

RESEÑAS

BRAMON, D., *De quan érem o no musulmans. Textos del 713 al 1010 (continuació de l'obra de J. M. Millàs i Vallicrosa)*, Vic: Eumo Editorial, 2000, 427 pp.

En su origen una Tesis Doctoral en Historia que la autora, ya doctora en Filología Semítica, presentó en la Universidad de Barcelona en 1998, esta obra declara en su título, muy detalladamente, sus intenciones. Volveré después sobre una de ellas, para subrayar ahora otras dos: su carácter de recopilación de textos y su continuidad respecto a la obra de Millàs, que en 1922 publicó una primera antología de historiadores árabes que se hubieran ocupado de la Cataluña carolingia, deteniéndose en la expedición de Almanzor contra Barcelona en 985. A los 131 fragmentos (de 16 crónicas) recogidos por Millàs, Bramon añade 55, escritos por 52 autores; también revisa los textos utilizados por su predecesor (empleando, cuando las hay, nuevas y mejores ediciones) y amplía el marco cronológico. El resultado es un conjunto documental de primera importancia no sólo para el conocimiento de esa región andalusí, sino para toda la historia del Islam en la Península Ibérica.

El libro se compone de una introducción y cuatro capítulos. En la introducción se definen los objetivos del trabajo, se ofrece el repertorio de autores utilizados y se establece la correspondencia terminológica entre las voces árabes y su traducción (que facilita enormemente la consulta de los textos). Se incluye también un breve glosario y se plantean unas conclusiones en las que se señalan las novedades aportadas respecto al trabajo de Millàs y los puntos en los que la discusión sigue abierta. Los cuatro capítulos recogen el material documental, precedido en todos los casos de una breve introducción. El primero está dedicado al «territorio de la frontera y sus gentes» y recoge textos sobre la extensión territorial, orografía, hidrografía, recursos naturales, población (árabes, bereberes, muladíes, cristianos), localidades (con un total de 17 topónimos, más dos no identificados), organización territorial y vías de comunicación. En los capítulos restantes se agrupan los textos de carácter histórico, ordenados cronológicamente y enmarcados en epígrafes que corresponden a los períodos de gobierno de los señores de al-Andalus (emires dependientes de Damasco, emires independientes y califas). La obra se completa con un anejo (cronología de los gobernantes), una relación de fuentes árabes y unos índices.

Me he referido antes al carácter recopilativo de este trabajo, pero en ningún modo debe entenderse esta apreciación como limitadora de su alcance y objetivos. Cada uno de los textos seleccionados, cuidadosamente traducidos, va acompañado de una copiosa anotación, en la que se ofrecen variantes interpretativas, discusión de propuestas anteriores y conclusiones propias de la autora. La bibliografía utilizada para ello es riquísi-

Al-Qantara XXII, 2 (2001) 497-523

ma, y sólo hay que lamentar que no se haya podido incluir una relación final de toda ella. De manera que podría afirmarse que existen dos niveles de lectura en la obra: el primero, constituido por los textos en sí, cuya mera yuxtaposición los dota de un significado coherente y total, y el segundo, formado por el aparato crítico, que forma un *corpus* valiosísimo e independiente, aunque ligado al texto.

Tanto la lectura de los capítulos documentales como la de sus páginas introductorias —así como la introducción general— generan, por otra parte, una serie de reflexiones sobre el sentido de la historia andalusí que merecen ser señaladas. Vuelvo, en primer lugar, al título de la obra. En contraste con el trabajo de Millás, que definía su contenido por medio de un concepto político-territorial (la Cataluña carolingia), aquí se privilegia a los habitantes de ese territorio. Es posible que se haya tratado de una exigencia editorial (el título de la Tesis Doctoral era «*Nous textos d'historiadors musulmans referents a la Catalunya medieval*»), pero en cualquier caso, las dificultades de definición del territorio geográfico objeto de estudio (v. p. 49-51) son también evidentes. Como resultado, se produce una situación paradójica, en la que un título que vincula claramente a la población actual de Cataluña con sus antepasados musulmanes choca con la afirmación de la autora —que comparto— de que «este período [el islámico] que, guste o no, forma parte de nuestro pasado, ni es historia de España ni es historia de Cataluña» (p. 148). No se trata, desde luego, de una situación excepcional: recuérdense títulos como *Aragón musulmán*, *Jaén islámico* o *Niebla musulmana*, por citar sólo algunos de los muchos trabajos dedicados a recuperar una territorialidad «islámica» condicionada por las divisiones administrativas y políticas contemporáneas.

Una segunda cuestión terminológica con cierta carga polémica se refiere al uso del nombre de al-Andalus. En dos ocasiones (p. 17-8 y 63) apoya la autora su preferencia por la forma «al-Andalús» en que «així va a ser pronunciat en el domini lingüístic que li fou propi i que constitueix l'àmbit territorial al qual es refereixen els textos d'aquest llibre». Se hace eco Bramon, en ambos casos, de las reiteradas propuestas de F. Corriente en este sentido y examina críticamente la historia de denominaciones anteriores (España musulmana, hispano-árabe, lo «arábigo-andaluz», etc.). No puedo sino estar de acuerdo con esta posición crítica, que afortunadamente cada vez es más compartida por los arabistas españoles; respecto a los franceses, lamento, como Bramon, que parezca imposible erradicar la absurda identificación entre al-Andalus y «Andalousie», y que la propuesta de J. P. Molénat («andalousien» por «andalusí») no haya encontrado el eco que merece. Y, en el ámbito anglosajón, una obra con pretensiones de llegar a un público amplio, como la de H. Kennedy, ha recurrido al compromiso de titularse *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*. Volviendo a la propuesta de utilizar la forma «al-Andalús», que empieza a hacer la competencia a la versión clásica, admito la fuerza de un argumento que se basa en los usos de la población andalusí. Pero no sé si, en el futuro, una consideración semejante no habrá de llevar a los historiadores

de la actual capital de España a adoptar las formas «Madrí» o «Madriz», con las que los madrileños se refieren siempre a su ciudad. No quiero decir con esto, naturalmente, que exista una diferencia jerárquica entre formas «clásicas» y «dialectales»; lo que planteo es la oportunidad de establecer un uso diferenciador que subraye la excepcionalidad andalusí, esta vez no con respecto a la historia de España, sino a la del resto de su entorno islámico. En el fondo, por supuesto, laten consideraciones de largo alcance: la propia definición de al-Andalus, a la que todavía no se ha conseguido despojar por completo de superficiales adherencias hispánicas, es la que está claramente en juego.

Sobre el territorio andalusí estudiado por D. Bramon se dispone ahora, gracias a su muy encomiable labor, de un verdadero mapa geográfico-histórico, que se convertirá sin duda en título de referencia para la historia de la frontera superior. Ha de hacerse constar también la pulcritud de la edición, en la que se han deslizado escasísimas erratas. Creo que debe sustituirse Ifrīqiyya por Ifrīqiya y al-Kaznī (p. 302) por al-Kuznī; para la rebelión de Buhlūl b. Marzūq es relevante el trabajo de M. L. Ávila y L. Molina, «La Marca Superior de al-Andalus en el siglo VIII: el asceta Ibn al-Mugallis y los Banū Salama» (*Homenaje al profesor José María Fórneas* (Granada, 1994), II, 703-9), que no he visto citado en las páginas correspondientes (reitero aquí lo útil que habría sido una bibliografía final, agrupando todos los títulos utilizados, que hubieran podido ser citados de forma resumida en las notas).

Manuela MARÍN

COOK, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, 2000, 702 pp.

Este libro está dedicado al precepto coránico de *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar*, literalmente «ordenar el bien y prohibir el mal». También conocido como «censura de costumbres» o «censura teologal», se trata de un precepto moral que adquiere un desarrollo extraordinario en la literatura escolástica musulmana. Cook examina la elaboración y consecuencias de este principio desde los orígenes del pensamiento islámico, a través de las fuentes doctrinales de las principales sectas y escuelas jurídicas hasta su significación tanto en el *shī'ismo* como en el *sunnismo* contemporáneo. Pone la censura de costumbres en conexión con otros preceptos, como *yihād*; examina también su papel en la ética musulmana digamos «profana» o no escolástica, además de buscar sus raíces y sus contrastes con principios semejantes en los otros monoteísmos. Se trata de un libro que une una erudición apabullante (¿se puede encontrar una fuente que Cook no haya consultado?), en el que las notas al pie ocupan a menudo más de la mitad de la página, a una claridad y precisión de pensamiento y una riqueza de ideas que

lo convierten en un libro extraordinario. El autor dice escribir sólo para el especialista y el «intrépido». Yo me encuentro entre los segundos, y recomiendo la lectura atenta de las 700 páginas de este libro como una muy estimulante experiencia intelectual que, además de ser placentera (aunque no fácil), arroja luz sobre múltiples cuestiones de la historia islámica. Este libro contribuye a la comprensión de muy diversas cuestiones políticas e ideológicas del Islam en distintas regiones y períodos históricos y es además un inteligentísimo y agudo estudio de ética comparada. La lectura de la Introducción y de las Conclusiones constituye, se sea o no especialista, un verdadero placer. Estoy segura de que éste está llamado a ser uno de los libros más importantes sobre el Islam escrito en las últimas décadas. Es una obra monumental. Por todo lo dicho, por su propia densidad, riqueza y extensión, no es posible reseñar debidamente esta obra en unas pocas páginas, y lo que se incluye aquí es insuficiente y no podrá hacerle debida justicia.

Los capítulos iniciales (1 al 4) están dedicados y separados por géneros determinados de fuentes religiosas de los primeros siglos del Islam: el Corán y la exégesis coránica, la tradición y la literatura biográfica. Los siguientes capítulos (5 a 16) se dedican a la literatura que nos ha llegado de cada una de las sectas y de las escuelas jurídicas: los ḥanbalíes en diferentes regiones y períodos de tiempo, los mu'tazilíes y los šī'íes (zaydíes, imāmíes, ismā'ílíes), los ḥanafíes, šāfi'íes, mālikíes e ibādíes y finalmente, al-Gazālī y los šūfíes. A continuación (cap. 17), en un capítulo titulado «Classical Islam in Retrospect» (considerado el Islam clásico como aquel anterior a recibir el impacto de Occidente), hace una recapitulación y una síntesis de los temas recurrentes y de las cuestiones debatidas en los capítulos previos. No se trata de conseguir una versión unificada de las doctrinas escolásticas, sino de revelar y amplificar los principales problemas, las tensiones que denotan.

