

RESEÑAS

BONNER, M., *Aristocratic Violence and Holy War. Studies in the Jihad and Arab-Byzantine frontier*, New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1996, American Oriental Series, volumen 81, xv+221 pp.

Para el autor, el estudio de la frontera arabo-bizantina sólo adquiere sentido si incluye el estudio del *ḡihād* y el estudio de éste, a su vez, sólo puede ser entendido dentro de un contexto específico, en vez de ser analizado (como se hace generalmente) desde el punto de vista jurídico y teológico. Pone en duda que la actividad en la frontera arabo-bizantina deba entenderse únicamente como una especie de «remaneo» del estallido inicial que fue la ola de conquistas del siglo primero de la hégira, y plantea que la doctrina de *ḡihād*, al menos en algunos de sus aspectos (el énfasis en el auto-control, en la lucha contra uno mismo —*ḡihād al-nafs*—, en la interiorización de las normas), es el resultado precisamente de la actividad desarrollada en los *ṡugūr*, de manera que hay que ver el *ḡihād* como el producto de las presiones político-sociales y de los cambios que tuvieron lugar en la sociedad musulmana en unas circunstancias concretas.

Las preguntas principales a las que quiere dar respuesta son: ¿cuál fue el lugar de la frontera arabo-bizantina en la historia social y política del Islam temprano?, ¿qué lugar ocupa la doctrina del *ḡihād* en la lucha, entre individuos y grupos, por la legitimidad, el prestigio y los recursos?, ¿por qué uno de esos grupos, la aristocracia guerrera, no resultó vencedor en esa frontera, cuando generalmente sí lo resultó en otras zonas fronterizas?

En el capítulo 1 analiza la sustitución militar (*ḡa'ā'il*) en los primeros ejércitos musulmanes, es decir, cuando un hombre está obligado a tomar parte en la guerra, pero hace que otro hombre ocupe su lugar a cambio de un salario estipulado por adelantado. Hasta la revolución abbasí, los varones árabes adultos sin discapacidad física estaban sujetos a ser llamados al servicio militar (*ba'ṡ*) como condición de recibir un estipendio (*'aṡā'*), y esto es lo que determinaba su pertenencia al grupo gobernante. Cuando un grupo tribal era llamado a la guerra, podían hacer arreglos entre ellos para que unos fueran y otros se quedaran, pero todos ellos eran miembros de la comunidad. Al mismo tiempo, podía haber individuos que querían librarse de la obligación de hacer el servicio militar, bien por comodidad, bien por cobardía, en cuyo caso podían dar su estipendio a un sustituto (*badil*). Se planteaba entonces la cuestión: ese sustituto, ¿adquiría por serlo el *status* de miembro pleno del ejército y por tanto de la comunidad? El que pagaba la sustitución generalmente daba menos de su estipendio,

de manera que el pago equivalía a un salario, introduciéndose así una dinámica mercantil y «mercantilizando» por tanto la pertenencia a la comunidad. Del material jurídico analizado resulta evidente que los juristas intentaban vincular el individuo a la comunidad en vez de a la persona a la que sustituía o a su grupo tribal. También trataron de imponer la idea de que el servicio militar era una cuestión de *status* y no algo que podía ser vendido o transferido, contrastando por ejemplo el salario (*aḡr*) del sustituto con la recompensa divina (*aḡr*) dada al mártir. El verdadero y auténtico combatiente es aquél cuya lucha (*ḡihād*) es al tiempo la causa y la circunstancia de su pertenencia a la comunidad.

Los capítulos 2 y 3 nos ofrecen una historia política y militar de los *tugūr* (la línea de fortalezas y asentamientos a lo largo de los Taurus) durante el final del período omeya y el primer período abbasí. La elección de esta época para estudiar la formación de la frontera arabo-bizantina se debe a que Bonner ve en ella el momento en que esa frontera adquiere una identidad administrativa distintiva: el título de *wālī al-Ḡazira wa-tugūri-hā* emergió los años 140-142/757-60 junto con la práctica de asociar príncipes de sangre con las expediciones de verano en un sistema de rotación que provocó celos y competición entre los comandantes. Muchos árabes fueron entonces eliminados del *diwān* o registro militar, viéndose forzados a vender sus tierras o a trabajarlas. Esto aumentó el número de bandidos (*ṣa'ālīk*), pero aunque debilitó la fuerza (y los posibles deseos de rebelión) de las tropas de frontera no solucionó el problema de cómo sustituirlas. El principal peligro al que había que hacer frente era el de la «violencia aristocrática», tanto de pequeños señores de guerra locales como de los gobernadores nombrados por el poder central, que se refleja en el número de expediciones de que se tienen noticia, muchas de las cuales parecen haber sido emprendidas sin permiso del *imām*. Los libros sobre el derecho de guerra o *siyar* datan precisamente de este período y es también cuando empezamos a tener noticia de un movimiento de ulemas y ascetas hacia la región de la frontera.

En el capítulo 3 se analiza cómo se forma el sistema fronterizo de *tugūr* y *'awāṣim* que se convirtió en clásico (v. su descripción y las consecuencias que trajo consigo en pp. 86-87) y cómo la guerra contra Bizancio fue una de las principales preocupaciones de los reinados de al-Mahdī, al-Hādī y al-Raṣīd (158/775-193/809). Fue al-Mahdī el que inició una política por la que concedió a su propia familia y a sus allegados puestos de autoridad sobre las incipientes aristocracias militares, dando también inicio a la figura del «califa-*gāzī*» (v. pp. 99-106). Esta nueva imagen iba dirigida sobre todo a los ulemas e iba en contra del poder de los «barones», contra los poderes intermedios en el estado patrimonial abbasí. Ahora bien, para entonces los musulmanes podían arreglárselas sin un califa-*gāzī*, dado el proceso de interiorización de las normas que había tenido lugar y por la doctrina de que todo individuo debía asumir responsabilidad por la comunidad, especialmente en asuntos de guerra.

Este último aspecto es tratado en el capítulo 4. No es que en época omeya no sea posible encontrar hombres de religión activos en la frontera. La novedad es que ellos ahora participaban en la guerra en calidad de hombres de religión y de expertos en el saber religioso, habiéndose asentado en la frontera de manera a menudo permanente y sin tener vínculos especiales con el califa y con la autoridad central. Es más, algunos de ellos rechazaban esa autoridad a la hora de llevar a cabo el *ḡihād*. Las

fuentes nos permiten precisar los «tipos» a través de los cuales se expresaban sus ideales de autoridad política y religiosa. Bonner analiza tres biografías representativas de esos tipos: Abū Ishāq al-Fazārī, autor de un *Kitāb al-siyar* (hay edición); 'Abd Allāh b. al-Mubārak, autor de un *Kitāb al-ŷihād* (hay edición), y el asceta Ibrāhīm b. Adham.

En el capítulo dedicado a las conclusiones, señala que tres eran las características de los *tugūr*: ausencia o escasa presencia de una aristocracia guerrera terrateniente, límites severos a la expansión y una alta temperatura ideológica (recuérdese que los *tugūr* fueron el lugar donde se compusieron obras tempranas de exhortación al *ŷihād*). Mientras que, en las fronteras europeas, los competidores por la tierra, el prestigio y la autoridad eran los reyes, la iglesia y las distintas «aristocracias coloniales» (en la expresión de R. Bartlett), los *tugūr* nunca realmente zonas de expansión (sí lo fue la frontera en Jurāsān y en Asia Central, y allí sí se detecta ese tipo de aristocracia). Si es posible probar la existencia de una aristocracia guerrera terrateniente en época omeya y también en época abbasí, ésta fue pronto derrotada, no sólo por los esfuerzos califales, sino también por los de los ulemas, quienes pusieron en duda la validez de que alguien pudiese reclamar tierras en la frontera, incluidas las concesiones de tierra por parte del califa (p. 146). El intento de al-Rašid por apropiarse la conducta de la guerra santa llegó demasiado tarde, pues los ulemas-ascetas ya se la habían apropiado. Los dos grupos rivales que compiten en los *tugūr* desde la mitad del siglo III/IX en adelante son los mismos que aparecen en las ciudades de todo el mundo islámico: una elite militar profesional por un lado y por otro varias elites civiles cuyos portavoces son los ulemas. Pero en la frontera ambos grupos llevaban armas y se identificaban como guerreros, aunque de distinto tipo; lo importante es que ninguno se identificaba por la propiedad de la tierra. Los primeros representan un interés fiscal (p. 152), los segundos comercial (p. 153 y nota 59), pero su oposición no era tanto sobre política comercial o fiscal, como sobre cuestiones de legitimidad.

Un apéndice nos ofrece una relación de los ulemas y ascetas de la frontera arabobizantina en el período abbasí. Todo ello se acompaña de un glosario de términos, bibliografía y un completo índice.

Bonner maneja a la perfección las fuentes primarias y secundarias del islam temprano, no sólo por lo que se refiere a las propiamente históricas, sino también por lo que se refiere a las jurídicas, religiosas, etc. Su aportación no es la primera ni será la última sobre el tema, pero forma parte de una discusión en marcha cuyos jalones están presentes a lo largo de su estudio (véanse las referencias a los estudios de J. Schacht, A. Noth, P. Crone, etc.). Me ha interesado especialmente cómo sitúa la elaboración de obras de *ŷihād*, *siyar*, *zuhd*, en un contexto histórico muy específico, aunque no me ha resuelto todas las dudas relativas al proceso que describe. Pero ello puede ser debido a que ese contexto no me es familiar. En cualquier caso, es un libro excelente que induce a la comparación con otras regiones del mundo islámico. Bonner señala de pasada posibles conexiones de su estudio con al-Andalus, como en la p. 2, al tratar la posible influencia que el concepto y la práctica islámicas del *ŷihād* pudieron tener sobre la idea cristiana de cruzada («Even if crusading did ultimately owe something to Islamic influencia, perhaps coming through Spain, it clearly developed in the West for western reasons and in response to western needs», cf.

p. 108), o en la p. 130, donde menciona que las obras de al-Fazārī e Ibn al-Mubārak tuvieron gran difusión en al-Andalus. Esas dos obras, como bien ha puesto de relieve Bonner, insisten en la interiorización de la norma profética, llegando a plantear que quien lo logra puede ser merecedor del imamato, contexto éste en el que es posible situar adecuadamente a una figura como el andalusí Abū ‘Umar al-Ṭalamankī. Para lo relativo a la fortuna de la «aristocracia guerrera terrateniente de la frontera» en al-Andalus hay que consultar las obras de P. Guichard y E. Manzano. Una vez más, las aportaciones escritas en francés y en español quedan fuera de lo que se discute en el mundo anglosajón.

