO

IBN 'ARABI, *Le livre de la filiation spirituelle*, traducción e introducción de Claude Addas, Marrakesh: Al Quobba Zarqua, 2000, Collection hikma-bilingue, 94 pp.

Esta pequeña editorial marroquí nos regala un nuevo texto de sufismo. En esta ocasión se trata de un opúsculo poco conocido del *Šayj al-Akbar*, el *Kitāb nasab al-jirqa*, que aparece de la mano de C. Addas, bien conocida por su dedicación casi exclusiva a la figura y la obra de Muḥyī-l-Dīn Ibn 'Arabī.

La traducción, impecable, viene precedida por una introducción de la misma Claude Addas, breve pero suficiente, en la que hace un somero repaso al tema de la *jirqa* (literalmente, 'harapo', 'andrajo', 'pedazo de tela') en el sufismo en general y en Ibn 'Arabī en particular, tanto desde su perspectiva «ascético-simbólica» (como símbolo del *faqr* o «pobreza ontológica», cuyo significado superior es la anulación del «yo» individual ante Dios), como desde la propiamente iniciática (como soporte material para la *baraka* que recibe quien es investido), incluyendo además otros usos «particulares» que la traductora califica de «terapéutica espiritual», y por los que el *murīd* recibiría, íntegramente y gracias a la imposición de la *jirqa*, el estado espiritual del maestro que la había portado. Recordemos que la investidura de la *jirqa* (en su sentido más general) es un rito iniciático por el que el *murīd* o «aspirante» queda ligado al maestro, quien le transmite la *baraka* o influencia espiritual, convirtiéndole en un nuevo eslabón de una *silsila* («cadena») que remonta hasta el Profeta Muḥammad. El *libs* («investidura») puede tener lugar mediante la imposición de un manto u otro tipo de vestidura, incluso mediante un turbante o un simple trozo de tela.

La obra sólo es «menor» en lo que respecta a su extensión. Efectivamente, a pesar de su brevedad, encontramos en ella varios de los temas fundamentales del sufismo: la regularidad iniciática, los ritos de iniciación, las «cualificaciones» del aspirante y el concepto sufi de las virtudes, algunos de los cuales son brevemente desarrollados en el estudio preliminar.

Como se nos advierte en la introducción, el lector acostumbrado a los contenidos de muchas de las obras de Ibn 'Arabī, de temática más puramente «metafísica» (en realidad, la mayoría de las que han sido traducidas a lenguas occidentales), puede sentirse decepcionado con la serie de preceptos, aparentemente orientaciones de orden puramente «moral», que el autor presenta como condiciones básicas para el aspirante y cuya enumeración es, en realidad, la columna vertebral del tratado. Otro ejemplo de este tipo de literatura en el «corpus akbariano» lo podemos encontrar en su *Waṣāyā*¹ o en el opúsculo *Mā lā budda minhu li-l-murīd*, traducido al español².

¹ Ibn al-'Arabī, *al-Waṣāyā*, Dār al-Jayl, Beirut, 1988.

² En *Guía espiritual: Plegaria de la salvación-Lo imprescindible-Terminología sufi*, trad. de Alfonso Carmona, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1990.

Efectivamente, en ocasiones puede parecer extraño el hecho de ver tantos libros sufíes tratar de las virtudes, cuando en realidad la gnosis sería el único fin de la vía iniciática y la concentración perpetua en Dios la única condición necesaria para llegar a Él. Pero no nos engañemos: la «ciencia de las virtudes» concierne directamente a la realización espiritual. No se trata de un esquema de exhortaciones morales. La virtud del sufí puede coincidir en su manifestación exterior con la virtud del «hombre moral», pero difiere de ella en su esencia. Más allá de perspectivas sentimentales o utilitarias, las virtudes, en el sufismo, desempeñan una función espiritual. (Recordemos la frase de Santo Tomás de Aquino: «Las virtudes, por su naturaleza, no forman parte necesariamente de la contemplación, pero son una condición indispensable de ella».)