El fenómeno de «prohibir el mal» pertenece al espacio público de la sociedad islámica. Ese espacio público queda dividido por Cook en dos ámbitos: uno es la formidable ciudadela constituida por el palacio y los gobernantes; el otro, el constituido por las miríadas de «castillitos», de dominios privados de musulmanes individuales. El individuo que se plantea «prohibir el mal» se enfrenta en el primer caso a un muy intimidatorio aparato de poder, en el segundo, el equilibrio de poder es mayor, por lo que la intrusión en el espacio privado de los otros individuos es mucho más fácil que la subversión que supone enfrentarse al mal hacer de los que ostentan el gobierno. Por tanto, este precepto tiene un aspecto político y otro privado.

El estado, por su parte, pretende en algunas doctrinas el monopolio del ejercicio de «prohibir el mal», según zaydíes, imāmíes, ismā'ílíes e ibādíes, patrimonio exclusivo del imam. El estado no siempre confía al imam o al gobernante supremo el ejercicio de la censura; para ello está el *muḥtasib*, por ejemplo, o los *dā'īs* en el caso de los ismā'ílíes, y existen otros casos de institucionalización, por parte del estado, de personas o grupos designados para ejercer la censura de costumbres. Predomina la idea de que el ejercicio de la violencia debe de ser patrimonio del estado.

Pero un problema que plantea el estado, mucho mayor que su tendencia a monopolizar el ejercicio de «prohibir el mal», es su propia tendencia a cometerlo. ¿Cómo deben responder, entonces, el sabio y el pío ante esta ambivalente presencia del estado? He aquí una institución dedicada a reprimir el mal de manera deseable y necesaria, mientras que al mismo tiempo acumula en las personas que ostentan el poder el récord de acciones nocivas o prohibidas. ¿Debe el hombre religioso acomodarse, o enfrentarse? Acomodarse, como mal menor o inevitable, es, quizá, la tendencia dominante. Pero también existe la confrontación, y ésta a su vez, en dos formas: amonestación y rebelión. Es bien sabido que la literatura biográfica y hagiográfica está llena de ejemplos, presentados como positivos, de musulmanes piadosos que reprenden con dureza a los gobernantes o a los poderosos por sus malas conductas, actividad sancionada por una tradición profética que dice que la mejor forma de guerra santa es la de criticar la conducta de un gobernante injusto en presencia de éste. En ocasiones se dice que es un deber del hombre religioso, a pesar del peligro evidente que entraña y, en cualquier caso, es una actividad considerada como ejemplar y siempre presentada bajo una luz favorable.

La otra forma de confrontación con la depravación del estado es la rebelión, actitud que caracteriza, por ejemplo, a los primeros jāriyīs, ibādīs, zaydīs e imāmīs. Incluso es un punto de vista defendido por autores sunnīs como Ibn Ḥazm. «Prohibir el mal» puede ser un vehículo de expresión de la rebelión legítima, de la pretensión de apoderarse del poder político por parte de los que se rebelan contra él.

Es decir, que las opiniones de los ulemas sobre la censura de costumbres están marcadas por fuertes tensiones y tienen que ver con cuestiones sumamente importantes, tales como si debe ser prerrogativa del estado el monopolio de la violencia en prohibir el mal, y si debe confrontarse al estado con sus propias malas actuaciones, es decir, cuáles son las maneras legítimas de ejercer la crítica política y moral, la oposición y, en última instancia, la rebelión legítima contra el poder constituido. El principio más generalmente defendido es que la amonestación es mejor que la rebelión.

Esto en cuanto al aspecto político. En cuanto al privado, el problema de base está en la contraposición de dos principios importantes que entran en conflicto: prohibir el mal es una cosa buena, y violar la intimidad individual es una cosa mala. Una manera de evitar este conflicto es mantener la idea de que para que el deber de ejercer la censura sea legítimo, el mal a reprimir debe ser de conocimiento público y no puede hacerse público espionando. Según una tradición profética, el error que no es de dominio público sólo perjudica al que lo comete, y según otra, no se deben desvelar los aspectos vergonzosos de musulmanes en apariencia respetables. Lo que parece protegerse así, más que la privacidad o la intimidad individual, es el «pecado escondido». El concepto de privacidad, de aquello que sólo atañe a la vida íntima e individual, no existe en el pensamiento islámico clásico. Existe el concepto de lo que es «escondido» o «secreto», y que en ese caso

sólo atañe al individuo, pero que si se hace público o conocido, deja de ser una cuestión privada y atañe a la comunidad.

En cuanto al contexto social del principio, hay otros aspectos que Cook desarrolla detenidamente. ¿Quiénes son los hombres que practican la censura de costumbres? Para casi todas las escuelas, las mujeres y los esclavos están excluidos. Se trata pues de hombres libres y adultos, generalmente pertenecientes a la población urbana. Y aunque es un deber que incumbe a todos los musulmanes, en la práctica se restringe a los ulemas, a las élites religiosas. Cook pone de manifiesto la paradoja de que la práctica de este precepto, que, sobre todo en los primeros siglos, implica violencia o al menos el uso de la fuerza, sea el predio de un grupo social tan poco preparado para defenderlo.

El capítulo 18 examina el impacto de Occidente sobre la ideología islámica en general, uno de cuyos efectos es la difuminación de las diferencias entre escuelas, pero otro la variación en los conceptos de individualidad e intimidad. Examina las diferencias en el sunnismo y en el shī'ismo y las formas bajo las cuales la censura de costumbres se ha mantenido o se ha transformado en un nuevo rigorismo político y social. El capítulo 19 busca posibles orígenes del precepto en época preislámica y compara la doctrina islámica respecto a la censura de costumbres con las del judaísmo y la escolástica cristiana medieval. El principal rasgo diferenciador es que ninguna de las otras dos religiones monoteístas proporciona base que permita el ejercicio de la violencia por parte de creyentes individuales ni incitan o valoran la confrontación con el soberano injusto, ni hay terreno para conectar, como en el caso musulmán, la censura con la guerra santa. Tampoco es invocado tal cual para legitimar la rebelión política.

En el Islam, la idea básica del precepto es profundamente igualitarista, puesto que se basa en el axioma de que todos y cada uno de los musulmanes legalmente competentes poseen poderes ejecutivos de la ley de Dios. Probablemente, el carácter cotidiano e inmediato del deber de prohibir el mal, así como su focalización en el individuo, le hizo más apto para fructificar en las realidades de la sociedad islámica medieval que otros principios como la concepción contractual de la legitimidad política.

En resumen, y según Cook demuestra ampliamente, nos encontramos con un deber inusual y sin estricta correspondencia en otras religiones, un deber que contiene un marcado potencial de violencia, subversión e igualitarismo. La fusión del igualitarismo y de un *ethos* profundamente activista es lo que da al Islam clásico un carácter político específico. En ninguna otra civilización la rebelión por conciencia ética fue tan extendida como en los primeros siglos del Islam. En ninguna de las otras tradiciones religiosas, por otra parte, se ha producido en el mundo moderno una ideología política tan frecuente y tan intensa en torno a revivificación o revitalización de la religión.

Estos capítulos, del 18 al 20, son más bien apéndices. El libro está dedicado principalmente a los siglos medievales, y en particular a los de la elaboración del Islam, lo cual es perfectamente legítimo y productor de un libro extenso y cuyo objeto está per-

fectamente definido. En mi opinión, el mayor problema deriva de la definición que Cook hace de *Classical Islam*, extendiendo este concepto hasta el siglo XVIII. En los siglos bajo-medievales y en los modernos se producen en las sociedades islámicas grandes cambios sociales y políticos (si no derivados de estricta elaboración doctrinal), algunos de los cuales tienen que ver con el precepto objeto de esta obra. Dos ejemplos que he echado de menos y sobre los que habría deseado saber más: la relación entre «prohibir el mal», que en ocasiones adquiere tonos claramente redentoristas, y el *mahdī*, el «mesías» islámico. La declaración de *mahdī* es, junto con la de prohibir el mal, y casi siempre unido a ella, la otra forma legítima de rebelarse contra el poder constituido. El segundo caso se refiere al sufismo, que Cook examina en sus tratados clásicos, quietistas en su mayoría y donde el precepto apenas figura. Pero en la hagiografía magrebí a partir del siglo XV toda una categoría de santos aparece catalogada como aquellos que se dedican a prohibir el mal y ordenar el bien.

En la Conclusión Cook retoma, a la luz de lo expuesto y debatido, una historia aparecida en un periódico americano actual acerca de la intervención de un muchacho en ayuda de una chica a la que estaban violando en el metro de Chicago, historia con la cual había iniciado la Introducción. Cook aplica a las noticias aparecidas en los periódicos el mismo tipo de crítica y análisis textual que ha ido presentando a lo largo de todo el libro. Eso le sirve para comparar nuestras ideas del bien y el mal, de la intervención o no en lo público, de nuestra responsabilidad moral en lo que ocurre a nuestro alrededor, de intimidad y privacidad, con lo expuesto en los distintos capítulos del libro, lo cual le proporciona al mismo una dimensión añadida y constituye una muestra brillante de cómo se puede aplicar al presente y cómo puede enriquecer nuestra reflexión la erudición acerca de un aparentemente abstruso concepto ético del pasado remoto y ajeno. Un libro que debería estar en todas las bibliotecas.

Mercedes GARCÍA-ARENAL

EPHRAT, Daphna, *A Learned Society in a Period of Transition. The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*, Albany: State University of New York Press, 2000, 229 pp.