MARIBEL FIERRO

CILARDO, A., *Teorie sulle origini del diritto islamico*, Roma: Istituto per l’Oriente C. A. Nallino, 1990, 287 pp.

«Uno de los problemas más apasionantes en el campo de los estudios islámicos es el relativo a los orígenes del derecho y de la ciencia jurídica islámicas». De este modo comienza A. Cilardo este trabajo, señalando, a continuación, su objetivo: «ofrecer un cuadro de las diversas soluciones que se han dado al problema sobre el origen y la evolución del derecho islámico, tratando de delinear, en las conclusiones, una posible nueva solución basada en el examen del método más idóneo que se puede utilizar para resolver este problema».

Algunos temas tratados en el libro forman parte de la «tesi de laurea» de su autor, y varios capítulos han aparecido publicados en diferentes revistas especializadas. Sigue un orden cronológico y está dividido en dos partes: la primera desde I. Goldziher hasta J. Schacht y R. Brunschvig; y la segunda dedicada especialmente a los trabajos revisionistas de la teoría de J. Schacht. Al final, encontramos un glosario con términos jurídicos árabes (pp. 235-236), así como tres índices: el primero, onomástico, que se completa con las distintas escuelas y otros términos de tipo jurídico, el segundo, de investigadores modernos, y, un tercero, de topónimos.

El libro se inicia con I. Goldziher, cuyos trabajos acerca del posible carácter apócrifo de las tradiciones atribuidas al Profeta han marcado los estudios occidentales sobre derecho islámico. Según A. Cilardo, a partir de la aceptación o el rechazo de la teoría de I. Goldziher sobre el hadiz, los distintos trabajos sobre los orígenes y el desarrollo del derecho islámico que se han realizado hasta ahora han adoptado alguna de estas dos soluciones (p. 195):

1. La «tradicional», representada por C. A. Nallino y reiterada por al-Azami (a los que dedica A. Cilardo los capítulos 3.º y 8.º respectivamente), que asumen que, en la 1.ª mitad del siglo I de la hégira (s. VII), el sistema de derecho ya estaba desarrollado en sus líneas fundamentales. De este modo, no es posible aceptar que el derecho islámico hubiese podido recibir cualquier tipo de influencia de sistemas jurídicos foráneos, como el derecho romano o el judío.

2. La «moderna», cuyo principal representante es J. Schacht (sus trabajos son descritos detalladamente en los capítulos 4.º y 5.º) y cuya obra *The Origins of*

Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1950, representa las ideas de I. Goldziher llevadas a sus consecuencias más extremas, realizando una «reconstrucción histórica» de los orígenes del derecho islámico. J. Schacht considera que el derecho islámico no se deriva directamente del Corán, sino de la práctica administrativa y popular omeya, y que la mayoría de las tradiciones referentes al Profeta comenzaron a ponerse en circulación a comienzos del siglo II de la hégira (s. VIII). La jurisprudencia islámica comenzó a formarse durante la primera mitad del siglo II de la hégira (s. VIII), y durante todo ese tiempo el derecho islámico recibió distintas influencias de otros derechos, como el romano o el bizantino.

En el último capítulo, A. Cilardo se traslada a un campo más específico del que es especialista, el derecho hereditario islámico, para hacer una crítica de las teorías de D. Powers y establecer, en las conclusiones, su propia solución al origen y desarrollo de derecho islámico.

D. S. Powers sigue la línea de investigación revisionista a la teoría de J. Schacht: considera que los orígenes del derecho positivo islámico se deben establecer en la misma legislación coránica, aunque no del modo sugerido por la tradición islámica. En los años posteriores a la muerte del Profeta, la comunidad musulmana manipuló la lectura e interpretación del Corán, minando el sistema hereditario introducido por Muhammad (al que denomina *proto-islámico*). Este derecho hereditario *proto-islámico* se fue transformando como consecuencia de los conflictos políticos, sociales y religiosos, y surgió el derecho hereditario islámico.

A. Cilardo, por su parte, considera que nunca ha existido ese derecho hereditario *proto-islámico*, y critica duramente la lectura que realiza D. S. Powers de la legislación coránica. En su opinión, el «andamio» sobre el que se apoya la teoría de D. S. Powers no soporta una confrontación directa con los datos que se recogen de las fuentes islámicas (p. 193).

En las conclusiones (pp. 195-211), A. Cilardo hace una recapitulación de las diferentes teorías sobre el origen y desarrollo del derecho islámico. A continuación, plantea que uno de los problemas fundamentales que surgen al respecto es la búsqueda de un método que permita llegar a conclusiones aceptables. Es necesario, en su opinión, un estudio profundo de las fuentes de derecho islámico: el Corán, la *sunna*, el *iymā'* y el *qiyās*, para poder conocer la doctrina jurídica islámica; y si no hay una prueba que demuestre lo contrario, todo el material de las fuentes debe ser considerado auténtico. En el caso concreto del hadiz, le parece poco científico considerar *a priori* no auténtico una gran parte de ese material. De este modo, y utilizando los mismos métodos de clasificación propuestos en el libro, se puede situar a A. Cilardo en una posición intermedia entre la solución «tradicional» y la «moderna» respecto a la utilización de las fuentes.

Aplicando esta metodología al derecho islámico hereditario, A. Cilardo propone su propia hipótesis tras el estudio que ha realizado de las fuentes: las normas contenidas en el Corán no eran sino modificaciones, adaptaciones o cambios radicales de las reglas vigentes en aquel momento en la Península Arábiga, y todo lo que no se hubiese mencionado en el Corán había continuado subsistiendo. Pone varios ejemplos sacados de la aplicación del derecho hereditario, en las que podemos ver tanto la pervivencia de normas preislámicas como la modificación que esas normas sufrieron con el Corán.

El último de los ejemplos que aporta A. Cilardo en su libro es la transmisión del patronato en el derecho islámico, que, en su opinión, estaría regulada sobre la base de derecho hereditario preislámico de tipo agnaticio. Respecto a este punto, habría sido interesante que hubiera citado la obra de P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge, 1987, quien, en la primera parte del libro, también incluye un «Estado de la cuestión» sobre las distintas teorías sobre el origen y desarrollo de derecho islámico, aunque mucho más breve y menos exhaustivo.

Posteriormente al libro aquí reseñado, se ha publicado el trabajo de N. Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford, 1993, que supone una nueva aportación a las distintas teorías propuestas hasta ahora.

A. Cilardo cumple con el objetivo propuesto en la introducción, y realiza un minucioso recorrido por distintas teorías sobre los posibles orígenes y desarrollo del derecho islámico. El resultado es un trabajo de gran utilidad para tener una visión de conjunto sobre el tema.

ANA FERNÁNDEZ FÉLIX

Fihris majtūtāt Markaz Aḥmad Bābā li-l-waṭā'iq wa-l-buḥūt al-ta'rījīyya bi-Timbuktu/Handlist of Manuscripts in the Centre de Documentation et de Recherches Historiques Ahmed Baba, Timbuktu, vol. I por SIDI AMAR OULD ELY, Londres: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1995; vol. II, ed. 'Abd al-Muḥsin al-'Abbās, London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1417/1996. Ed. J. Johansen.

Nos encontramos ante dos de las últimas publicaciones de al-Furqān Islamic Heritage Foundation, institución que empezó su andadura en 1991 tal y como tuve ocasión de reseñar en esta misma revista (*Al-Qanṭara* XV, (1993), 252-5). Decía entonces que al-Furqān Islamic Heritage Foundation fue fundada para cumplir dos objetivos generales: contribuir a la preservación del legado cultural islámico e intentar hacerlo más accesible a los investigadores y al público interesado en general.

El primer objetivo está siendo cubierto por actividades que se reflejan en las siguientes publicaciones: Y. Dutton (ed.), *The codicology of Islamic manuscripts. Proceedings of the 2nd conference of Al-Furqan Islamic Heritage Foundation. Dec. 1993*, Londres, 1995, así como Y. Ibish y G. Atiyeh (eds.), *The conservation and preservation of Islamic manuscripts. Proceedings of the Third Conference of al-Furqān Islamic Heritage Foundation 18th-19th November, 1995*, Londres, 1417/1996. En esta última, la contribución del investigador marroquí M. ben Charifa deja constancia del proyecto financiado por el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, el Mediterráneo y Países en Desarrollo (perteneciente a la Agencia Española de Cooperación Internacional) que ha permitido establecer un laboratorio de restauración de manuscritos en Rabat.

Otro tipo de publicaciones de al-Furqān Islamic Heritage Foundation es el de estudios que ponen de manifiesto la importancia de la producción intelectual de los países árabes e islámicos para la civilización mundial, siendo un destacado ejemplo

la monumental obra de R. Rashed, *Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, 2 vols., Londres, 1416/1996 (vol. I: *Foundateurs et commentateurs*; vol. II: *Ibn al-Haytham*).

El segundo objetivo ha tenido como resultado, entre otras, las siguientes publicaciones: los cuatro volúmenes de G. Roper (ed.), *World Survey of Islamic Manuscripts* (Londres, 1992-1994) y *The significance of Islamic Manuscripts* (Londres, 1992-1994) y *The significance of Islamic manuscripts. Proceedings of the Inaugural conference of al-Furqān Islamic Heritage Foundation 1991*, ed. J. Cooper, Londres, 1992. Pero hay que destacar sobre todo la publicación de catálogos de manuscritos como 'A. M. al-Ḥibṣī, *Fihris majmū'āt ba'd al-maktabāt al-jāṣṣa fi l-Yaman*, ed. J. Johansen, Londres, 1994; M. H. al-Hilah, *Fihris majmū'āt Maktabat Makka al-Mukarrama. Qism al-ta'rīj*, Londres, 1994; idem, *Fihris majmū'āt Maktabat Makka al-Mukarrama. Qism al-Qur'ān wa-'ulūmi-hi*, Londres, 1994; S. Kenderova, *Catalogue of the Arabic manuscripts in SS Cyril and Methodius National Library, Sofia. Ḥadīth Sciences*, Londres, 1995; B. Y. Muhammad, *Handlist of Manuscripts in the Nigerian National Archives of Kaduna/Majmū'āt Dār al-Waṭā'iq al-Qawmiyya al-Niḡiriyyah bi-Kādunā (al-ḡuz al-awwal)*, vol. I, Londres, 1995; Khidr Ibrāhīm Salāmah, *Fihris majmū'āt maktabat al-Mas'ūd al-Aqṣā/Catalogue of Arabic manuscripts in al-Aqsa mosque*, vol. III, Londres, 1416/1996.