Para el sufí, la virtud es a un tiempo causa y efecto. Como causa, en el caso que nos ocupa, la virtud es una «disposición natural», la expresión de unas cualificaciones innatas necesarias para recibir la iniciación en la Vía. Como efecto, su esencia es siempre considerada una Cualidad divina (de la que es la «actualización» en el nivel puramente humano) y, en consecuencia, lleva aparejada un tipo particular de conocimiento o «ciencia». Esto último está estrechamente relacionado con el tema del *tajalluq* («adopción») de los Nombres y las Cualidades divinas y con la doctrina de los *makā-rim al-ajlāq*, «los nobles caracteres», para cuyo perfeccionamiento, según el Profeta, había sido él enviado³.

La obra, como hemos dicho, es interesante por varias razones, una de las cuales consiste en lo que es muy posiblemente un episodio de la «metahistoria» del sufismo. Se trata de un detalle curioso que el mismo Ibn 'Arabī nos ofrece «de pasada», y que la doctora Addas sabiamente recoge, como ya lo hizo en su biografía⁴ de nuestro sufí, otorgándole especial importancia. Sabemos por el mismo *Šayj al-akbar* que el uso que se hacía en su época del rito de imposición de la *jirqa* no era de su completo agrado. Vemos que, sin que al parecer se hubiera percatado de ello, el rito del *libs al-jirqa* había sufrido en algún momento una «readaptación», al parecer iniciada en Oriente, en lo que respecta a su significado. Esta readaptación (legítima en cualquier caso, como más tarde nuestro sufí podrá comprobar) había traído consigo una cierta «sistematización» de su uso, siendo utilizado el rito a partir de ese momento para una finalidad no contemplada hasta entonces, «innovación» ante la que, como hemos dicho, el mismo Maestro se mostrará reticente hasta que, por fin, quede «sancionada» ante sus ojos por el mismo *Jadīr*⁵.

³ A este respecto resulta imprescindible la lectura de Ibn al-'Arabī, *El secreto de los nombres de Dios*, introducción, traducción y notas de Pablo Beneito, Murcia 1997 (2.ª ed.).

⁴ Se trata de *Ibn 'Arabī o la búsqueda del azufre rojo*, Murcia, 1996.

⁵ Sobre la especial relación de Muḥyi-l-Dīn Ibn 'Arabī con este misterioso personaje, vid. Corbin, H., *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*, traducción de Agustín López Tobajas y María Tabuyo, Madrid, 1993, *passim*.

Efectivamente, el concepto original del revestimiento de la *jirqa* por parte del maestro, tal y como lo asumía Ibn 'Arabī, posee unas connotaciones especiales de las que el rito se verá despojado al convertirse en un «rito de vínculo» que coexista con otras modalidades del mismo, y no ya la expresión simbólica y a un tiempo «operativa» de la «identificación» (en el sentido superior del término) del hombre de la Vía con su maestro.

Otro elemento igualmente interesante de la obra supone la aparición de sus *silsila*-s o linajes iniciáticos como colofón del tratado, que viene a completar, junto con el primer volumen de *al-Futūḥāt al-makkiyya* y *al-Durra al-fājira*, las cadenas de transmisión a través de la imposición de la *jirqa* a las que se encontraba vinculado el Maestro, remontándose dos de los *isnāds* hasta el Jaḍir y tres hasta el profeta Muḥammad. La línea, como sabemos, no acaba en nuestro sufí. La imposición de la *jirqa akbariyya* continuó, a través de su discípulo Ṣadr al-dīn Qūnawī, llegando hasta nuestros días. Entre sus más famosos poseedores se encuentra el Emir 'Abd al-Qādir (m. 1883), heredero espiritual por excelencia del espíritu y la función de «el más grande de los Maestros»⁶.

El tema, desde luego, da mucho más de sí, y hubiera sido de agradecer que C. Addas hubiese podido desarrollar algo más en el breve estudio preliminar algunos de los aspectos simbólicos de la *jirqa* (por ejemplo, como equivalente de la «desnudez» a la que tan a menudo hacen referencia algunos sufíes), aunque entendemos que el texto, desde luego, versa fundamentalmente sobre los aspectos «operativos» del rito. En cualquier caso, una obra más a ser contada entre la ya abundante bibliografía «akbariana» que los islamólogos y estudiosos occidentales, desde hace ya algunos años, se encargan de ir engrosando regularmente.