La literatura sobre ulemas y hombres de religión en las sociedades musulmanas tiene ya una larga e importante tradición en la investigación académica. Sea en Nīsābūr o en El Cairo, en al-Andalus, Damasco o Tombuctú, y dentro de una amplísima cronología, sucesivos estudios han ido asentando sólidamente nuestro conocimiento sobre las élites religiosas e intelectuales, su papel y caracterización en tanto que «grupo social», sus mecanismos de reproducción, la estructura misma de la transmisión de la ciencia, la

ambigua relación entre los hombres de ciencia y el poder político... Cuestiones todas ellas que han podido ser estudiadas gracias a la copiosísima producción biográfica de la literatura árabe, cuya abundancia contrasta significativamente con la escasez de otra clase de documentación concerniente a éste u otros grupos sociales. Las referencias al extraordinario valor de este tipo de fuentes, y también a las dificultades metodológicas que su uso plantea, forman ya parte de nuestro más acendrado bagaje historiográfico. La fijación obsesiva de los biógrafos en la figura del ulema puede desenfocar nuestro punto de vista sobre el resto de la sociedad y sobre la importancia misma de los hombres de religión como grupo social. El carácter estereotipado del género parece abolir el tiempo y el espacio, es decir, la historicidad de las sociedades musulmanas, ofreciéndonos un retrato hasta cierto punto inmóvil de las mismas. La propia estructura seriada del género biográfico puede considerarse una invitación al empleo de métodos cuantitativos, y la consiguiente ilusión de un conocimiento numérico, supuestamente más sólido. Estos problemas, sin embargo, son hasta cierto punto menores en comparación con la importancia de los asuntos que permiten plantear al historiador de las sociedades musulmanas: institucionalización, reproducción, legitimidad.

El libro que reseño, obra de Daphna Ephrat, profesora en la Open University of Israel, se inscribe en esta importante tradición historiográfica, y fue en su origen una tesis doctoral defendida en la Universidad de Harvard. Las coordenadas históricas escogidas, Bagdad en el siglo XI, nos sitúan, como indica la autora, ante varios acontecimientos de señalada importancia: sobre el fondo de la desintegración del califato 'abbāsī, se consolidan los cuatro *madāhib* sunníes, se fundan *madrasa-s* y establecimientos sufíes, se asiste a una especie de renacimiento sunní dentro de una dinámica de «uniformidad y conformidad» dentro del Islam, dinámica que es especialmente significativa en Bagdad. Todos estos procesos permiten plantear, desde su mismo núcleo, algunas preguntas pertinentes: ¿cuál es el auténtico papel de las *madrasa-s* en la transmisión de la ciencia y en la conformación de una élite social?, ¿hasta qué punto los mecanismos de transmisión y reproducción son informales o se ven sujetos a un proceso de institucionalización?, ¿cómo estructuran los *madāhib* la identidad social de sus miembros? Para Daphna Ephrat, en esta época temprana las *madrasa-s* no habían dado todavía lugar a una auténtica institucionalización, sino que proporcionaban un marco organizativo dentro del cual seguían desarrollándose las mismas prácticas sociales y culturales altamente informales que ya con anterioridad determinaban la transmisión de la ciencia. La *ḥalqa* proporciona el espacio físico y simbólico donde se conforma una identidad colectiva estructurada en torno a la relación entre el maestro y sus discípulos, relación que construye de hecho la solidaridad y la cohesión del grupo. A pesar de su carácter informal y teóricamente abierto, pueden detectarse mecanismos a través de los cuales los ulemas intentan controlar el acceso al grupo. Así, las nuevas *madrasa-s* sirven, si no como medios inmediatos de institucionalización, sí como instrumentos para consolidar una

pequeña élite local, que utiliza, por ejemplo, los recursos económicos proporcionados por los *awqāf* o el acceso a puestos como profesor, *qāḍī* o *jaḥīb* (aunque el paso por una *madrasa* no parece ser imprescindible en el *curriculum* de quienes desempeñan altos puestos administrativos o judiciales). Otros mecanismos de control de la reproducción del grupo, como el monopolio familiar, ampliamente documentado en otras sociedades musulmanas, existen también en el Bagdad del siglo XI, aunque en menor cantidad e importancia. En este sentido, el grupo de los ulemas goza de una considerable autonomía con respecto al poder político: si los gobernantes podían elegir a determinados ulemas para puestos importantes, éstos eran luego independientes en su función para nombrar otros cargos subsidiarios. En realidad, el nombramiento por parte de las autoridades políticas no era a menudo sino la confirmación de un liderazgo preexistente. Todo ello da lugar, como señala Daphna Ephrat, a un retrato dinámico y lleno de ambigüedades: tenemos a un grupo difícil de definir en términos políticos o sociológicos, pero con un profundo sentimiento de identidad, que controla mecanismos de reproducción y transmisión del saber altamente informales, pero capaz de utilizar los recursos de un marco organizativo como la *madrasa*, independiente del poder político y a la vez sometido a él y convencido de la necesidad de su existencia; un grupo, en definitiva, cuya identidad estaba repartida entre un sentimiento local «bagdadí» y el cosmopolitismo propio de una cultura que considera el viaje como la fuente principal de adquisición del saber. Todo ello debe entenderse, además, como parte de un proceso más general: con el tiempo, los *maḍāhib* dejan de ser formas de organización e integración social para transformarse en estructuras elitistas a medida que los ulemas se implican más en la esfera oficial, su sistema jerárquico se hace más rígido, y los criterios de valoración no son ya los que tienen que ver con la excelencia en el *‘ilm* (como en los períodos más tempranos), sino los relacionados con el desempeño de un cargo elevado y la adquisición de poder y riqueza.

Desde mi propia experiencia con la literatura biográfica magrebí, no puedo sino señalar, una vez más, las notables coincidencias que se pueden detectar entre ámbitos cronológica y espacialmente tan separados como el Bagdad del siglo XI y, por ejemplo, la Fez del siglo XVI, y mi acuerdo total con una afirmación como la de que «the composition and preservation of biographical dictionaries constituted an integral element of the process of cultural and group reproduction» (p. 153). Estas semejanzas, y las seguras diferencias, entre distintos sitios y momentos, entre diversos ámbitos culturales y políticos, son las que hacen especialmente fructífera la comparación entre los numerosos trabajos existentes sobre élites religiosas y literatura biográfica. Para mí resulta, desde luego, especialmente estimulante y esclarecedora una comparación entre el caso descrito y lo que ocurre en el Occidente musulmán. Por ejemplo, en lo que se refiere a la cuestión de las *madrasa*-s, su función como instrumento de control político, o su sentido como institución. En pocos sitios la *madrasa* es tan característica como en Marruecos, como en Fez

a partir de la época benimerín, cuando se crea una tradición y un poderoso imaginario alrededor de la figura del ulema y del entramado pedagógico de al-Qarawiyyīn. La discusión sobre las fundaciones de *madrasa-s*, su papel institucional, las intenciones y los límites de la influencia política en las mismas ha sido fructífera (por cierto, creo que Daphna Ephrat hubiera podido utilizar con provecho el artículo de G. Makdisi «The Madrasa in Spain: some remarks», *ROMM*, XV-XVI (1973), 153-8, donde se plantea la cuestión de la poca proliferación de *madrasa-s* en al-Andalus a partir del problema de las prerrogativas que su estatuto legal proporcionaba a sus fundadores). Por mi parte, detecto una similar tensión entre un marco organizativo y los mecanismos informales de control de la transmisión del saber, en la que éstos prevalecen porque reproducen y se identifican con un modelo político de autoridad. En general, sobre el complejo tema de la relación entre el poder político y el saber religioso, podría citarse el volumen *Saber religioso y poder político en el Islam*, Madrid, 1994, donde un artículo de Manuela Marín analiza la cuestión del *topos* del alejamiento del poder político, que me parece pertinente para la discusión de Daphna Ephrat. Con sus inevitables desigualdades, este volumen aborda distintos espacios de interacción entre el poder político y las élites religiosas, diferentes modalidades de actuación de los ulemas en la esfera política... En realidad, esta expresión, «esfera política», entendida como un espacio autónomo donde se gestionan los recursos propios del poder político, no tiene mucho sentido si se concibe el poder como parte esencial del sistema que estructura todas las relaciones sociales en todos los niveles de la sociedad. Dicho de otro modo, la literatura biográfica es propiamente política en cuanto que, como afirma y demuestra Daphna Ephrat, es un elemento crucial en la representación del grupo y en su reproducción. Es también política, porque trata de la legitimidad de un grupo que ostenta el monopolio de determinados recursos. El análisis de uno de estos recursos, que llamaré de forma vaga la función mediadora, se incluye en el estudio que H. Touati realizó en su importante libro *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17 siècle)*, París, 1994. Es un asunto, pues, de legitimación y de autoridad, y en él, el universo religioso y el político comparten un mismo discurso y una misma estructura: citaré simplemente el monográfico *Poder sagrado en el Islam*, que publicó esta misma revista en el vol. XVII (1996), monográfico que se sitúa en el núcleo de una ya larga serie de publicaciones que, desde el Occidente musulmán, se plantean el problema de la relación entre poder y sacralidad, autoridad y carisma. Nos resta, en todo caso, comprender la articulación de las dinámicas concretas de la reproducción de las élites religiosas locales dentro de una concepción larga de la transmisión de la cultura religiosa en el Islam: cito casi literalmente el título de un volumen colectivo coordinado por Hassan Elboudrari, *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, El Cairo, 1993.