Los catálogos que nos ocupan en esta reseña son los dos primeros de una serie que alcanzará un total de 6 volúmenes, cuya edición está a cargo de J. Johansen y su preparación a cargo de los bibliotecarios del centro de documentación y de investigaciones históricas Ahmed Baba de Timbuktu (Mali).

Como ya tuve ocasión de decir en otra ocasión (M. Fierro, «Los manuscritos árabes de Mauritania», *Awraq XII* (1991), 205-7), los fondos de manuscritos árabes de las bibliotecas africanas tienen gran interés, aparte de por sí mismos, para comprobar la enorme difusión de la producción intelectual andalusí. En este caso, basta con destacar un manuscrito de interés para los especialistas en la historia de al-Andalus. El andalusí Šaraf al-dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Abī l-Faḍl al-Mursī al-Sulamī, conocido por Ibn al-Mar'a (ss. vi/XII-vii/XIII) compuso un *Tafsīr li-l-Qur'ān* del que no se conocía ningún manuscrito. Pues bien, ahora sabemos de la existencia de al menos uno: v. *Handlist*, II, 178, n.º 1968.

MARIBEL FIERRO

GUICHARD, P., *La España Musulmana. Al-Andalus Omeya (s. VIII-XI)*, vol. núm. 7 de la *Historia de España*, de Historia 16, Madrid, 1995, 145 pp.

VIGUERA MOLINS, M. J., *De las Taifas al Reino de Granada. Al-Andalus, siglos XI-XV*, vol. núm. 9 de la *Historia de España*, de Historia 16, Madrid, 1995, 145 pp.

En años recientes hemos asistido a una proliferación de «historia por fascículos» y de anexos a la prensa diaria dedicados a temas históricos coincidentes a menudo con un centenario o una celebración. La calidad de esas publicaciones es, claro está, desigual, aunque a menudo proviene de las más afamadas plumas en un campo

de especialización determinado. No sé cuál será realmente su público ni cuántos lectores prestarán atención detallada a estas publicaciones, es decir, tragarán historia en pequeñas cápsulas, pero lo que está claro es que a muchos historiadores les ha obligado a hacer un esfuerzo divulgatorio de la propia obra, algo que distaba mucho de ser un hecho habitual, y mucho menos apreciado, en nuestro país. Es algo por lo que tenemos que congratularnos todos.

Dentro de esta «historia por fascículos» la *Historia 16* merece un tratamiento aparte al producir una serie de pequeños volúmenes muy bien planificados y estructurados, además de bellamente ilustrados, que por su calidad son útiles no sólo al lector culto sino al estudiante universitario y al especialista. De ello son buen ejemplo los dos reseñados aquí.

En el primer volumen, dedicado al período que se extiende entre los siglos VIII al XI, P. Guichard analiza el delicado y complejo proceso de la formación de la sociedad andalusí centrándolo en torno a lo que hace tiempo son sus preocupaciones principales: la construcción y el devenir del Estado. Las bases político-ideológicas del Estado andalusí, su papel ordenador y normalizador de una política fiscal, la ruptura de las antiguas estructuras tribales, el desarrollo de las ciudades en detrimento del ámbito rural son los temas preferentes del libro. A lo largo de este pequeño pero extraordinariamente denso y coherente volumen, Guichard presenta la esencia de sus investigaciones de más de veinte años de trabajo. La obra de Guichard es, todos lo sabemos, tan importante como densa y compleja, y resulta extraordinariamente ilustrativo leer aquí las ideas del autor resumidas y clarificadas por él mismo, presentadas en un lenguaje más claro, más directo y más rotundo de lo que es habitual e imprescindible en una obra dedicada a lectura exclusiva de los propios pares, en que uno siente mayor necesidad de matices, de precauciones, de proponer sin atreverse a afirmar. Como ejemplo remito, en este volumen, a la restauración del poder central, p. 64, a la organización social y las estructuras tribales, 116 y 117. Es una lectura que yo recomendaría a cualquiera que fuera a enfrentarse por primera vez a *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, o a *Les musulmans de Valence et la Reconquête*. Y con ello no quiero decir que esta exposición de Guichard por Guichard sea simplista o reductora. Es más bien una puesta a punto, un estado de la cuestión de la propia cosecha en la que se mantienen los interrogantes no respondidos y se explicitan las preguntas a las que aún no se ha encontrado respuesta.

El volumen de Guichard es casi exclusivamente histórico, a diferencia del de Viguera, en el que encuentran cabida cuestiones arqueológicas y artísticas, religiosas y de vida intelectual tanto científica como literaria. Comprimir cinco siglos de historia en un solo volumen e intentar que esa historia sea también social, económica y cultural, es un verdadero *tour de force*. El volumen de Viguera es extraordinariamente compacto, denso y rico y, por ello, requiere un esfuerzo mayor de lectura. No deja una cuestión sin esbozar o sin señalar y por ello no hay renglón por el que se pueda pasar deprisa. También aquí quedan de manifiesto las preocupaciones y las características metodológicas de la autora: un discurso plural y abierto, una minuciosidad extrema, un excelente aprovechamiento de las fuentes árabes y una preocupación primordial por la consulta y manejo de fuentes arqueológicas. Pero esta vez la autora cuenta menos con la complicidad del lector de lo que hace cuando publica en revis-

tas científicas y sus interpretaciones y propuestas están claramente explícitas (véase, por ejemplo, p. 125 sobre arabización).

Se trata, en resumen, de un esfuerzo importante por parte de ambos autores que los especialistas no pueden permitir, dado su órgano de publicación, que pase desapercibido. Son volúmenes que serán particularmente útiles tanto a profesores como a estudiantes universitarios.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

GUTIÉRREZ, S., *La Cora de Tudmīr de la Antigüedad tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*. Madrid y Alicante: Casa de Velázquez y Diputación Provincial de Alicante, 1996 (*Collection de la Casa de Velázquez*, 57), 476 pp., 152 figs., XXXV láms. y láms. A a F.

Este amplio libro resume la importante labor efectuada por su autora, la investigadora Sonia Gutiérrez Lloret, hasta la defensa de su tesis doctoral en 1992, dirigida por Lorenzo Abad e inducida por sus contactos con Rafael Azuar y con la escuela de la Universidad de Siena representada por Ricardo Francovich. Finalmente, editada por la Casa de Velázquez, con calidad y generosidad, sin considerar vergonzante la edición de una tesis, como aún ocurre en el C.S.I.C., la institución que aquí nos acoge.

Su objetivo es historiar la zona del SE peninsular en la alta Edad Media, mediante el uso metodológico del registro cerámico como fuente documental básica. Esta propuesta impone todo el esquema del trabajo que explica en la introducción. Con valor, la autora expresa que su punto de partida es una «arqueología del objeto», que se concreta en el estudio de la cerámica, para, una vez conseguido el análisis de su producción y su «cronomorfología», llegar al estudio diacrónico del poblamiento y el territorio, desde la tardarromanidad o la época visigoda hasta la plena islamización a fines del siglo X y los inicios del XI.

La primera parte se dedica casi en su totalidad al estudio de la cerámica, organizado en base a tres distintos tipos de producción, cerámicas a mano y torneta (agrupadas), a torno y vidriadas, en los que distingue cuatro familias de barros locales. La autora concreta la morfología en lo que denomina «sistematización», sin la intención precisa de construir una tipología. Partiendo de los tres grupos productivos citados, la subdivide progresivamente en treinta y cuatro series homogéneas, formas heterogéneas y variantes, según sus atributos formales y de uso (de los que ofrece descripción, producción, función, cronología, distribución y tipos similares). Esta sistematización pretende primariamente conseguir series datadas, posibilitando que las cerámicas comunes sirvan de fósil en una época histórica en que desaparecen las cerámicas de importación, utilizadas para datar hasta comienzos del siglo VII. El argumento central de esta parte (p. 173) es la comparación entre las formas presentes en Cartagena, aún abierta a la importación ultramarina, y su diferencia con los poblados del interior, donde no llegan las cerámicas importadas y se comienza la producción e incluso una incipiente comercialización de cerámicas a mano (de menor comple-

tividad técnica justificada por el uso culinario a que se dedican), locales y de producción doméstica, llenando su vacío y su necesidad (la reciente constatación en Cartagena a comienzos del siglo VII no hace nada más que confirmar la certidumbre de esta datación, aunque matice sus caracteres, Sebastián Ramallo. *AEspA* 1996, formas a mano M1 y M2). Iniciado este cambio de la producción semiindustrial por la familiar (ya en el siglo VI como confirma Luis Carlos Juan, *AEspA* 1997), tras la llegada islámica, en época emiral se une a esta tradición indígena otra tradición nueva, regional, quizás aportada por los *yūndies* egipcios y en la que pudo jugar un importante papel la mujer. La autora duda si plantear similitudes con otras producciones mediterráneas, como con alguna cerámica siciliana más tardía, formulando una pregunta que deja en el aire sin contestar, si esta nueva producción es fruto de una concurrencia o de una aportación foránea, lo que recuerda la pregunta similar que por mi parte efectué respecto a las bóvedas sobre pechinas, una aportación omeya tanto en la Península como en esta isla italiana (*AQ* 15-16, 1994-95). Las posteriores producciones de cerámicas vidriadas suponen para la autora la constatación de que *Tudmūr* es un espacio aislado de los canales de distribución de las cerámicas vidriadas que sólo llegarían a él de un modo esporádico. Esta primera parte se completa con el estudio de otras piezas, molinos y amoladeras de piedras, vidrios y metales.