Andrés M. GUIJARRO ARAQUE

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (Compilación e introducción), *Textos y obras clásicas sobre la presencia del Islam en la Historia de España*, Madrid, Fundación Histórica Tavera y Mapfre Mutualidad, 1998, disco n.º 17.

Este *CDRom*, vol. 3 serie III de los dedicados a la *Historia de España*, ofrece una conspicua muestra de la bibliografía arabística española «clásica», es decir, aquella que, desde unos discutibles comienzos en el siglo XVIII, estableció y comenzó a desarrollar los parámetros de investigación sobre el Islam en la España medieval, para desembocar desde finales del siglo XIX en la llamada «Escuela de Arabistas españoles», con sus

⁶ Cf. Emir Abd el-Kader, *Écrits Spirituels*, presentados y traducidos del árabe por Michel Chodkiewicz, Éditions du Seuil, París, 1982.

métodos y resultados característicos. El título es bien expresivo al respecto, en lo que concierne a su primera parte de «Textos y obras clásicas», y también en lo que concierne a su concreción final «Sobre la presencia del Islam en la Historia de España», que centró —como mucho ya se ha resaltado— la casi exclusiva atención de los arabistas de esta Escuela, formulada además desde esta ubicación predominante de lo islámico «en la Historia de España». Hay que tener muy en cuenta la densa introducción de Bernabé López García a este ‘disquito’ o ‘cederrón’.

Un *CDRom* permite realizar el todavía casi prodigio de acumular muchas páginas, como es el caso; de reunir casi una biblioteca y permitir su rápido aprovechamiento. Esto ocurre ahora: se ofrecen 39 obras, mayores o menores, producidas por la naciente investigación andalusí, desde sus brumosos comienzos hasta su consolidado historicismo novecentista. La selección se debe al conocimiento profundo y crítico de B. López García, especialmente sobre el arabismo español desde el siglo XVIII a comienzos del XX, por eso ha representado no sólo lo más vigente aún hoy día de aquellas producciones, sino lo más característico, con sus pro y sus contras. Ha sabido combinar en este *CDRom* muestras de los temas entonces preferidos, pues hallamos sobre todo estudios acerca de la historia política de al-Andalus, como era en su tiempo habitual, ya que se tanteaba aún el marco fenomenológico, pero también aparecen, dada la índole de algunos de sus principales investigadores, y siguiendo la onda general de la islamología europea, estudios sobre pensamiento y mística, y además, como un tema propio y suscitado por aquel afán justificativo de su propio trabajo, estudios sobre un grupo de población hispano-musulmán tan notable como fueron los mudéjares; y, claro está, como es propio de fundamentaciones históricas, entonces comenzadas, trabajos eminentemente descriptivos sobre epigrafía y numismática, explotadas en su condición de básicas fuentes de conocimiento. En todo queda patente el fervor de aquellos estudiosos por buscar conexiones entre el Islam andalusí y lo hispano, por razones hoy bien conocidas y llenas de derivaciones, también de desenfoques, incluso cuando no sólo late como idea de fondo sino cuando, como ocurre con el gran Ribera, éste lo sitúa como tema de algunas discutibles elucubraciones.

Están representadas también en este *CDRom* las variadas categorías de escritos en aquella época «clásica» producidos, como fueron algunas traducciones cardinales, pero también los primeros análisis y localizaciones de acontecimientos históricos puntuales, una vez que pasan los primeros intentos fracasados de prematuras síntesis; resulta meridiano también el afán, luego relativamente disminuido, por establecer catálogos de manuscritos árabes, que fueran permitiendo moverse por el ámbito de las entonces casi exclusivas fuentes textuales. Es decir, que las obras ahora recopiladas reflejan los básicos intereses, las circunstancias ambientales, las pautas metodológicas y los requerimientos investigadores, típicos de una época fundacional sobre unos estudios además especiales. Y todos estos reflejos son también interesantísimos, además de los respecti-

vos contenidos. Por cierto, que lo de relacionar la decadencia inquisitorial con la posibilidad de estudiar el Islam medieval de España no pasa de ocurrencia simplificada, pues, entre otras muchas más complejas tramas, ahí está Conde, denunciado a la Inquisición por haber restado valor a los salmos de David y llegando a bibliotecario de la Biblioteca Real.