Creo que alguna de las obras que acabo de citar, como la de H. Touati, deberían aparecer entre las referencias del libro que reseño. Como debería hacerlo también alguna

obra clásica, como el libro de Dominique Urvoy, *Le monde des ulémas andalous du v^e/xi^e au vii^e/xiii^e*, Ginebra, 1978 (no quiero explayarme demasiado en la bibliografía en español, que resumiré simplemente en la serie los *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, que acaba de alcanzar su undécimo volumen, y que ha explotado de diferentes maneras un ingente material biográfico). Si me detengo un poco en estas pequeñas carencias bibliográficas de las que, en mi opinión, adolece el libro de Daphna Ephrat, es por unirme explícitamente a lo que parece ser ya una costumbre en esta sección de reseñas cuando se trata de comentar obras sobre élites religiosas y culturales. Tanto Manuela Marín al reseñar el libro de J. Berkey sobre El Cairo medieval (*Al-Qanṭara*, XIV, 1993), como Maribel Fierro al hacerlo con el de M. Chamberlain sobre Damasco (*Al-Qanṭara*, XVII, 1996), detectan carencias similares, lo que parece indicar que nos encontramos, no ante un pequeño olvido, sino ante la creación de una auténtica tradición historiográfica, que ha establecido una discriminación entre las referencias posibles, creando un *corpus* básico e ineludible de citas que se transforma en autoridad a fuerza de transmitirse y repetirse en un determinado circuito. Las circunstancias de la creación de una tal tradición no son difíciles de comprender: tienen que ver con el uso de lenguas como la francesa o la española (y la pertenencia a los medios académicos que las conocen y utilizan), y, también, con la consideración inevitablemente marginal del Magreb con respecto a las zonas centrales del Islam. Una iluminadora mezcla de ambas circunstancias puede encontrarse en la p. 40, cuando Daphna Ephrat razona que una de las causas del elevado número de viajeros andalusíes desde el siglo xi fue que «Muslim Spain was increasingly threatened by a militant crusader movement, fervently Spanish-Catholic in orientation». La cita y la idea están tomadas de un artículo de Sam Gellens publicado en un conocido libro editado por D. Eickelman y J. Piscatori, *Muslim Travellers*. Una imagen un poco vaga y estereotipada de un occidente llamado España, y la construcción de una cadena de autoridad que excluye la literatura especializada dan lugar a la consolidación de una frase y una idea en la que casi cada término y cada palabra son discutibles. Analizar la forma en que se construye y consolida tal tradición, considerar los posibles medios de influir sobre ella y enriquecerla (enriquecerse mutuamente), es una buena manera de volver a pensar sobre las estructuras de producción de autoridad en el mundo «letrado», sobre los canales de transmisión del saber y del prestigio, sobre la importancia de las redes nacionales e internacionales, sobre la interacción, en suma, de un marco institucional académico teóricamente abierto con la actuación de mecanismos informales de control de la transmisión y difusión del saber, y de la reproducción del grupo.

El libro de Daphna Ephrat es ya parte de la riqueza de esa tradición general, última referencia necesaria en la cadena de referencias necesarias que han asentado nuestro conocimiento sobre las élites religiosas en las sociedades musulmanas.

Fernando RODRÍGUEZ MEDIANO

HAMES, Harvey J., *The Art of Conversion. Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century*, Leiden: Brill. The Medieval Mediterranean, 2000, 332 pp.

Este libro está dedicado a Ramón Llull, a sus relaciones con sus contemporáneos judíos y al modo en el que integró la mística judía, y en particular la Cábala, en su sistema de pensamiento con el fin de contribuir a sus esfuerzos de conversión. Uno de los fines de Ramón Llull era convertir a judíos y musulmanes al cristianismo. Su método para la conversión se basaba en la necesidad de encontrar principios que fueran comunes para los miembros de las tres religiones monoteístas, y que por lo tanto pudieran ser utilizados como base para un diálogo. La elaboración de esos principios supone un buen conocimiento de las tres religiones y el aprovechamiento de sus métodos para probar la verdad del cristianismo. Hames mantiene que es Llull, y no el Renacimiento italiano (en particular es a Pico della Mirandola a quien se atribuye la introducción de la Cábala en el pensamiento cristiano), el primero en integrar la Cábala en el cristianismo. Es pues un libro dedicado principalmente a las relaciones de Llull con el judaísmo, pero que trasciende sus límites y es también de gran interés para los estudiosos del Islam y de la minoría musulmana en la Península. Porque en realidad la obra está dedicada a la naturaleza de la relación entre diferentes comunidades religiosas que viven en una misma sociedad en estrecho contacto unas con otras, y a la posibilidad de trazar las influencias mutuas, sobre todo a través del diálogo intelectual. En una era en que la religión era la principal característica que definía tanto al individuo como a la sociedad, la interrelación entre las diferentes fes puede verse como reflejo de las cambiantes circunstancias históricas. Durante el siglo XIII, la cristiandad se convierte en la fe dominante y se define frente a Islam y judaísmo excluyéndolos por medio de una serie de medidas, desde legislativas a conflicto armado. También en el plano intelectual y religioso, es el siglo de las disputas y de los intentos de conversión. Al expandirse el mundo cristiano, se expanden sus horizontes y su contacto con el Islam que se manifiesta, entre otras cosas, en traducciones de obras científicas y filosóficas, en particular las de Aristóteles y sus comentaristas, uno de cuyos resultados es la voluntad de aplicar la razón a materias de fe.

Durante el siglo XIII, representantes de la Iglesia organizaron disputas y debates políticos con representantes religiosos judíos, obligando a los judíos a asistir a campañas de sermones. Las órdenes mendicantes se comprometieron en una amplia campaña de conversión de judíos y musulmanes, y con este fin se establecieron cátedras para el estudio y la enseñanza del árabe y del hebreo. Según Hames, el *Ars* de Llull sólo puede ser entendido en el contexto social e intelectual de la Corona de Aragón y sus alrededores. Es un mundo fluido y multidimensional donde las ideas fluyen y se transmiten entre diferentes comunidades y diferentes credos con gran facilidad, y por lo tanto lo que sucede en el interior de cada una de estas tres religiones no puede ser estudiado

como fenómenos independientes. Por ejemplo, la segunda mitad del siglo XIII está marcada por una reacción en contra de la filosofía aristotélica, especialmente Averroes: esa reacción se da en el cristianismo de los franciscanos, en el judaísmo de los cabalistas, en el sufismo.

El primer capítulo está dedicado a la emergencia de la Cábala en Provenza y la manera en que se difundió tras los Pirineos en los territorios de la Corona de Aragón, y examina la vida intelectual judía del siglo XIII. El segundo capítulo analiza las posiciones de Llull respecto a los judíos y el judaísmo, así como el uso que hace de los conocimientos que había adquirido a partir de sus contactos con sabios judíos. El tercer capítulo está dedicado al conocimiento de la Cábala de que da muestra Llull. El capítulo cuarto muestra de qué forma ponía Llull sus ideas y sus conocimientos en práctica, a qué usos y a qué fines los ponía a contribución, y el capítulo quinto y último a la respuesta de sabios judíos contemporáneos a Llull, en particular los cabezas de la comunidad judía de Barcelona, y especialmente la obra de Salomon ben Adret escrita en réplica a Llull.

El libro se cierra con una conclusión que compara los diferentes modos de usar la Cábala de Llull y Pico della Mirandola, aunque ambos la utilizan para probar la verdad de la fe cristiana. No es detalle de poca importancia que uno de los maestros judíos de Pico hiciera traducir el *Ars Brevis* al hebreo y la utilizara con un grupo de discípulos cabalistas para alcanzar la unión mística. Es una ilustración significativa de cómo miembros de religiones opuestas, viviendo en un mismo medio y recibiendo los mismos estímulos intelectuales, se apropiaban de obras y de ideas de sus contrarios cuando consideraban que podían ser beneficiosas para los fines de su propia religión. Se trata, pues, de un libro apasionante que contribuye de manera importante a nuestro conocimiento del siglo XIII y del medio religioso en los territorios aragoneses.

Mercedes GARCÍA-ARENAL

Historia de España Menéndez Pidal dirigida por José María Jover Zamora, VIII-3 y VIII-4. *El reino nazarí de Granada (1232-1492)*. 1: *Política, instituciones. Espacio y economía*. 2: *Sociedad, vida y cultura*, Coord. M. J. Viguera Molíns, Madrid: Espasa Calpe, 2000.

Con la publicación de estos dos volúmenes culmina un itinerario iniciado en 1950, interrumpido luego durante más de 40 años y reanudado en 1994. Desde esta última fecha, en efecto, han ido apareciendo, bajo la coordinación editorial de M. J. Viguera, los cuatro volúmenes que corresponden al tomo VIII de la *Historia de España* concebida por R. Menéndez Pidal en los años inmediatamente anteriores a la Guerra Civil española. Se trata de un esfuerzo colectivo importante, en el que han participado 30 investi-

gadores (en su gran mayoría españoles), para completar la tarea inaugurada hace medio siglo por E. Lévi-Provençal. Sin duda, parte fundamental del éxito de esta empresa corresponde a quien la ha coordinado y llevado a buen fin: M. J. Viguera puede sentirse justamente orgullosa de ello.

Los dos volúmenes dedicados al reino nazarí siguen una pauta semejante, en líneas generales, a la de sus predecesores sobre los reinos de taifas y las dinastías almorávide y almohade: una introducción historiográfica, una descripción detallada de la secuencia de hechos recogida por las crónicas árabes (la llamada «historia política») y una serie de estudios independientes en los que se analiza la economía, la sociedad y la cultura del período en estudio. Se trata de una estructura común a la *Historia de España Menéndez Pidal*, presente en casi todos sus tomos, y que responde a un concepto historiográfico que puede considerarse como tradicional, pero que goza de aceptación general y, por tanto, de inteligibilidad para un público amplio, en el que se incluyen asimismo los especialistas. En estos volúmenes sobre los nazaríes, a la introducción historiográfica (debida a M. J. Viguera) siguen cuatro capítulos dedicados a la «Historia política» en los que F. Vidal Castro realiza un esfuerzo notabilísimo para revisar el legado documental y la frondosa bibliografía generada desde la publicación de la última síntesis sobre los nazaríes, debida a R. Arié. Vidal sale airoso del empeño y consigue un alto nivel de precisión cronológico y dinástico, apoyándose tanto en una acertada crítica de las fuentes árabes como en el uso intensivo de la bibliografía secundaria. La recuperación reciente de textos granadinos como la *Yunna* de Ibn ‘Āṣim ha permitido introducir novedades en el cómputo dinástico de los nazaríes: Boabdil debe identificarse como Muḥammad XI (y no XII, como hasta ahora). El lector deberá tener en cuenta esta precisión, ya que Boabdil sigue apareciendo como Muḥammad XII en otras contribuciones a estos volúmenes. Pero el principal problema que se plantea en estos capítulos de «historia política» tiene que ver con su propia concepción como «relato» desnudo de hechos cuya interpretación se revela casi imposible. Así, al tratar de explicar la supervivencia del reino nazarí, Vidal se ve abocado a la conclusión de que «más allá de la enumeración de estos factores, todos válidos pero ninguno suficiente, la pervivencia del emirato naṣrī fue producto de una conjunción de esos factores y resultado de una coyunturalidad» (p. 54). La permanencia de tópicos historiográficos resistentes se revela en algunas apreciaciones significativas, como ocurre al conceder a la reacción antialmohade un carácter nacionalista (p. 63) o al considerar que «sigue latiendo, en el fondo, el sentimiento de andalusidad en contra el beréber norteafricano» (p. 70). De condición semejante es la insistencia en presentar la historia nazarí como una sucesión de querellas internas teñidas en sangre, o la caracterización de algunas mujeres de la familia reinante como «intrigantes y ambiciosas», que delatan un seguimiento literal de las fuentes medievales, tanto árabes como cristianas. Todo lo cual no obsta para que se trate de un trabajo de consulta básico, que ha de convertirse

en guía indispensable para adentrarse en la difícil confrontación de los textos árabes relativos al período nazarí.