Sobre esta base previa, avanza la parte segunda con el estudio del poblamiento y el territorio. Primero aísla y analiza los distintos modelos de poblamiento (ciudades y asentamientos rurales en llano, en cabezos, poblados fortificados, castillos y centros religiosos), para, estudiada cada evolución particular, buscar una estructura que las abarque a todas explicando su diacronía altomedieval e inserción en el territorio. La referencia principal son las ciudades pactadas, Orihuela, Lorca, Mula, Begastri, La Alcudia de Elche, Alicante, *Iyi(h)*, identificada con El Tolmo de Minateda y en proceso de excavación por la autora en codirección con Abad y *Balantala* o *Balanā* lógicamente Valencia; además de Cartagena la «gran ausente» en el pacto. En todas, con la excepción de Valencia, documenta un proceso paralelo: en *Tudmūr* no se recrean las ciudades islámicas sobre las romanas, sino que éstas o desaparecen o se trasladan de lugar. Además es notable la existencia de un hiato en la documentación arqueológica al menos en el siglo IX y parte del X, que en ocasiones se arrastra incluso desde fines del siglo VI. Lógicamente la autora se pregunta si el término *madīna* ha sufrido una transformación semántica perdiendo su verdadero significado. Por otra parte, la única ciudad creada *ex novo*, *Mursiya*, consecuencia de una definitiva islamización de la población, supone también la presencia de un hiato entre la fecha oficial de su creación por ‘Abd al-Rahmān II, en 825, y su constatación arqueológica a comienzos del siglo X. En el modelo de la autora, este vacío (aparte del problema que conlleva sobre quién asume, y cómo, la función de la ciudad) debe ser ocupado por los distintos tipos de asentamientos rurales. De algún modo la seriación ceramológica conllevaría esta otra seriación. Contrapeándose los distintos tipos de asentamiento y con las salvedades que la autora señala en cada uno de sus argumentos, las ciudades (igual que las *villae*), sufrirían un primer proceso de disolución, que desemboca, tras la conquista, en que dejen de cumplir su función de gestión y control del territorio (por más que lo hicieran de modo residual) siendo sustituidas definitivamente por una ocupación nueva, rural, incluso marginal, también iniciada previamente pero reforzada con la llegada islámica. Serían las alquerías en llano

(abandonadas en el VIII, apenas creadas), en cabezos (que la autora propone como el asentamiento típico de los árabes *yūndies* al asimilar la *qaryat Tall al-Juṭṭāb*, citada por las fuentes, con el Cabezo de las Fuentes) y progresivamente, con el avance de la islamización, otros más especializados, poblados fortificados y castillos. El análisis detallado de sendos ejemplos de asentamiento de altura y en marjales (El Zambo y los Cabezos del Bajo Segura) le sirve para subrayar la importancia del asentamiento «marginal», «lo que no es campo ni ciudad», como lo que podríamos llamar una desviación propia de este momento, aunque junto a él no dejaran de darse los demás tipos de población. Un dato que apunta en la misma dirección es el abandono, constatado en Minateda, de la comunicación rodada ya antes del siglo VII. La implantación religiosa que documentan las mezquitas supone una primera islamización previa a la definitiva islamización urbana. Resalta en este sentido la explicación de las estructuras de reocupación de la basílica paleocristiana de Algezares como las de su conversión en mezquita, por la presencia de un ajuar de cerámica semejante a los del *ribāt* de Guardamar (a lo que podría añadirse que un ábside de estas estructuras fuera el del *mihṛāb*, dado su «giro de 90° a la derecha» respecto al de la iglesia, arrastrando la mala orientación previa, cf. fig. 115 yp. 304). Sólo con la fundación de Murcia y la reorganización del resto de ciudades, en el siglo X o ya en el XI, se reorganiza la vida urbana, como un esfuerzo específico del califato en un medio ya islamizado.

El libro termina con una tercera parte de conclusiones, tan importantes como las dos anteriores, ya que no supone una mera síntesis sino su clave de interpretación. Estas conclusiones ordenan y dan sentido a la lectura efectuada, lo que no deja de ser lógico en un estudio de tipo arqueológico donde la línea argumental se suele perder en la descripción y las divagaciones del necesario análisis, metódico y detallado. Las conclusiones se cierran con el planteamiento de dos perspectivas finales, sobre el desconocido registro de los beréberes (adscrito ya el de los egipcios) y las diferencias entre la región de *Tadmūr*/Murcia y Valencia que teóricamente, al integrar el mismo pacto, debían presentarse como unitarias. Se completa con un apéndice que sintetiza el análisis de los yacimientos de la región (tipo, procedencia y depósito del material, ubicación y restos, materiales, cronología y bibliografía) del que depende de hecho la cronomorfología base de todo el estudio, una abundante y cuidada documentación gráfica, una exhaustiva bibliografía y los índices.

Es evidente la importancia de este trabajo en sus tres perspectivas, la «sistematización» y seriación ceramológica, el estudio del territorio y el planteamiento de una «teoría» histórica que explique los datos obtenidos. Subrayo la importancia de que estos tres horizontes se den conjuntamente y que la autora no se haya quedado sólo en el primero o en uno de los dos primeros, sin abandonar la relación que existe entre hipótesis, análisis y descripción de los datos. Se presenta así como verdadera historiadora y no como mera arqueóloga, sin que ello suponga minusvaloración de los que, sin poder renunciar nunca a los planteamientos teóricos, deciden quedarse en los primeros e imprescindibles pasos. Es más, creo que es aquí donde se debe centrar el debate sobre el interés de este modelo de investigación. La autora estará de acuerdo conmigo si digo que este trabajo no puede tomarse como definitivo, sino como una base muy importante para un desarrollo futuro. Ella misma no deja de indicar el carácter limitado de nuestro conocimiento en esta zona y en este período, el peligro de

interpretar datos tan parcos o el carácter hipotético de las conclusiones a que llega. A ello hay que añadir (opinión con la que quizás sí disienta) su excesivo optimismo metodológico, más que por la escasez del *corpus* de datos de partida, por el propio método (necesitado imperiosamente no de una «arqueología del objeto», sino de una «arqueología del contexto», imposible mientras no se desarrollen abundantes y correctas excavaciones) y por lo arriesgado del salto de la ceramología al poblamiento y el territorio (necesitado a su vez de abundantes prospecciones y una verdadera «arqueología del paisaje»). Por otra parte, mi aceptación de la propuesta cronomorfológica, es más por la necesidad de un referente y por la confianza en su trabajo y en el consenso científico, que no por la evidente y casi total ausencia de datos de cronología absoluta (por ejemplo, apenas dos monedas y descontextualizadas) y por la ausencia de seriaciones parciales que refuerzen su seriación final. Es evidente que su postura es arriesgada, frente a este punto de partida, exponiendo una teoría que, quizás, ella misma se vea obligada a falsear. Creo atisbar esta tendencia (no sin dudas) en cierta apreciable matización entre las conclusiones del trabajo que reseño y las más tajantes expuestas en varios artículos publicados por ella entre las fechas de terminación de su tesis y su publicación (*Cuadernos de Madīnat al Zahrā'* 1991; *IV CAME* 1993; y *La ciudad islámica en la alta Edad Media (Al-Andalus/Magreb)*, Mesa Redonda Casa de Velázquez/C.S.I.C., Granada 1995, que conozco gracias a la amabilidad de la propia autora).

Es posible que existan modelos que expliquen los datos que ahora reúne; mejor dicho que expliquen los datos que hoy desconocemos y que impiden valorar qué significado tienen los hiatos documentados. Es posible, quizás, que la función de las «ciudades» del SE (a mi parecer muy lejos de ser verdaderas ciudades, por lo que considero exagerada la afirmación de la autora: «auténticas ciudades romanas» supongo que «en el momento de la conquista», p. 330) fuera asumida en este momento por formas no reconocidas en la hipótesis y por ello tampoco en el registro arqueológico. Por ejemplo, la interpretación sería muy distinta de fecharse el «palacio» de Pla de Nadal, en plena fructífera vega valenciana, o la «villa» de Villajoyosa, a las claras un topónimo «no marginal», como visigodo o romano, o si se fechan como emirales. La autora no se vería obligada a matizar que los asentamientos marginales no fueron el modelo fundamental de poblamiento en este momento (p. 311: «En rigor debo advertir que este análisis es ciertamente sesgado puesto que sólo se refiere a los territorios marginales, es decir, aquellos que, como indiqué con anterioridad, quedan al margen del control urbano y, sobre todo, del de los grandes terratenientes que poseen las explotaciones agrícolas del llano», igual en p. 332). Explotaciones del llano que apenas tienen referencia expresa. Sin poder apreciar los asentamientos en zonas «no marginales» y prácticamente desaparecidas las ciudades, los asentamientos «marginales» entran en una contradicción de la que es consciente nuestra autora y que por ello procura solucionar (p. 312: «son realmente *más* “productivos” para las comunidades que allí se establecen que sus propios lugares de origen», el subrayado es mío. Lo mismo intenta con la decadencia de la técnica cerámica). Me pregunto si estas zonas no fueron tan marginales (por ejemplo alguna la supone poblada por los recién llegados) o si los asentamientos en ellas se deben a otra explicación (quizás a un modelo experimentado con éxito en otro territorio extrapeninsular desde donde traerían sus nuevos pobladores), ya que no parece plausible explicarlos como asen-

tamientos marginales de grupos marginales (por ejemplo de mozárabes, por cierto no citados, englobados bajo la expresión «indígenas», que no deja de ser engañosa al encerrar una riqueza de matices que por sí sola no expresa). Finalmente, ¿es comprensible tan tardía urbanización de este territorio, casi en el siglo XI, frente a lo que ocurre en otros territorios peninsulares?

A mi parecer, este magnífico trabajo lo que realmente expresa son los límites de nuestra Arqueología para un momento en que faltan suficientes datos históricos y arqueológicos. En el dilema entre una descripción aséptica de los datos sin interpretación histórica, a pesar de esta escasez de datos, la opción por la segunda solución supone obligadas contradicciones inherentes a nuestra propia ciencia arqueológica (releamos el capítulo 1, *Arqueología e Historia*, de la *Arqueología de Grecia* de Snodgrass, con sus atinadas reflexiones sobre hiato, complejidad, parcialidad, provisionalidad y ambigüedad del registro; problemas de consenso, certidumbre y concordancia de la argumentación; limitación de la datación, etc. de la Arqueología). Quizás lo que necesita es evaluar las contradicciones que el propio modelo refleja. Pero no se puede pedir todo, ni es esa mi intención. Mientras, estamos ante un evidente paso adelante, un modelo que necesitan las demás zonas de la *Hispania* tardía y el primer *al-Andalus*, una hipótesis que estoy seguro que la propia autora y la investigación futura (deudora de importantes trabajos como éste, cada vez más coherentes en nuestro ambiente científico) terminarán por verificar y ajustar.

LUIS CABALLERO ZOREDA

KATZ, J. G., *Dreams, Sufism and Sainthood. The Visionary Career of Muhammad al-Zawāwī*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996, xxi+260 pp.