La relación de investigadores incluidos es amplia, dentro de aquel coto, y así hallamos en el CDROM reproducidos trabajos más o menos famosos de F. de Borbón (*Cartas para ilustrar la historia de la España árabe*, 1796), Conde (traducción de al-Idrīsī, 1799; *Historia de la dominación de los árabes en España*, 1820-1821: según la edición de 1874), Masdeu (*España árabe*, 1795), Gayangos (su traducción de al-Maqqarī, 1840; *Crónica del moro Rasis*, 1852; *Leyes de moros y Suma... de la Çunna*, 1853), Lafuente Alcántara (*Inscripciones árabes de Granada*, 1859; ed. y trad. de *Ajbār Ma'ymū'a*, 1867), Simonet (*Descripción del reino de Granada*, 1860), Fernández y González (traducción de Ibn 'Idārī, 1860; y su *Plan de una biblioteca de autores árabes españoles*, 1861; *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, 1866), Contreras (*Estudio de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba*, 1878), Codera (su discurso sobre la *Importancia del estudio de la lengua árabe*, 1870; *Errores de varios numismáticos extranjeros al tratar de las monedas árabe-españolas*, 1874; *Títulos y nombres propios en las monedas árabe-españolas*, 1878; *Dominación árabe en la frontera superior*, 1879; *Decadencia y desaparición de los almorávides*, 1899; *Monedas árabes de Tortosa*; *Importancia de las fuentes árabes...*, 1910; *Estudios críticos*, 2 vols., 1917), Almagro Cárdenas (*Estudio sobre las inscripciones árabes de Granada*, 1879), Guillén Robles (*Catálogo de manuscritos árabes de la Biblioteca Nacional de Madrid*, 1889), Saavedra (*Invasión de los árabes en España*, 1892; su traducción de al-Idrīsī, publicada por Blázquez, 1901), Pons Boigues (*Ensayo bio-bibliográfico sobre los Historiadores y Geógrafos árabe-españoles*, 1898), Ribera y Asín Palacios (de ambos el *Catálogo de manuscritos de la Junta*, 1912; y por separado del primero: sus estudios sobre *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, 1893; y sobre los *Orígenes del justicia de Aragón*, 1897; su edición y traducción de *Historia de los jueces de Córdoba*, 1914; *Huellas que aparecen en los primitivos historiadores musulmanes de la Península de una épica romanceada*, 1915; *El Cancionero de Abencuzman*, 1928; y de Asín: su *Algazel*, 1901; *La mystique d'al-Gazzālī*, 1913; *El original árabe de 'La disputa del asno'*, 1914; *Abenmasarra*, 1914; *Los caracteres y la conducta*, de Ibn Ḥazm, 1916).

Las posibilidades selectivas para un CDROM como éste eran varias, y cada uno de nosotros habría realizado combinaciones diferentes. ¿No habría sitio para el interesante *Glosario etimológico* de Eguílaz, 1866; o para el *Abenalcotía* que editó Gayangos, en 1868, y tradujo Ribera, en 1926?... En principio, eché muy en falta el *Tratado de Numismática* de Codera, pero su no inclusión aquí estaría justificada porque se ha

reproducido en otro *CDRom* sobre numismática española, también editado por la Fundación Histórica Tavera que, en la ficha del mismo *CDRom* presenta su objetivo de «promover la preservación, conocimiento y divulgación del patrimonio bibliográfico y documental de los países de la comunidad cultural iberoamericana, con el fin de fomentar su integración y la elaboración de investigaciones históricas». Cabe subrayar nuestra euforia ante el adelanto científico de los *CDRom*, que han revolucionado no sólo el espacio físico de la colección de libros —con todas sus consecuencias, materiales y económicas de gran calibre— sino la esencia misma de la lectura y del aprovechamiento del contenido de la cultura así transmitido, que abre posibilidades nuevas, y todas beneficiosas.

M.^a J. VIGUERA MOLINS