La tercera parte de la obra está dedicada a las instituciones: destacan en ella los dos capítulos debidos a M. J. Viguera, sobre el poder político y el ejército, y el que M. I. Calero consagra a la administración judicial. Viguera plantea, por ejemplo, que las cesuras dinásticas se superponen a una fuerte continuidad institucional; destaca el conjunto de las manifestaciones propagandísticas de los nazaríes y el papel de las alianzas matrimoniales en su desarrollo dinástico y suscita, finalmente, una serie importante de temas relacionados con el poder militar, no sólo nazarí, sino en la suma de la historia andalusí. Es imposible detenerse en las muchas e importantes cuestiones tratadas en estos dos capítulos, de manera que, a título simplemente de ejemplo, cito la siguiente afirmación: «en al-Andalus se siguió sin otorgar superioridad social a los guerreros, como en el resto del islam medieval» (p. 458), que se sitúa en la apreciación general sobre la falta de voluntad guerrera de los andalusíes. Como ya se ha señalado en estas páginas (AQ XXII [2001], 254) empieza a ser urgente el análisis del ejército en la historia de al-Ándalus y cuando ese análisis se emprenda, estas páginas de M. J. Viguera habrán de tenerse en cuenta, lo mismo que las de M. I. Calero sobre el funcionamiento de la administración judicial. Calero, que conoce muy bien los textos árabes en los que se basa, consigue dar coherencia a multitud de datos dispersos y presentar un cuadro completísimo de las funciones de jueces y otros magistrados, lo que permite apreciar, de nuevo, la continuidad institucional subyacente a los cambios registrados por la cronística y carentes en apariencia de sentido.

En los capítulos dedicados a la economía se observa la dificultad de armonizar planteamientos de partida muy diferentes según los autores, dificultad común en obras de carácter colectivo como ésta. Me parece evidente, en todo caso, que las páginas que G. Roselló dedica a la moneda, así como el capítulo que se debe, en el segundo de los volúmenes, a A. Malpica, son los que ofrecen una visión más completa y rica de lo que fue la actividad económica en la Granada nazarí. A partir de una propuesta de «análisis del paisaje», Malpica acierta a recrear el tejido urbano y el territorio rural, subrayando de modo constante las carencias de la documentación textual o material y la necesidad de abrir nuevos campos de investigación. Alguna de sus afirmaciones puede sorprender y necesitaría de una mayor elaboración (por ejemplo, en p. 91: «aunque importante en su arquitectura, carece [la mezquita] de la fuerte presencia en el callejero que tiene la iglesia catedral en el mundo cristiano»), pero sin duda se trata de una aportación renovadora y que abre nuevas perspectivas a la historiografía nazarí.

En la línea ya trazada en volúmenes anteriores de esta *Historia*, M. J. Viguera abre el segundo de estos dos ahora reseñados con un capítulo dedicado a «Componentes y estructura de la población», del cual destaco (entre otros muchos temas de enorme interés) su revisión de la imagen tradicional del reino nazarí como lugar de refugio del resto

de los andalusíes. A este capítulo sigue, bajo el título de «La vida cotidiana», el de Malpica ya reseñado, y que es en realidad, como he hecho notar, un fresco detallado de la producción económica y la estructura territorial. El resto del volumen se ocupa, con la salvedad del excelente trabajo de A. Echevarría sobre mudéjares y moriscos, de la producción intelectual y artística del período nazarí: M. J. Viguera trata de los aspectos religiosos, jurídicos y literarios (estos últimos, en un capítulo llamado «Cultura árabe y arabización»); A. Fernández-Puertas, de las manifestaciones artísticas, y J. Vernet y J. Samsó, del «saber científico y técnico» (por razones que no se explican, este último capítulo abarca también el período inmediatamente anterior, almorávides y almohades).

El balance de estos dos volúmenes es indudablemente positivo y puede afirmarse que constituyen un punto de referencia inexcusable para cualquier estudio futuro en torno a este período. Su lectura pone de relieve, no obstante, alguno de los escollos a que se enfrenta en general esta clase de obras colectivas, y otros de tipo más específico. Entre los primeros se encuentra la dificultad de armonizar afirmaciones divergentes o incluso opuestas: si Vernet y Samsó consideran a Ibn Luyūn sin interés alguno porque se limita a «resumir todas las aportaciones andalusíes a la agronomía pero sin aportar novedad alguna» (p. 315), Malpica lo cita abundantemente para ilustrar las prácticas agronómicas nazaríes. En otro sentido, llama la atención que la descripción del marco físico del reino de Granada forme parte de tres contribuciones diferentes. Un problema de cierta entidad es el referido a la transcripción de palabras árabes, lo que plantea al mismo tiempo la cuestión de a qué tipo de público quiere dirigirse esta obra. El reducido número —en términos relativos— de arabistas que se interesen por ella podrá subsanar sin dificultad los errores de transcripción, pero el no arabista se quedará perplejo ante la coexistencia, en la misma página, de Baŷŷāna y Peŷŷēna, de al-Aymar y al-Aḥmar o de Ibn al-Jaŷib y Ben al-Jaŷib (lo mismo que al comprobar que se cita como «en prensa» un artículo de *Cuadernos de Historia Medieval*, 4-5, Granada, 1974-1975). El uso simultáneo de Gibraltar y Ŷabal al-Faṭḥ supone un problema de signo similar: fuera del círculo de los especialistas, no es fácil que se sepa que ambos topónimos son idénticos.

La información bibliográfica que ofrecen estos dos volúmenes es enorme y traduce el esfuerzo consciente de los autores por reflejar el gran crecimiento de la producción escrita sobre la Granada nazarí. Sin embargo, no todos los títulos citados en las notas aparecen luego en la bibliografía final, en la que, curiosamente, no figura tampoco ni una sola de las aportaciones del volumen VIII/2 de esta misma *Historia* (almorávides y almohades). Salvo error por mi parte, tampoco he visto citada ninguna de ellas en las notas finales de cada capítulo, y esta omisión me parece cuando menos sorprendente, al tiempo que me plantea un problema de mayor entidad que la mera ausencia bibliográfica: me refiero a la propia consideración de la Granada nazarí en su relación con el pasado andalusí. Como colofón a un período histórico de extensión secular, «lo granadino»

adquiere en estos dos volúmenes, y en líneas generales —hay, desde luego, excepciones—, un carácter propio y específico que parece deber muy poco a la evolución anterior de la historia andalusí. Siguiendo una larga tradición de la historiografía española, el título de estos volúmenes subraya este giro: ya no figura en él, como en los anteriores, el nombre de al-Ándalus.

Merece destacarse, finalmente, la excelente calidad y variedad de las ilustraciones de estos dos volúmenes; se trata de un conjunto visual realmente extraordinario y que va mucho más allá de la simple apoyatura a los textos escritos.

Manuela MARÍN

RIVIÈRE GÓMEZ, Aurora, *Orientalismo y nacionalismo español: estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*, Madrid: Universidad Carlos III/ Editorial Dykinson, 2000, 143 pp.

La historia de los estudios árabes en España se ha nutrido durante mucho tiempo de textos periféricos (prólogos, noticias necrológicas y homenajes, centrados en textos y figuras específicos) o meramente descriptivos. Una relación bibliográfica aparecida no hace mucho (cf. M. Penelas, M. Fierro y M. Marín, *Los estudios árabes e islámicos en España*, Murcia, 1996, p. 13-25), revela un panorama actual de mayor diversidad y hondura, como consecuencia de la incorporación, a partir de los años 70 del siglo XX, de una mirada más crítica y evaluadora, en la que destacan, sin duda, los nombres de J. T. Monroe y B. López García. El arabismo español (si es que puede definirse así a un conjunto tan multiforme de intereses académicos) cuenta ya, por tanto, con una cierta tradición de autoanálisis, lo que no debe hacer olvidar un hecho fundamental: la escasa o, por mejor decir, nula atención que estos estudios han merecido a quienes no formaban parte de ellos. En general, quienes se han ocupado de la historia intelectual de España en los siglos XIX-XX se han limitado a mencionar —cuando lo hacen, que no es un hecho común— algunos nombres señeros, sobre todo el de Miguel Asín Palacios (cf. J. Varela, *La novela de España: los intelectuales y el problema español*, Madrid, 1999); la repercusión, fuera de su propio ámbito, de la actividad científica de los arabistas ha sido, y sigue siendo, muy limitada, por razones complejas que tienen tanto que ver con esa actividad y sus limitaciones como con su apreciación exterior.

La obra de A. Rivière objeto de esta reseña es una bienvenida excepción a este panorama. Se trata de un trabajo que procede de la Tesis Doctoral de la autora (*Historia, historiadores e historiografía en la Facultad de Letras de la Universidad de Madrid, 1843-1868*), leída en la Universidad Complutense en 1992 y cuyo título es bien expresivo del contexto en que se sitúa esta parte, ahora publicada, sobre los estudios árabes y hebreos.