La pregunta más inquietante que se le planteó al autor de esta reseña según avanzaba en la lectura del libro de Katz es la de por qué éste había decidido resumir la *Tuhfat al-nāzir* de Muḥammad b. ‘Aḥī al-Zawāwī en lugar de editarla. Al final, sólo ha encontrado una respuesta plausible, y es que la intención de J. G. Katz no era en realidad la de resumir, sino la de recrear. Recrear el universo espiritual de un aspirante a santo del siglo XV, el tunecino al-Zawāwī, a través del relato de sus experiencias oníricas y visionarias. Esta recreación le permitiría a J. G. Katz plantear una serie de cuestiones ligadas con la espiritualidad de la época: qué es lo que sanciona la santidad de un aspirante a santo; cuál es la relación entre cultura popular y alta cultura, y entre política y religión; cuál es el estatuto de lo onírico y lo visionario, etc. Sin embargo, y tras la lectura del libro, la impresión que queda es levemente frustrante. El material con que cuenta Katz es muy hermoso pero resulta, al final, desaprovechado. Puede que el autor haya intentado hacer una recreación, pero lo que ha hecho en realidad es un resumen.

Los lectores de esta revista ya están familiarizados con J. G. Katz y con la *Tuhfat al-nāzir* de al-Zawāwī (autor y objeto respectivamente de una tesis doctoral sostenida en el año 1990). En el volumen XII (1991) de *Al-Qantara*, un artículo titulado «The Worldly Pursuits of a Would-be Waḥī» intentaba ya una aproximación

a este texto visionario, resumiendo a grandes rasgos su contenido. En el libro, nos volvemos a encontrar de nuevo con ese resumen, con más páginas y con una nueva clave interpretativa. Esta clave la explica el propio J. G. Katz cuando intenta responder a la pregunta de qué significaban exactamente las continuas y repetidas apariciones del profeta Muḥammad en los sueños de al-Zawāwī: «From a Freudian perspective the Prophet Muḥammad, as he appears to a neurotically obsessive Zawāwī, could be understood as an authoritarian father-figure. A Jungian analyst [...] might describe the dream Muḥammad as a projection of Zawāwī's own persona as he wrestled with a mid-life crisis. *The simple truth* is that, from a twentieth-century vantage, Zawāwī presents a disturbing psychological self-portrait in his relationship with the fictive Muḥammad. [...] Zawāwī's personality is stereotypically narcissistic, clearly conforming to a psychological type well-known to the clinician and therapist» (p. 23; la cursiva es mía). De forma que ésta es la simple verdad: al-Zawāwī era un narcisista, y sus síntomas pueden identificarse en alguna publicación de la American Psychiatric Association o en el *American Journal of Psychiatry*.

El autor de esta reseña debe confesar la nula simpatía que siente por las lecturas psiquiátricas o psicoanalíticas fuera de los ámbitos que les son propios, y, lo que es más, su creencia en el carácter histórico y cultural de determinadas patologías mentales, de ciertas disfunciones de la personalidad. Le parece, por tanto, inútil e innecesario diagnosticar a un tunecino del siglo xv, aunque comprende lo fácil que es caer en esa tentación cuando se trata de estudiar ciertos aspectos de la santidad y del culto a los santos. Desgraciadamente, este libro no hace sino confirmar y aumentar esta desconfianza, anunciada por el propio Katz en el texto que acabo de citar: ante nuestros ojos se despliega una *simple verdad*, una verdad muy simple, la de una personalidad narcisista del siglo xv. Desde luego, no la compleja verdad del universo espiritual y religioso del Magreb en ese tiempo.

Poco antes, sin embargo, en la p. 16, Katz esboza un pequeño y prometedor diálogo con C. Ginzburg y su Menocchio de *El queso y los gusanos*, planteando el problema de las relaciones entre cultura de élites-cultura de masas. Desde la lectura de la obra sutil y delicada de P. Brown, uno está convencido de que ambas, masas incultas y élites intelectuales, «comparten la misma realidad», idea que expresa también J. Katz en estas mismas palabras y que hubiera debido ser desarrollada a lo largo del libro. La cita de Ginzburg sugiere que en la obra de al-Zawāwī, y de la mano de Katz, vamos a encontrar una respuesta a esa pregunta a través de la evocación de la visión del mundo, del horizonte cultural de un magrebí del siglo xv, una mentalidad donde se cruzan y entretajan los hilos de distintas tradiciones. Nada de esto ocurre, sin embargo. A partir de la p. 36, y hasta la p. 204, Katz resume la *Tuhfat al-nāzīr*, limitándose a introducir comentarios que no llegan al rango de explicación. El texto queda así distorsionado más que iluminado; distorsionado por el resumen y distorsionado por la lectura en clave patológica que domina todos estos intentos frustrados de explicación.

Un ejemplo de lo que digo se puede encontrar en las pp. 74-75. Siguiendo las andanzas de al-Zawāwī, Katz nos lleva hasta Constantina, donde nuestro hombre se va a encontrar con un tal sīdī Faraý, personaje descrito como *malāmafi*. Para Katz, este término designa al «“blameworthy” sufi, a spiritual free agent, iconoclastic

and antinomian, the epitome of Jung's archetypical trickster. [...] The hallmark of a *malāmafi* is outrageous behaviour». Esta definición es un tanto inexacta. Como él mismo señala unas líneas más adelante, citando a 'Abd al-Raḥmān al-Ŷāmī, un *malāmafi* es, en principio, un santo que mantiene ocultas su devoción hacia Dios y sus buenas acciones. En este sentido, el *malāmafi* personifica el ideal del secreto deseable para todo *wālī Allāh*. En la tensión entre lo oculto y lo público, entre lo evidente y lo escondido, tiene sentido la progresiva identificación entre *malāmafi* y *maŷdūb*. Efectivamente, y a partir al menos de los siglos XV y XVI, ambos términos, y también el de *buhlūl*, parecen solaparse para designar a un mismo tipo de santo extravagante, arrebatado, cuya presencia se generaliza en el Magreb desde esa época. Así lo sugiere, al menos, un análisis de fuentes como el *Istiqṣā* de al-Nāṣirī o la *Salwat al-anfās* de Muḥammad al-Kattānī. Esta última, por ejemplo, es citada por J. G. Katz, pero sólo para evocar la personalidad de un *maŷdūb* del siglo XIX, llamado también, casualmente, Muḥammad al-Zawāwī. Ni que decir tiene que se podrían haber citado muchos más y más pertinentes ejemplos de *maŷdūb* extraídos de esa misma fuente, o incluso algún sabroso pasaje de León Africano sobre *maŷdūb*-es en Túnez y en El Cairo, que hubieran servido mucho mejor a la contextualización de al-Zawāwī que su caracterización simple y directa con el «Jung's archetypical trickster».

La parte más interesante del libro es sin duda el capítulo VII («Seeing and Salvation», pp. 205-230), donde J. G. Katz analiza el papel de los sueños y de las visiones oníricas en el Islam, tema del que es especialista, como lo demuestran sus trabajos hasta la fecha, y también el abundante aparato de notas a pie de página que acompaña ese pasaje. Destacaré el epígrafe «The Sacralization of the Seer» (221-224), donde se propone una interpretación de las visiones del Profeta como mecanismos de sacralización del vidente, y no como una especie de socialización de lo visionario (el éxtasis como indicio de una misión), según el análisis de Max Weber. Citando al propio Katz, la visión del Profeta no institucionaliza nuevas prácticas o dogmas devocionales para la comunidad de los musulmanes, sino que «serves to sacralize individual people, not places» (p. 224). La visión onírica legítima, pues, las pretensiones de los aspirantes a santos. Desde este punto de vista, el caso de al-Zawāwī podría cobrar especial significación, por la extremada abundancia y variedad de sus propias experiencias oníricas.

El epílogo del libro termina con esta frase: «Far from embodying the prophetic virtues, Zawāwī became an objet of ridicule and his career a tragic parody of sainthood» (p. 233). La pregunta es si el esfuerzo de Katz ha sido lo suficientemente compasivo como para liberar a su personaje de la condición de parodia ridícula y otorgarle la de luminaria de nuestro conocimiento.

FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO

MAÍLLO SALGADO, F., *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Madrid: Akal, 1996, Akal Universitaria, serie Historia Medieval, 332 pp.

Este *Vocabulario* de F. Maíllo Salgado, profesor en la Universidad de Salamanca, cumple con creces lo que promete el título. Una concisa introducción nos da

las coordenadas fundamentales en las que se inscribe su empresa. Aunque F. Maíllo tiene en mente como receptor de su obra a un público amplio interesado, la demanda específica que ha dado impulso a su obra procede sobre todo de alumnos y profesores de Historia Medieval, a los que ofrece no sólo términos técnicos (incluidos topónimos y gentilicios), sino también una serie de conceptos básicos de la historia del mundo árabo-islámico del pasado y del presente (no podía faltar la entrada «fundamentalismo», muy bien resuelta, por cierto). Los términos técnicos son dados en transcripción (la seguida por la escuela de arabistas españoles), facilitando así el que los medievalistas el acceso a la producción especializada de arabistas e islamólogos. Si bien el *Vocabulario* tiene una vocación generalista, dado que la demanda del libro procede fundamentalmente de medievalistas dedicados a la historia de la Península Ibérica, hay una fuerte presencia de términos y conceptos relacionados con la historia de al-Andalus. El *Vocabulario* se completa con unos útiles apéndices (nombres de Dios; iglesias orientales; el Profeta, sus descendientes y parientes; esposas del Profeta; dinastías califales; ramas y sectas del Islam; reinos y reyes de Taifas; países en los que hay aplicación de la *šarīʿa*). El libro concluye con una selección bibliográfica.

Nada tengo que objetar o corregir en las entradas del *Vocabulario*, porque todas ellas me parecen acertadas. Naturalmente, se me ocurren matizaciones, precisiones o material para incluir, pero, siendo sincera, es que a mí me habría gustado escribir este libro. Es obvio que cada obra lleva la impronta de quien la ha escrito. Esa impronta se ve, en este caso, en la inclusión de términos que, como «elche» y «enaciado», son por sí mismos prueba elocuente de la coexistencia de cristianos, musulmanes y judíos en la Península Ibérica y de las consiguientes interacciones sociales, políticas, culturales, religiosas..., a que esa convivencia dio lugar. Nadie mejor que F. Maíllo para explicarlas, pues le debemos artículos esclarecedores al respecto.