Como historiadora de la universidad española, A. Rivière sitúa a los arabistas (de los hebraístas me ocuparé después) en el seno de las corrientes intelectuales de la época objeto de su atención, contribuyendo de ese modo a superar la tradicional visión del arabismo como especialidad insularizada desde dentro y desde fuera de sus fronteras.

El núcleo principal de la argumentación de este libro es la íntima relación entre el desarrollo de los estudios «orientales» en España y la construcción contemporánea de la idea de nación española. En el primero de los cinco capítulos se examina la transición del arabismo y el hebraísmo desde sus orígenes «teológicos» hacia su consideración de materias filosóficas, es decir, el proceso de secularización de estas disciplinas y su inclusión en el mundo académico. Este proceso no se hizo sin dificultades: en el capítulo 2 se estudia la revalorización de las fuentes árabes como documentos de la historia «nacional», dentro del renovado interés por la Edad Media peninsular como fundamento de la identidad colectiva hispánica, y los obstáculos, tanto materiales como intelectuales a que se enfrentaron quienes, como Gayangos, se empeñaron en esa tarea. El capítulo 3, uno de los más interesantes, entra de lleno en el conflicto que plantea, para los constructores de la idea de «nación española», la presencia de musulmanes y judíos en un pasado que se pretendía recrear como base de la identidad nacional; acentúa la importancia política de los estudios sobre el castellano como lengua propia —de donde procede en gran parte la incorporación del arabismo a los ámbitos académicos, pues el estudio del árabe se justificaba como medio imprescindible para mejor conocer los orígenes de la «lengua nacional» y, finalmente, plantea la dificultad de asimilar un pasado radicalmente opuesto, en términos religiosos, al presente. De ahí que se pueda afirmar que «los estudios sobre temas arábigos ofrecían la posibilidad de aclarar el proceso de configuración nacional al relatar el esfuerzo ejemplar que supuso la lucha de la nación cristiana [...] por su afirmación política frente al sometimiento musulmán» (p. 85). Los dos últimos capítulos se ocupan de la proyección colonial de los estudios árabes y de la cátedra de hebreo de la universidad «como modelo de la transición»; en realidad, es un estudio monográfico sobre la muy interesante figura de Antonio María García Blanco.

Este rápido resumen de su contenido no hace justicia a una obra que nunca deja indiferente al lector. Es habitual considerar que la «escuela» de arabistas españoles es una creación de F. Codera y sus discípulos, por lo que se tiende a olvidar la labor de sus predecesores, objeto primordial de análisis en el trabajo de A. Rivière. El encaje de los arabistas activos en las décadas centrales del siglo XIX dentro de la «reconstrucción» de la idea nacional permite apreciar mucho mejor su importancia y su papel dentro de la elaboración de símbolos diferenciadores y unificadores. En sus conclusiones, la autora expone agudamente la contradicción inherente a este papel: por un lado, se excluía a musulmanes y judíos de la historia patria, en nombre del sentimiento religioso nacional; por otro, se recuperaba su legado cultural, dentro de la acción de los estados liberales, que fundamentaban su legitimidad en la posesión histórica de un patrimonio cultural

coincidente con las fronteras políticas. En el período estudiado, arabismo y hebraísmo dejan definitivamente el ámbito eclesiástico para convertirse en disciplinas universitarias, en unas Facultades de Letras «cuyo interés se centraba en concreto en el estudio de la historia, la cultura y la lengua de la nación española» (p. 136).

Al ocuparse al mismo tiempo de arabismo y hebraísmo, A. Rivière deja al descubierto, por otro lado, una de las carencias más significativas de los estudios sobre el «orientalismo» español. Mientras que la evolución del arabismo puede seguirse claramente en este libro, el hebraísmo parece estar reducido a la figura de Antonio María García Blanco (además de algunas referencias a otros catedráticos de Hebreo, como Severo Catalina). La bibliografía, reunida al final de la obra, resulta también reveladora: solamente García Blanco ha sido objeto de estudios monográficos. La situación es igualmente negativa en lo que se refiere a períodos posteriores al de este libro, lo que sin duda es llamativo y plantea interrogantes sobre una disciplina que tan ilustres cultivadores ha tenido y tiene, pero que no ha generado, al parecer, una reflexión sobre sí misma.

Respecto al arabismo, y en tanto que figuras individuales, son naturalmente Gayangos y su discípulo Fernández y González quienes reciben una mayor atención. Sobre el primero existe ya una abundante bibliografía, y quizá resulten más novedosas las páginas que A. Rivière dedica al segundo, rescatando su *Plan de una biblioteca de autores árabes españoles*, su fundación de la *Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente* o su intento de emular la *España Sagrada* con una *España Árabe*. Discrepo, sin embargo, de la oposición que se plantea (p. 54-56) entre Fernández y González y Codera: el primero habría sido un historiador «demócrata para quien [...] primaba el deseo de determinar el carácter preciso de la cultura oriental, y la posible influencia ejercida por ella en la conformación de la propia cultura nacional», en tanto que el segundo aparece caracterizado como un historiador conservador guiado por un exceso de celo religioso, como se advierte en su discurso de doctorado sobre los mozárabes, según afirma la autora. Para A. Rivière, este discurso pretendía ir contra la creciente apreciación positiva hacia la cultura árabe y refleja, asimismo, la «dificultad de integración de las fuentes árabes incluso entre los propios historiadores liberales». Discrepo de esta caracterización simplemente porque Codera, en este caso concreto, no tenía ninguna necesidad de utilizar las fuentes árabes, en las cuales no hay la menor referencia a los problemas sufridos por los mozárabes. Reprocharle que se limitara al uso de fuentes de procedencia cristiana no es un buen argumento: no tenía otras. La trayectoria posterior de Codera, que no entra en los límites cronológicos de este trabajo, lo muestra, por el contrario, como el artífice principal de la recuperación de esas fuentes árabes, a través de la *Bibliotheca Arabico-Hispana*. Otra cosa es que sí fuera, dentro de la tradición liberal, un historiador conservador.

Los arabistas actuales debemos agradecer la publicación de este libro, que caracteriza aguda y certeramente los pasos iniciales de nuestra disciplina. Se trata, sin duda, de

un texto que hace pensar sobre el pasado pero que contiene referencias ineludibles para el presente.

Manuela MARÍN

SCARCIA AMORETTI, B., y BOTTINI, L. (eds.), *The Role of the Sādāt/Ašrāf in Muslim History and Civilization. Proceedings of the International Colloquium (Rome 2-4/3/1998)*, *Oriente Moderno* XVIII (LXXIX), 2, 1999.

Se publican en este volumen especial de la revista *Oriente Moderno*, 24 estudios —precedidos de una presentación de B. Scarcia Amoretti—, acerca del papel representado por los descendientes del Profeta en la historia y civilización islámicas. El marco cronológico va desde los orígenes del Islam hasta nuestros días; el geográfico abarca el Magreb, Siria, Iraq, Irán, India, Pakistán y el sudeste asiático. Tal amplitud de coordenadas no perjudica el conjunto de los trabajos, en la mayoría de los cuales se reconocen temas conexos y cuestiones de fondo comunes. La variedad de interpretaciones debida a la diferente formación o metodología de los autores proporciona una riqueza añadida a una obra que permite apreciar, en muy diferentes tiempos y circunstancias, la pervivencia de unos grupos sociales señalados por su vinculación genealógica al momento fundador del Islam.

En su introducción, B. Scarcia Amoretti señala los dos criterios organizadores del coloquio que originó esta publicación: en primer lugar, recoger estudios sobre individuos o períodos específicos; en segundo lugar, incorporar el testimonio de quienes, en nuestra época y «beyond any personal will, continue to play a role in the Muslim world in so far as they are 'descendants of the Prophet'». A este segundo criterio corresponde la inclusión de una serie de trabajos claramente diferenciados del resto por su acercamiento al tema desde la pertenencia a una familia de *sādāt* o desde la vinculación a instituciones destinadas a preservar la memoria del linaje profético. Como la ordenación de los diferentes artículos se ha hecho por orden alfabético, estos trabajos desde «el interior» se alternan con análisis históricos, sociológicos o antropológicos, lo que no deja de producir algún sobresalto en el lector. Pero una vez superado este primer impacto, se reconoce el acierto de haber situado en un mismo plano dos niveles tan diferentes —e incluso, a veces, opuestos— de acercamiento a la realidad. Sus coincidencias, cuando suceden, destacan de modo más evidente que si se hubiera mantenido una estructura del material en la que los testimonios internos se hubiesen agrupado en un bloque temático. La lectura alternada de ambos tipos de documentos permite, por el contrario, enlazar temas significativos, de los que sólo daré dos ejemplos. El primero se refiere a la pérdida de *status* de los *sādāt* como consecuencia de los cambios introducidos por la moder-

nidad, tema que aparece en un testimonio interno (el de Ahmed Elaouani-Cherif, en Túnez) y en dos estudios externos, el de Gabriele vom Bruck sobre el Yemen y el de Theodore P. Wright sobre la India y Pakistán. El segundo ejemplo gira en torno a un asunto crucial para la pervivencia de los *sādāt*, la existencia de un control genealógico que se traduce en el desarrollo de una literatura especializada. Al-Sayyid Maḥmūd al-Mar‘aṣī al-Nagafī (desde Qum) y Kazuo Morimoto (del Institute of Oriental Culture de Tokyo) se ocupan ambos de esta cuestión, que para el segundo responde a condiciones históricas muy concretas, mientras que para el primero procede de un mandato divino.

La genealogía es, naturalmente, uno de los temas recurrentes a lo largo de toda la obra, como lo es la tensión entre el ideal de igualitarismo islámico y la evidencia de que el linaje del Profeta llegó a conformar una aristocracia o, al menos, un grupo privilegiado en términos de prestigio religioso y social. Aquí, los testimonios internos insisten en el carácter moral de ese prestigio: los *sādāt* perpetúan (o se espera que lo hagan) ejemplos de comportamiento musulmán para el resto de la comunidad. Aunque Daniela Bredi, en su estudio biográfico de Sayyid Abū l-Ḥasan ‘Alī Nadwī, también lo presenta como arquetipo de intelectual islámico y afirma que «he is exactly what one expects from a descendant of the Prophet», del resto de su trabajo no se deduce si el mismo papel no podría haber sido representado por alguien que no fuera *sayyid*. En ese sentido, el estudio de Bredi coincide con la presentación que hace Yūsuf al-Khoei de Abū l-Qāsim al-Jū‘ī, cuyas virtudes y comportamiento se explican implícitamente por su vinculación genealógica. En otros estudios, por el contrario, se destaca la implicación de los *sādāt* en la actividad política (Axel Havemann, «Some reflections on the problems of research on *ašrāf*. Examples from 10th and 11th century in Syria»), su poder económico y político (Alexander Knysh, «I *sādāt* nella storia: saggio critico sulla storiografia hadramita») y la variabilidad de su peso social (Andrew Newman, «The Role of the *sādāt* in Safavid Iran: confrontation or accommodation?» y Marco Salati, «Presence and role of the *sādāt* in and from Ġabal ‘Āmil (14th-18th centuries)»). A menudo se subraya, en éstos y en otros trabajos, cómo ser *sayyid* no ha garantizado, históricamente, un reconocimiento social automático hacia la actividad profesional de un personaje cualquiera. El mérito personal era también necesario, es evidente, para convertirse en un sabio afamado; pero por el mero hecho de ser reconocido como descendiente del Profeta se pertenecía a un grupo restringido cuyos privilegios sociales y económicos atraían un cierto nivel de fraude. De nuevo, el análisis genealógico se revela fundamental y explica la existencia de la *niqābat al-ašrāf* y de toda una documentación genealógica cuidadosamente preservada por las familias de origen *sayyid* (‘Alī Rafī‘ī ‘Alāmarvedaštī, «L’origine della *Niqābat al-Ašrāf* nella storia dell’Islam»; Laura Bottini, «Les descendants du Prophète a Ḥoms»; Wasim Dahmash, «On *Sādāt* role in Medieval Ramla»; Al-Sayyid Aḥmad Eshkevari, «La salvaguardia della dignità (*karāmah*) dei *sādāt*»; por su parte, Jean Calmard reconstruye una historia familiar en «Une famille de *Sādāt* dans l’histoire de l’Iran: les Mar‘aṣī»).

No es sorprendente comprobar que el contexto *šī'ī* predomina en los estudios reunidos en esta obra; sin embargo, los descendientes del Profeta también tuvieron una presencia importante en la historia del islam sunní. Los tres artículos dedicados al Magreb en esta colección son un ejemplo de ello, y representan, además, una notable aportación a un volumen que, sin ellos, habría resultado mucho más monolítico y uniforme. En «Les *šarīfs* à Tunis au temps des deys et des Beys (xvii^e-xix^e siècle)», Mohamed el-Aziz Ben Achour subraya la escasez de *ašrāf* en esa época de la historia tunecina. Los personajes objeto de atención por la literatura biográfica no lo son nunca por el solo hecho de su calidad de *šarīf*, sino por haber añadido a ella méritos personales. Pero es que, además de la pertenencia al linaje del Profeta, existían otros méritos genealógicos, como descender de Abū Bakr o de 'Uṭmān. Ben Achour se pregunta si con ello no se pretendía colmar un «déficit» de *šarīfismo* en la sociedad tunecina, al tiempo que insiste en que la legitimidad religiosa, en los siglos xvii y xviii, procede básicamente del *'ilm* y la *baraka*, es decir, que el mérito individual era preponderante y socialmente prestigioso. Es la época en que se establecieron linajes nuevos, basados en el mérito personal de sus fundadores. En el siglo xix, cuando las élites sociales se han estabilizado, se recurre al mérito genealógico y se reconoce el linaje *šarīf*, pero sin un carácter predominante sobre otros.

En cuanto a Marruecos, las dos contribuciones de Abdelahad Sebti («Cherifisme, symbole et histoire») y Halima Ferhat («Cherifisme et enjeux du pouvoir au Maroc»), revisten un notable interés, como cabía esperar de sus anteriores aportaciones a este tema. Sebti identifica una serie de temas comunes en la literatura hagiográfica marroquí sobre los *ašrāf*, vinculándolos con inteligencia y sutileza a las condiciones históricas en que aparecen: la *baraka*, la persecución, la emigración, etc., adquieren así un significado simbólico preciso, ligado a circunstancias cambiantes y utilizado hábilmente por la historiografía. Por su parte, Ferhat hace constar cómo en las hagiografías medievales no se da importancia a la genealogía de los santos; la literatura genealógica *šarīfī* florece sólo a partir del siglo xiv y, especialmente, del xv, en directa relación con la búsqueda de legitimidad religiosa por parte de la dinastía marīnī. El «descubrimiento», en el siglo xv, de la tumba de Idrīs, permitirá asociar poder, santidad y *šarīfismo* durante los siglos posteriores. Pero Ferhat también plantea el hecho de que, en la Edad Media, los Banū Ḥammūd, que eran auténticos idrīsīes, no reivindicaron el poder en nombre de su genealogía, sino como legatarios de los califas de Córdoba; fue en al-Andalus donde ejercieron su acción política y, significativamente, los cronistas andalusíes no aceptaron, en general, su vinculación con el linaje profético y los consideraron como mercenarios bereberes (lo que, dicho sea de paso, ha sido reproducido tradicionalmente por la historiografía española contemporánea; véase, no obstante, M. Acíen, «Los ḥammūdīes, califas legítimos de Occidente en el siglo xi», *De Toledo a Huesca: sociedades medievales en transición a finales del siglo xi (1080-1100)*, eds.

C. Laliena Corbera y J. F. Utrilla Utrilla [Zaragoza, 1998], 45-59). En la Edad Media del Islam occidental, prosigue Ferhat, quienes reclaman para sí una ascendencia *šarīf* son, precisamente, los que se rebelan contra el orden establecido adoptando los signos del mahdismo, puesto que el Mahdī debe necesariamente pertenecer al *ahl al-bayt*. Ello explica la desconfianza hacia la genealogía *šarīfī*, que sólo se aceptará y difundirá con enorme éxito después de una evolución conflictiva: la hipótesis que plantea Ferhat es que, después de una serie de altibajos (a finales del siglo xv los *ašrāf* pierden sus privilegios e incluso se suprimen las celebraciones del *mawlid*) el *šarīfismo* fue la opción más evidente para que las élites urbanas de Marruecos respondieran a las amenazas exteriores e interiores (penetración cristiana, movimientos *šūfies*).

Me he detenido en los trabajos que se relacionan con el Islam occidental puesto que éste es el ámbito del que se ocupa preferentemente esta revista: en la historia de al-Andalus, la ausencia prácticamente total de una presencia política de los *sādāt/ašrāf* se debe a las mismas razones que H. Ferhat aduce para su inexistencia en Marruecos en la Edad Media. Sin embargo, los fenómenos estudiados en este volumen colectivo no son ajenos a ningún historiador de las sociedades islámicas premodernas: se trata de discernir las fórmulas por las cuales la legitimidad genealógica adquiere capacidad social y económica. Esta búsqueda no está dirigida, con todo, a establecer constantes universales en el mundo islámico, sino más bien a contrastar las fórmulas de adaptación de un fenómeno singular y en principio unívoco a la evolución histórica de las sociedades en que se manifiesta.

No es tarea fácil organizar un volumen colectivo que supere la simple agregación de esfuerzos individuales. En este caso, y aún con inevitables altibajos en el interés que despiertan los diferentes trabajos, el conjunto publicado se apoya en la coherencia de los objetivos planteados por las editoras del volumen, cuya lectura suscita muchas más cuestiones de las que aquí se han mencionado y que son muestra del potencial de una obra que no puede dejar indiferente a quien a ella se acerca.

Manuela MARÍN

TOUATI, H., *Islam et voyage au moyen âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, París: Seuil, 2000, 345 pp.

Un titre simple, qui évoque par sa musicalité certains titres arabes médiévaux, dissimule, malgré le sous-titre, la complexité de ce livre dont l'objet est le statut épistémologique du voyage dans le monde musulman médiéval. «Les lettrés du Moyen Âge musulman ont été des forcenés du voyage», les mots qui ouvrent le livre de Houari

Touati, nous introduisent d'emblée au centre de la perspective qui oriente sa recherche: c'est le voyage «en tant que pratique lettrée» qui fait l'objet de sa réflexion, à la fois historique et anthropologique, se référant à la période qui va du VIII^e au XII^e siècle. «Qu'a de vraiment particulier et original la manière islamique de voyager et d'obtenir des résultats cognitifs, discursifs et narratifs qui méritent qu'on lui consacre un livre?» La thèse de l'auteur est qu'au lieu de relever d'une herméneutique de l'autre (comme l'expérience occidentale du voyage et de son écriture), en islam le voyage et ses produits discursifs ressortiraient plutôt à une construction exégétique du même.

Différents genres de «pérégrinations fondatrices de savoir» font donc l'objet de l'analyse de H. Touati, sauf celles qu'on s'attendrait à y trouver: celle de l'auteur anonyme de la *Relation de la Chine et de l'Inde*, ou celles d'Ibn Faḍlān et d'Ibn Baḡḡūta, n'y ont pas de place. Et pour cause: ce livre a été dédié notamment à une classe de voyageurs dont l'auteur juge que l'action dans la construction de l'identité de l'Islam a été plus décisive, ceux qui ne se sont jamais déplacés que dans les limites de la «demeure de l'Islam» et qui d'ailleurs ont été la majorité. Et si la *riḥla* d'Ibn Jubayr, qui représente à notre avis un cas exemplaire de *riḥla* «entreprise dogmatique» —nous empruntons cette expression à H. Touati—, réalisée à l'intérieur des confins du *dār al-islām* au XII^e siècle, n'est qu'à peine mentionnée, c'est que l'A. a concentré son analyse précisément sur la période entre l'essor de la *riḥla*-voyage en quête de savoir et l'avènement de la *riḥla*-récit de voyage, dont Ibn Jubayr représente l'exemple le plus achevé. Ce qui a le mérite de nous faire connaître des textes jusqu'à maintenant peu ou pas connus et parfois inédits, dont ne restent souvent que des courts fragments transmis par des sources plus tardives, qui témoignent combien d'énergies les savants musulmans ont déployé dans leurs pérégrinations, entre le VIII^e et le XII^e siècle, et nous montrent en même temps l'existence d'autres formes d'écriture du voyage.