Insiste F. Maíllo en su introducción en la profunda ignorancia que existe todavía en España sobre el Islam. Le tenemos que agradecer el haber llevado a cabo, desde hace varios años, uno de los pocos esfuerzos serios y bien meditados por poner fin a este estado de cosas (en efecto, la obra aquí reseñada es la nueva versión de otra aparecida hace diez años, en 1987, con el título de *Vocabulario Básico de Historia del Islam*). Contribuye así a rellenar una de las numerosas lagunas que existen en la producción española sobre temas árabes e islámicos. Me refiero a la carencia de obras de divulgación seria, que pongan a disposición del público interesado (que existe) información veraz y actualizada presentada de forma accesible y amena. Obras que puedan resultar atractivas para un público más amplio que podría pasar así a convertirse en «público interesado»¹. Éste, al hojear la producción de los profesionales del arabismo y la islamología, se ve agredido por términos de los que no sólo no conoce el significado, sino que además le dañan la vista por su apariencia extraña, adornados como están de sombreritos (ŷ), rayitas arriba o abajo (ā, ḏ), puntitos (ḥ), etc., y que le resultan imposibles de pronunciar, haciéndose así doblemente ajenos. En ese sentido, la producción de los arabistas españoles del siglo pasado, al no disponer de las modernas transliteraciones fonéticas, resultaba menos «hostil»,

¹ En este sentido, aprovecho para señalar la aparición del estudio de B. López García, *El mundo árabo-islámico contemporáneo. Una historia política*, Madrid: Síntesis, 1997.

aunque a los profesionales nos resulte ahora poco seria e incluso un poco ridícula. Habrá que ir pensando en ir desarrollando una versión no transliterada de los conceptos más frecuentes del mundo árabe e islámico, para facilitar su difusión y uso en los medios de comunicación². Nada me hará más feliz que el día que vea desterrados para siempre de esos medios de comunicación esos términos (a los que F. Maíllo dedica una mención especial: véase p. 13) que como, «abasida, chiita, sunnita...», sustituyen con demasiada frecuencia las versiones más adecuadas para nuestro idioma como abbasí, sunní y chií. Aunque yo prefiero en este caso la forma «shií», pues si el español de hoy en día no tiene ningún problema en pronunciar «Shakespeare», ¿por qué no va a poder pronunciar «shií»?

Tras esta digresión, vuelvo a la obra reseñada, de la que estoy convencida que va a tener mucha y duradera influencia. Todos los especialistas en estudios árabes e islámicos debemos estar agradecidos a F. Maíllo por haberla escrito. Aunque, como he dicho antes, me habría gustado haber sido yo quien la escribiese y hacerlo a mi modo, le doy la bienvenida, de manera incondicional y con admiración, tal y como es, en su conjunto.

MARIBEL FIERRO

MASUD, M. Kh., *Shāṭibī's Philosophy of Islamic Law*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1995, 294 p.

A pesar de la complicación del tema objeto de este trabajo y de la dificultad de resumirlo en pocas palabras para hacer esta reseña, la tarea resulta relativamente fácil, dado el interés de su autor por definir de forma clara y muy bien estructurada cuáles son sus propósitos y el contenido de su obra, tanto de forma general en el prefacio del libro, como en particular al inicio y al final de cada capítulo.

El presente estudio tiene su punto de partida en la edición de la tesis doctoral de M. Kh. Masud, titulada *Shāṭibī's Philosophy of Islamic Law - An analytical Study of Shāṭibī's concept of maṣlaḥa in relation to his doctrine of maqāṣid al-sharī'a with particular reference to the problem of adaptability of Islamic legal theory to social change*, leída en 1973, publicada en 1977, con nueva edición en 1984 y vuelta a revisar ahora. Como fuente principal, M. Kh. Masud se basa en *al-Muwāfaqāt*, obra en la que al-Šāṭibī expone su doctrina sobre los objetivos de la ley (*maqāṣid al-šarī'a*) y en la que están comprendidos diversos aspectos del concepto de interés general (*maṣlaḥa*) como principio de teoría legal.

El autor de este libro, cuyo principal propósito es, según sus propias palabras, tratar el concepto de *maṣlaḥa* como un principio aislado e independiente y no sólo en

² Hace tres años hubo interesantes discusiones al respecto: véase *El mundo árabe y su imagen en los medios*, ed. J. Bodas Barea y A. Dragoevich, Madrid: Comunica, 1994. Véase también la transliteración simplificada del alfabeto árabe propuesta en *El idioma español en las agencias de prensa*, compilado por P. García Domínguez y A. Gómez Font (Fundación Germán Sánchez Ruipérez y Agencia EFE).

relación con las fuentes del derecho islámico como había sido tratado hasta el momento, ha planteado su contenido de la siguiente manera:

Introducción, en la que explica las razones por las que ha elegido a al-Šāṭibī como representante de la tesis favorable a la adaptabilidad del derecho islámico —tesis que él mismo defiende—, además de exponer y analizar las causas de la polémica que surge entre especialistas tanto musulmanes como no musulmanes respecto a su inmutabilidad o adaptabilidad. Sigue una definición de las ideas básicas que articulan la obra: 1) adaptabilidad/inmutabilidad; 2) cambio social; 3) derecho islámico; 4) teoría legal islámica, y 5) positivismo legal— y una explicación de los argumentos de acuerdo con los cuales están divididos sus 13 capítulos.

En el capítulo I se traza el marco histórico e ideológico en el que nace y se desarrolla el pensamiento filosófico de al-Šāṭibī —es decir, la investigación en los motivos y propósitos del Derecho— y que es una respuesta al desafío del cambio social y a la necesidad de que la teoría legal se adapte a las nuevas situaciones, con referencia a las instituciones políticas, judiciales y religiosas, al poder de los alfaquíes y a su control de la enseñanza, a los movimientos intelectuales —especialmente el sufismo—, a la vida económica y al sistema legal en tiempos del sultán Muḥammad V, del que al-Šāṭibī es contemporáneo y que llegó al poder en 1354.

El capítulo II está dedicado a la vida y obra de al-Šāṭibī. En él encontramos detallada información sobre sus principales maestros, sus posturas ante el sufismo, sus relaciones con los alfaquíes de su tiempo, etc. Respecto a sus obras, sobre *fiqh* y gramática fundamentalmente, encontramos una lista de las mismas en las pp. 78-82 en la que se da cuenta de las fuentes y obras de referencia que las citan, de los manuscritos existentes y de las ediciones y traducciones que de ellas se han llevado a cabo. Entre dichas obras, las *Fatāwā*, el *Kitāb al-ʿItisām* sobre *bidʿa* y *al-Muwāfaqāt*, que ya mencionamos al principio, han sido aprovechadas en el presente estudio.

Los capítulos III y IV se centran, respectivamente, en el análisis de las fetuas de al-Šāṭibī y de sus *Muwāfaqāt*. Respecto a *al-Muwāfaqāt*, el autor de este estudio comienza aludiendo a la influencia ejercida por la obra en Ibn ʿĀṣim, discípulo de al-Šāṭibī, y en otros como Ibn Marzūq, al-Mawwāq, Aḥmad Bābā e incluso en el biógrafo contemporáneo Majlūf, en el editor de la obra, ʿAbd Allāh Dirāz, en Abū Zuhra y en Šayj Fāḍil b. ʿAšūr. Sigue una exposición de las razones que según Masud explican que, a pesar de la contribución de *al-Muwāfaqāt* en la concepción modernista del derecho islámico, no haya despertado el suficiente interés entre los especialistas. En las pp. 120-124 se presenta un resumen del contenido de la obra.

En los capítulos siguientes se analizan los conceptos y la terminología que componen la doctrina de *maqāṣid al-šarīʿa* o metodología legal elaborada por al-Šāṭibī en *al-Muwāfaqāt*. El Capítulo V trata del eje central del libro que estamos reseñando: *Maṣlaḥa*. En el Capítulo VI, sobre la inteligibilidad (*dalāla*), se explica la doctrina de al-Šāṭibī sobre lo que él consideraba el segundo objetivo de la ley después del bienestar universal o *maṣlaḥa*. En el Capítulo VII se discute el concepto de *taklif* u obligación legal y capacidad física en al-Šāṭibī quien, para definirlo, procede previamente a analizar los términos *qudra* (capacidad) y *maṣaqqā* (penalidad). En el capítulo VIII, para establecer la distinción entre obligaciones morales y le-

gales en referencia a la intención del Creador de la ley de someter al *mukallaf* o sujeto de derecho a las reglas de la *šarīʿa*, al-Šāṭibī examina el término *taʿabbud* o estricta obediencia.

Si en los capítulos anteriores se había hablado de la intención del Creador de la ley, en el capítulo IX se trata de la intención (*niyya*) del responsable legal (*mukallaf*). Al-Šāṭibī utiliza los términos *qaṣd*, *maṣṣid* e *ibtigāʾ* como sinónimos de *niyya*. En el capítulo X se analiza el concepto de *ʿāda* (continuidad) y *bidʿa* (cambio) en al-Šāṭibī. El capítulo XI está dedicado a la doctrina del *iytihād* expuesta por al-Šāṭibī al final del capítulo IV de sus *Muwāfaqāt* y en el que se discuten tres aspectos: 1) la doctrina sobre el *iytihād* y los problemas críticos relacionados con él, 2) la fetua como forma de *iytihād* y 3) el *istiftāʾ* o formulación de una cuestión legal y su proceso. En el capítulo XII se halla del *jilāf* o discrepancia que, según M. Kh. Masud, no es considerada por al-Šāṭibī justificación del *iytihād*. En el capítulo XIII, el último, se intenta dar una definición de la idea de *šarīʿa* en al-Šāṭibī a través de lo que él consideraba términos opuestos o asociados a él.

El libro termina con unas páginas dedicadas a conclusiones, bibliografía, en la que primero aparecen las ediciones de las obras de al-Šāṭibī y después el resto de referencias por orden alfabético, glosario e índice.