Le livre illustre le rapport entre le voyage et le paradigme cognitif de l'écoute (dominant jusqu'à la fin du VIII^e siècle) en concurrence avec un autre paradigme, celui du *'iyān*, «l'action de voir de ses propres yeux», tous les deux ayant dû se confronter au livre qui a fini par s'imposer comme outil de connaissance fondamental. «Dans la mesure où cette rencontre entre l'oreille et le voyage, l'oeil et le voyage, a besoin d'être historicisée, ce livre voudrait aussi en être le récit», écrit Touati. La réflexion théorique se double en effet dans ce travail d'un goût du récit, de l'anecdote, qui tire sa matière de textes de tout genre, dictionnaires biographiques en premier lieu, ce qui l'enrichit et nous met continuellement en contact avec l'écriture des lettrés-voyageurs de l'islam médiéval, thème qui fera l'objet d'un chapitre à part («L'écriture du voyage»).

Il n'y a aucune relation «naturelle», d'origine, entre les traditionnistes musulmans et la *riḥla*-voyage, comme le soutenait I. Goldziher et beaucoup d'autres après lui (comment les traditionnistes auraient-ils pu créer cette institution à une époque où eux-mêmes n'existaient pas encore? s'interroge Touati), mais un procès de généalogisation

du savoir qui a rendu le voyage indispensable aux lettrés. C'est donc la Tradition islamique qui est fille du voyage, voilà l'idée qui fait l'objet du premier chapitre, tandis que le deuxième, «À l'école du désert», éclaire le thème du point de vue de la langue et nous montre d'abord les savants de Basra de la première moitié du IX^e siècle se déplaçant dans le désert pour collecter les parlers des bédouins qui «les reçoivent comme les sociétés exotiques accueillent les anthropologues», ce qui avait été illustré par un article de Régis Blachère en 1950. L'idée centrale de ce chapitre est que ces enquêtes ethnolinguistiques se lient au double mouvement de collecte de traditions et de recueil des matériaux de la biographie du Prophète de l'Islam en tant qu'entreprises dogmatiques ayant une visée unitaire: consolider la communauté canonique des musulmans.

Avoir voyagé confère de l'autorité, mais voyager coûte cher, pas seulement en tant qu'expérience éprouvante de dangers et de souffrances, mais aussi en termes économiques. À ce côté matériel du voyage, qu'il considère comme indissociable de son statut intellectuel, l'A. a consacré le III^e chapitre de son livre. Les lettrés qui en ont les moyens, qu'ils soient Khorasaniens, Egyptiens, Iraquiens ou Andalous, dépensent des fortunes pour les voyages considérés comme nécessaires pour leur formation intellectuelle. Mais «la faim est le lot quotidien de la plupart des lettrés en voyage», et il n'est pas rare que l'on soit obligé de vendre ses propres vêtements pour se nourrir, comme il est arrivé au célèbre Bukhārī (m. 869) ainsi qu'à Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 890). Et ici, plus qu'ailleurs, l'A. a recours aux anecdotes, racontées à la première personne par les voyageurs ou étant le témoignage de quelque compagnon de voyage.

«Autopsie d'un regard», chapitre central du livre, analyse les rapports complexes entre le paradigme de l'écoute et celui de la vue dans la culture islamique de l'époque considérée, instituant une comparaison avec la pensée grecque, ce qui produit une prise de distance par rapport aux points de vue exprimés par André Miquel dans «La géographie humaine». Dans le domaine de la géographie, la révolution épistémologique que le regard a opéré dans la conception du savoir de l'Islam classique est illustré ici dans ses échelons successifs, à partir de Jāḥiẓ et Mas'ūdī, à Ibn Ḥawqal, Ya'qūbī et Muqaddasī, le premier à avoir pensé rigoureusement les bases de sa géographie, le voyage étant pour lui un instrument méthodologique. «Notre livre se compose de trois parties: ce que nous avons vu, ce que nous avons entendu de personnes dignes de confiance, ce que nous avons trouvé dans les ouvrages consacrés à ce sujet ou à d'autres», écrit Muqaddasī. Les livres qu'il a pu consulter, les archives et documents auxquels il a pu accéder, forment donc sa troisième source d'information. La convergence entre le géographe musulman et Strabon, soutenue par Miquel, est radicalement mise en question ici. Pour Touati, il faudrait plutôt voir du côté d'Hérodote pour trouver un précédent à la démarche de Muqaddasī. Et pourtant, si chez Hérodote le primat de l'oeil sur l'ouïe est inscrit dans l'ordre de la narration, l'affirmation du primat

de l'oeil ne se présente pas comme un principe méthodologique, et «l'écrit comme norme de vérité ne semble pas être à l'ordre du jour dans la Grèce du v^e siècle». Ce n'est qu'avec Polybe que l'écrit acquiert un statut épistémologique, en troisième position après la preuve visuelle et la preuve orale, comme, dans le cadre du x^e siècle musulman, chez Muqaddasī. Pourtant, comme Polybe, Muqaddasī pense que le primat revient de droit à la vue supplée par l'ouïe et ne concède aucune prédominance à l'écrit. Comment expliquer cette attitude chez un auteur qui s'inscrit dans le cadre de la révolution culturelle qui a transformé la culture arabo-islamique en civilisation du livre? Elle ne s'explique, répond Touati, que si l'on sait que Muqaddasī agit en conformité avec un modèle légal d'accès à la vérité. Son protocole scientifique s'appuie sur une conception juridique du témoignage, les juristes musulmans ayant établi que le témoignage oculaire était supérieur à celui auriculaire et que pour être parfait il devait être fait oralement; ce n'est qu'au ix^e siècle qu'ils sont arrivés à admettre la preuve écrite comme une source d'accès à la vérité. Muqaddasī édifie sa conception de la vérité en héritier de cette méthodologie juridique.

Mais il y a une autre forme de voyage fondateur de savoir: il s'agit de la *siyāḥa*, l'errance dont les mystiques musulmans ont fait un des principaux instruments d'approfondissement de leur connaissance de la «réalité» et qui partage avec la *riḥla* le fait de ne se déployer que dans les limites de la «demeure de l'Islam». D'où sa fonction de spiritualisation de l'espace islamique. Les *sā'ihūn* voyagent continuellement en quête d'*i'tibār* et d'*istibṣār* et en parcourant les traités mystiques médiévaux la faveur accordée à la vue apparaît, en fait, largement partagée par tous les grands maîtres du soufisme. C'est avec Junayd (m. 910) que l'expérience mystique se lie indissociablement avec l'expérience de pérégrination dans le désert, et le voyage en Syrie deviendra à son tour l'aboutissement de toute ascèse réussie.

Le chap. VI, «Le séjour dans les marches», met en scène un autre type de déplacement qui a pour protagonistes des lettrés musulmans, celui qui a pour but le séjour aux frontières. Le savoir islamique se lie ici à une praxis militante, et le voyage à la frontière est interprété, lui aussi, par H. Touati, comme un geste de fondation: «à la différence des autres déplacements qui ont fondé l'Islam en ses centres religieux, politique, linguistique, il l'a institué par la marge».

Au bout de cet itinéraire dans l'espace, le temps et les savoirs, on revient sur les différences avec l'Occident: alors qu'en Occident le voyageur modèle est celui qui en traversant sa frontière culturelle, va «ailleurs», et que le récit de voyage est la forme d'expression écrite privilégiée du voyage, en Islam le récit de voyage n'en est qu'une expression parmi d'autres et même historiquement la dernière. En outre, en Islam ceux que l'on considère comme de grands voyageurs ne sont jamais ou presque jamais sortis de leur espace géographique de croyance. Ils ont lié entre elles les provinces de l'Islam par leurs voyages dans un même espace dogmatique unitaire, «ils ont voyagé dans

l'espace du même pour fabriquer du même». On pourrait observer que l'extension de ce «même» dans l'espace est si grande et que si grand est l'éventail de cultures qu'il a embrassé, que tout en voyageant à l'intérieur de la «demeure de l'Islam», on peut connaître l'«ailleurs» et les «altérités», que ce soit à l'époque où l'islam est encore en train de se définir en tant que système unitaire, ou à celle où l'on essaie de reconstruire une unité éclatée; ce qui nuance le contraste avec l'expérience du voyage et son écriture en Occident, tandis que ce qui constitue à notre avis la différence historique majeure dans ce domaine entre l'Europe et l'Islam, est le fait que l'unité «dogmatique» d'un Occident chrétien n'a jamais posé un problème du même ordre.

Avec le XII^e siècle la construction de l'Islam s'est définitivement figée dans des structures et des représentations qui seront les siennes jusqu'à la conquête coloniale. Après cette époque il n'y a plus rien à élaborer ni à construire et le voyage, en tant que pratique lettrée a perdu de l'efficacité dont la période formative l'avait crédité; dans la première moitié du XIV^e siècle d'autres formes de transmission du savoir ayant prévalu, «la *riḥla* ne tire plus sa pertinence d'un horizon épistémologique». On remarquera qu'il s'agit de l'époque où a vécu le plus célèbre voyageur de l'islam, Ibn Baṭṭūṭa, «qui est au monde musulman médiéval ce que Marco Polo est à l'Occident de l'époque». Mais si «Marco Polo apparaît comme *le premier* des grands voyageurs d'un Occident en expansion», Ibn Baṭṭūṭa n'est que «le dernier d'un monde musulman désormais morcelé et recroquevillé sur lui-même».

De façon inattendue le livre de Houari Touati se clôt sur cette image conventionnelle, c'est peut-être le seul reproche qu'on peut faire à ce livre si riche en idées et en suggestions: s'il est vrai que la *riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa n'a aucune entreprise dogmatique *communautaire* à construire, ce qu'on peut aisément discerner en comparant les modalités de son écriture à celles d'Ibn Jubayr, pourquoi ne pas reconnaître que son récit de voyage manifeste une sensibilité nouvelle pour l'individu, qui se rapporte à un monde musulman en transformation?

Giovanna CALASSO