Quisiéramos, para concluir, comentar algunas cuestiones que han llamado nuestra atención en esta obra. Por ejemplo, cuando Masud habla del sufismo en el capítulo I, p. 42, transmite, al afirmar que Ibn Qasī era discípulo de Ibn al-ʿArīf, una noticia que no es exacta pero que está muy extendida. En la misma página, al referirse al período almorávide, creo que se deja llevar por la imagen bastante parcial que los cronistas almohades dan del período precedente, presentándolo como una época de absoluta cerrazón, intransigencia y total dominio de unos alfaquies sólo interesados en mantener sus privilegios de clase. En nuestra opinión, esta visión no es fidedigna pues no concuerda con la actividad de personajes de la talla intelectual de Abū l-Wāṭid al-Bāyī, Ibn Rušd al-ʿYadd, Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, el Cadi ʿIyāḍ, etc. Por otra parte, creo que conviene tener cuidado al interpretar los términos árabes utilizados a lo largo del estudio, cuyo significado a veces cambia, dependiendo de si se está hablando desde un punto de vista estrictamente jurídico, teológico o filosófico. Estos pequeños detalles no desmerecen, sin embargo, el valor de un estudio que logra poner en su sitio la figura de al-Šāṭibī y destacar, como se merece, la originalidad y la grandeza del pensamiento de este ilustre andalusí, que sorprende por su modernidad y permite reconsiderar desde una perspectiva novedosa y dinámica la naturaleza del derecho islámico.

DELFINA SERRANO RUANO

MURATA, S. y CHITTICK, W. C., *The vision of Islam*, Londres: I.B. Tauris, 1996, XXXIX+368 pp.

Este estudio da una «visión del Islam» general, apta para el gran público y no por eso menos interesante para el especialista. Destaca por dos motivos. Por un lado,

plantea una serie de cuestiones que forman las creencias de miles de musulmanes de hoy en día respecto al Más Allá, es decir, no se trata de un estudio sobre lo que pensaron, creyeron y sintieron los musulmanes del pasado, sino sobre lo que piensan, creen y sienten los musulmanes que nos encontramos en la panadería. El segundo motivo de su importancia es que se trata de una explicación de estas cuestiones desde dentro del propio Islam: no es un autor occidental que escribe un tratado sobre algo que le es ajeno, sino que alguien desde dentro explica lo que se siente ya que, con independencia de si los autores son musulmanes o no, han logrado transmitir una serie de ideas desde dentro de la propia religión que presentan.

En el prefacio del libro exponen la razón de ser del mismo. Dos profesores universitarios se enfrentan con la difícil tarea de presentar el Islam a grupos de alumnos con diferentes procedencias: desde musulmanes creyentes que desconfían de lo que se les puede decir, pasando por descendientes de musulmanes que, abandonada la fe, sienten curiosidad por sus raíces, hasta alumnos a los que el Islam no les interesa para nada, pero eligen esta asignatura para completar un curriculum. Enfrentados a tal diversidad de intereses, los autores han sabido sacar de las inquietudes que han manifestado estos jóvenes un libro denso y complejo, pero de gran amenidad ya que se acercan al lector, o al alumno, a través de gran cantidad de ejemplos del mundo actual que permiten traer aquello que los occidentales ven como del pasado, o como algo de un tercer mundo anclado en el pasado, al mundo de hoy, a los problemas que tiene que resolver el musulmán hoy, y no sólo en su ambiente y cultura, sino también aquéllos que viven en un entorno occidental. Más aún, consiguen interesar al lector en un tema que apenas a nadie preocupa actualmente, al menos en el mundo occidental en el que se mueven estos dos profesores, dominado por las preocupaciones de este mundo: el Más Allá, lo que creen los musulmanes que va a ocurrir cuando se mueran.

La obra se compone de una introducción y cuatro partes cuya longitud varía considerablemente de unas a otras. Ya en la introducción se empiezan a esbozar una serie de «materias transversales», explicadas en profundidad en su lugar correspondiente, que cruzan todo el libro y a las que se hace constante referencia, desde un ángulo distinto en cada una de las partes. Las enuncio en este momento someramente, aun cuando es su estudio el que da homogeneidad y densidad a toda la obra.

La primera de ellas se expresa con tres parejas distintas de términos: cercanía - lejanía de Dios respecto a la creación; *tanzīh* (Dios no se parece en nada al hombre, a la creación en general, no se puede predicar nada de Él, está totalmente alejado de su creación) - *tašbīh* (podemos pensar en Dios a través de aquéllos de sus atributos que manifiesta de Sí mismo en este mundo, Dios se acerca a sus criaturas a través de lo que nos deja ver de Sí mismo); y misericordia - cólera de Dios, mediante su misericordia acerca a Sí su creación, mediante su cólera la aleja de Sí.

Esa cercanía o lejanía dependen de otra de las materias transversales que aparecerán repetidamente: Dios es el Real (*al-Ḥaqq*), el que existe; todo lo que no es Dios no es real, no existe; la creación existe en cuanto Dios la acerca a su realidad mediante su misericordia, o se pierde en el no ser a causa de la cólera de Dios.

La realidad y no realidad son expresadas continuamente a través de la luz y la sombra: Dios, lo Real, es luz; el resto es sombra, no existe, no es real; la creación es

real en cuanto que se acerca a la luz y se aleja de la sombra, y a la inversa, deja de ser real cuanto más se acerca a la sombra y se aleja de la luz. Esta opinión es válida y está perfectamente manejada para ir engarzando en ella los numerosos temas que se van exponiendo, pero en ningún momento advierten los autores que está utilizando una sola de las diversas opiniones que al respecto se han presentado desde la Edad Media hasta nuestros días. Parten de la afirmación de que la sombra es falta de luz, lo cual no es compartido por todas las escuelas, salvedad necesaria en una obra que pretende ser una visión general, no parcial, del Islam.

Presentadas esas materias transversales, entro en el punto de partida de la obra que es el famoso *ḥadīṭ* de Gabriel, compendio de todo lo que debe creer un musulmán, cuyo texto aparece en la página XXV. Gabriel, sin identificarse, hace varias preguntas al Profeta Muḥammad, cada una de las cuales, junto con su respuesta, dará lugar a una de las partes en que se divide el libro.

Gabriel empieza preguntando qué es la «sumisión», el Islam al que se dedica la primera parte, es decir, cuál ha de ser la «actividad» del hombre respecto a Dios, qué es lo que debe hacer el hombre para acercarse a Dios. Así se presentan los Cinco Pilares del Islam: profesión de fe, oración, limosna, ayuno y peregrinación.

La segunda parte, la más larga con mucho, responde a la pregunta de Gabriel sobre el contenido de la fe. Ya no se trata de lo que el hombre debe hacer, sino de lo que debe «entender» y «creer»: Dios, sus ángeles, sus libros, sus enviados, el Último Día y el decreto divino para el bien y para el mal. Se parte de la afirmación de la unicidad de Dios, del *tawḥīd*, otra de las materias transversales que vamos a encontrarnos a cada paso, para ir recorriendo los numerosos temas que se relacionan con esa afirmación: el asociacionismo, *širk*, el creer que hay otros dioses además de Dios, o el funcionar en esta vida como si los hubiera (por ejemplo, al anteponer a Dios el propio capricho, *hawā*); la esencia y atributos de Dios; el poder creador de Dios y las criaturas a las que ha dado lugar, empezando por los ángeles, seres creados de luz y que, por tanto, están cerca de Dios, frente al hombre que fue creado del barro, algo espeso que no deja pasar la luz, cercano a la sombra, pero en la que Dios infunde su espíritu y lo acerca hacia Sí, haciéndolo incluso superior a los ángeles, porque a través del esfuerzo personal contra su barro se acerca más a su espíritu, a la luz, esfuerzo que el ángel no tiene que hacer. Entra aquí, y se volverá a tratar, la difícil cuestión del alma, mitad luz, mitad sombra, punto de unión entre ambas y reflejo en la creación de lo que es el mundo intermedio entre este mundo sensible y el mundo no sensible, el de los ángeles, el paraíso y el infierno, etc., el mundo coronado por Dios sentado sobre su Trono.

Otros temas relacionados con ese *tawḥīd* son la caída de Satanás, el pecado de Adán, y, tratado con mayor extensión, todo lo relativo a la profecía y los profetas, los medios que Dios concede al hombre para que pueda vencer en su lucha entre la luz y el barro. Finalmente, aparecen comentados el Más Allá, la tumba y la resurrección, y lo que el hombre puede esperar una vez que haya pasado al otro lado.

Entre estos temas que entran dentro del ámbito de la «comprensión», de la fe, se habla en varias ocasiones del «decreto divino para el bien y para el mal», expresión que alude a la responsabilidad divina respecto al mal cometido por el hombre, es decir, se habla del determinismo. Los autores de esta obra se muestran claramente partidarios de una explicación que afirma taxativamente la libertad humana. Pero no son

tan claros al referirse a los muchos grupos, tendencias y escuelas que la niegan. Aclaran que, efectivamente, no todas las escuelas sostienen las mismas teorías y que dentro del Islam caben opiniones diferentes de todo lo explicado hasta el momento. Ahora bien, no se están refiriendo al tema del determinismo en concreto, sino que se trata de una generalización. Más aún, el término «escuela» está utilizado de tal forma que lleva a confusión. Lo que en realidad plantean son los diferentes métodos de acercamiento a la realidad de la religión: la filosofía, es decir, el tratamiento del tema desde la razón; el *kalām* o teología dogmática, que utiliza la razón pero apoyándose también en la revelación; y finalmente, el sufismo, considerado por los autores como el acercamiento a la religión con el solo apoyo de la revelación. Por otro lado, matizan con gran acierto que se trata de tres acercamientos a una misma realidad desde tres ángulos complementarios y que se encuentran reunidos incluso en una misma persona.

La tercera parte se centra en el *iḥsān*, en el terreno de las intenciones del hombre al actuar, con la clara salvedad de que no se puede conocer lo que hay en las conciencias. Es una parte muy breve porque los autores reconocen que no hay documentación suficiente para tratarla. Algo nos dicen el arte, en particular las artes relacionadas con el Corán (recitación, caligrafía y arquitectura), algo la poesía, especialmente la de los sufíes, y poco más. Los temas a los que se quieren acercar son la forma de «vivir» el amor y la belleza de Dios y son algo que no queda reflejado en los documentos.

Finalmente, dedican unas pocas páginas a la cuarta parte, en la que, en realidad, lo que hacen es una elegía de tiempos pasados como algo mejor: el Islam puro sólo se vivió en la época del Profeta y se ha ido corrompiendo paulatinamente desde la época omeya, y hoy son los grupos fundamentalistas los que han perdido el horizonte en un afán por seguir el rumbo del mundo occidental y han abandonado *īmān* e *iḥsān* para quedarse sólo con la práctica, la ley, el Islam. En cierto modo esta idea, afirmada por numerosos musulmanes, contradice toda la exposición anterior, donde se nos ha demostrado cómo *islām*, *īmān* e *iḥsān* siguen siendo importantes para muchas personas, aunque no sean capaces de elaborar un razonamiento tan complejo como el expuesto a lo largo de esta obra.

El libro es enormemente didáctico gracias a que se sirven de una forma de expresión amena, con un lenguaje coloquial, a que utilizan las preguntas que se plantea el occidental curioso (por ejemplo, al hablar del ayuno en la página 18 se plantean la repetida frase de «puedo pasar sin comer, pero el café de por la mañana...»; o cuando presentan las facilidades y ventajas de hacer hoy en día la peregrinación a La Meca durante los días de vacaciones, frente a las penalidades que suponía antaño el mismo viaje) y, finalmente, a que huyen de los términos técnicos tanto como pueden, decantándose por el uso de la traducción y la no utilización de los signos de transcripción que dificultan la lectura para quien no conoce la lengua árabe (la contrapartida es que quien está introducido en el tema echa de menos esa transcripción, así como las notas, que han sido limitadas al máximo). En resumen, se trata de una obra dirigida al gran público y enormemente útil al especialista, además de un texto de gran valor en el mundo de la enseñanza.

M.^a MERCEDES LUCINI BAQUERIZO

ORIENTATIONS, vol. 4, monográfico: *Poetry, Politics and Polemics. Cultural Transfer between the Iberian Peninsula and North Africa*. Eds. O. Zwartjes, G. J. van Gelder y E. de Moor. Amsterdam, 1996, 152 pp.

El cuarto volumen de la revista holandesa *Orientations* parte del hecho bien establecido de la existencia de una unidad cultural entre la Península Ibérica y el Magreb durante diferentes momentos de su historia. Las emigraciones de una a otra orilla, los momentos de unidad política, produjeron una serie de fenómenos culturales intercambiables e intercambiados entre ambas regiones. El volumen recoge siete trabajos ordenados temáticamente según consta en el subtítulo de la obra:

Poesía: A. Schippers analiza un poema de Ibn Jafāya escrito en alabanza a los almorávides. Algunas fuentes afirman que Ibn Jafāya huyó a Marruecos por los problemas causados en la zona valenciana por las tropas cristianas del Cid; este artículo analiza el poema n.º 1 del *Diwān*, escrito en Tremecén, el primero en el que el poeta dedica un tema laudatorio a un personaje real. O. Zwartjes dedica su artículo a la poesía estrófica andalusí y su difusión tanto en al-Andalus como en el Magreb. El punto de atención principal de este artículo es la tensión entre lo que el autor llama «cultura secular árabe» en al-Andalus y ortodoxia almorávide. Th. M. Wijnjes publica la versión manuscrita de un poema sobre el *yihād* de ‘Afi al-Šarīf en al-Andalus, versión más extensa que la recogida por al-Ifrānī en su *Nuzha*. Mantiene que los acontecimientos descritos en este poema no tuvieron lugar en la primera mitad del siglo XV, sino en el tercer cuarto del siglo XIII, un período de cambio tanto en al-Andalus como en Marruecos con nuevos establecimientos dinásticos.

La sección dedicada a «Politics» cuenta con dos artículos, uno de F. R. Mediano, y otro de A. Sabir. El primero, dedicado a la importancia de los ulemas andalusíes en Fez y su papel en las profundas transformaciones que tienen lugar en Marruecos a comienzos de los siglos modernos. Dedicada especial atención a la institucionalización de los *šurafāʿ* y a la consolidación de las *zāwiya*-s dentro de la propia ciudad. A. Sabir describe los acontecimientos producidos por la ocupación, a principios de siglo XVI por parte de los portugueses, de Santa Cruz de Aguer (Agadir).

La sección dedicada a «Polémica», contiene otros dos artículos: el de G. Wieggers versa sobre una obra de polémica escrita en español por un morisco, Muḥammad Alguazir, exiliado en Marruecos y escrito a petición del sultán Mawlāy Zaydān (1608-1627). De este manuscrito se hizo una traducción latina, y un ejemplar de la versión española fue enviada por el sultán al príncipe Mauricio de Holanda.

Cierra el volumen un artículo firmado por P. S. van Koningsveld y G. Wieggers dedicado a la introducción, traducción y edición del texto árabe de un manuscrito, probablemente del siglo XVI, encontrado en una colección privada del norte de Marruecos y quizá traído hasta allí por un morisco exiliado. Contiene la respuesta de cuatro muftis egipcios (pertenecientes cada uno a uno de los cuatro *madhab*) a preguntas planteadas quizá por el propio sultán mameluco, unos años antes de la conquista otomana, acerca de la consideración jurídica y religiosa de los habitantes musulmanes de las tierras cristianas de la Península. Las respuestas deben relacionarse con la política de Egipto mameluco de no intervención en los asuntos de España de quien se esperaba ayuda frente al enemigo común, el Imperio Otomano.

Se trata pues de un volumen variado e interesante, en el que todas las contribuciones son de alta calidad y que tiene la ventaja de no establecer división entre los siglos medievales y los modernos, poniendo así de manifiesto la continuidad y prolongación de procesos que están lejos de terminar con la conquista de Granada.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

STRAFACE, A., *L'origine del mondo nel pensiero islamico dei secc. X-XI*. Nápoles: Istituto Universitario Orientale, 1996.

Los siglos X y XI constituyen una época de florecimiento de la cultura islámica. Los moldes clásicos ya están formados, pero aún nos encontramos en una época de efervescencia creativa alimentada por la multiplicación de los centros de poder que ofrecen su mecenazgo a creadores de una obediencia u otra.

El libro que reseñamos es una reelaboración de la Tesis Doctoral de la autora, presentada en 1993 en el Instituto Universitario Oriental de Nápoles. Refleja algunos aspectos de la reflexión cosmológica desarrollada en la época indicada en torno al concepto de «creación», deteniéndose en tres momentos: «aristotélico», neopitagórico e ismāʿīlī. Tras una breve introducción que incluye una exposición esquemática del contenido (planteamiento de la cuestión —modalidad de la creación en el pensamiento islámico de la época considerada—, consideraciones propedéuticas conceptuales, y respuestas comentadas a la cuestión propuesta), el texto se vertebra a lo largo de tres capítulos que desembocan en unas escuetas conclusiones, seguidas de un interesante glosario, una declaración de materiales utilizados en forma de bibliografía y, finalmente, unos útiles índices que hacen muy manejable esta obra.

El primer capítulo ilustra las más tempranas reflexiones filosóficas y especulativas sobre el concepto de creación en el mundo islámico, con sus intentos de probar la existencia de un Dios que crea de la nada, y de entender en qué consiste esa «nada», prestando atención a la dialéctica constante entre los datos de la revelación coránica y las exigencias de un pensamiento que se quiere racional. Estas ilustraciones no tienen gran peso en la argumentación central de la autora.

Sí es un punto clave de la misma el capítulo segundo, sobre la semántica del término «creación». Aquí se establece una distinción tajante entre *jalq*, creación mediata de los seres sensibles, compuestos de materia y forma, por un lado, y por otro lado *ibdāʿ*, instauración inmediata de los seres inteligibles, simples, sin modelo previo alguno.

Así llegamos al núcleo del libro, su tercer capítulo, que va desgranando varias concepciones de la creación expuestas durante la época objeto de estudio.

El primer grupo de concepciones tratado es el de las cosmologías de tipo aristotélico, ilustradas con los ejemplos de al-Fārābī e Ibn Sīnā, los cuales aparecen prácticamente confundidos en una sola concepción del mundo. El énfasis se pone en el carácter eterno que se le atribuye a la creación (de ahí el calificar estas cosmologías como «peripatéticas»), aunque no dejan de señalarse dos puntos tan plotinianos como la emanación necesaria y la trascendencia del Ser Necesario.

El momento neopitagórico lo dibujan las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*, donde el mundo ya no es eterno. Es una creación ordenada jerárquicamente a partir del acto instaurativo de Dios (que permanece trascendente a pesar de actuar indirectamente, mediante emanación), en el cual la perfección disminuye conforme aumenta la distancia al «Principio». Es una filosofía «iniciática» por cuanto la modalidad de la creación del mundo queda oculta e inaccesible al hombre común debido a su lejanía respecto de la sabiduría divina.

Las cosmologías ismā'īlīs presentadas se arremolinan en torno al rechazo de la emanación y de la concepción de Dios como causa en un intento desesperado de preservar la trascendencia y la perfección absolutas de la Divinidad, sin poder evitar que aquéllas se cuelen de rondón en un «quiero y no puedo», donde no se deslindan conceptualmente los distintos términos con que se pretende sustituir los de «emanación» y «causa».

Por abundar en las valoraciones arriba apuntadas, vaya nuestro aplauso a las abundantes notas a pie de página que tocan cuestiones conexas, aunque no por ello marginales, que nos recuerdan que los temas tratados no se agotan en la aparente simplicidad del planteamiento presentado. Esto, unido a las numerosísimas citas textuales, hacen del libro un manual ilustrativo de cómo comentar un texto. A ello ayudan los datos aportados para comprender el entorno en que se discuten las ideas, que van argumentándose con desigual fortuna. De hecho, en las discusiones conceptuales se acude con mayor frecuencia al juego de las alusiones que a la contraposición de posturas, cuya concordancia o discordia no es objeto de atención profunda y diferenciada. Quizá se deba esto al uso meramente ilustrativo que se hace del material aportado: lo que parece interesar es reiterar machaconamente la distinción conceptual entre la creación instaurativa e inmediata por un lado, y por otro lado la creación mediata de los seres sensibles a partir de algo preexistente. Se llega incluso al absurdo improbable de querer aplicar esta distinción en el interior mismo del texto coránico forzando el significado de *al-samāwāt wa-l-arḍ* (los cielos y la tierra) según sea objeto de *jalq* o bien de *ibdā'* (p. 36). No creo que quepa atribuir este probable anacronismo a un desliz lingüístico del tipo al que corre el riesgo de acostumbrarnos la escuela napolitana en sus publicaciones, y que es de esperar que desaparezcan antes de sobrepasar su actual carácter anecdótico e inocuo (v.g. p. 98: *inna amru-hu... [sic]*). Más interesante que estas minucias me parecería una investigación que, sin perder de vista estas concepciones cosmológicas que perpetúan la tradición helenística, desbrozara y atendiera a otros posibles tipos de reflexiones cosmológicas que prescindan de ese instrumental conceptual en concreto. Para ello, la obra de A. Straface sería un punto de partida insoslayable, a pesar de no aportar datos «fundacionales», aunque sí recopila y dota de sentido lineal un material que podría haber quedado disperso e inconexo.

RICARDO-FELIPE ALBERT REYNA