

a personas vivas ni acciones humanas. La expresión "guerra santa" en el árabe moderno es, por ello, reciente y de origen foráneo. El *ýihād* es esfuerzo, lucha, batalla y por definición es sagrada al igual que la ley. El mundo se divide en Territorio del Islam y Territorio de la Guerra. Sólo en algunas ocasiones se reconoce la existencia de un ámbito intermedio, "transición de la guerra a la paz". Esta visión enfrentada corre paralela a una clasificación del contrario (no creyentes, traidores, rebeldes y apóstatas) y a una distinta regulación de los comportamientos a seguir en cada caso. Si las disquisiciones clásicas sólo concebían la lucha contra los adversarios externos, la apostasía abría la posibilidad de una confrontación interior, dando paso a una doctrina de la guerra insurgente y revolucionaria.

Tradicionalmente se ha extraído un doble mensaje -autoritarismo y sumisión- de la enseñanza islámica sobre política. Sin embargo ésa no es la única forma de entender la tradición y la ley islámica, ya que cabe hacer una lectura más radical y activista. Ambas interpretaciones tienen la misma solera y enraizamiento, ambas encuentran textos que confirman sus lógicas de acción. Pero curiosamente ninguna se interroga por una cuestión básica sobre el poder, su legitimidad. Este instituto había ido poco a poco desvirtuando su sentido primero. De exigir al gobernante una cualificación, un derecho para el cargo y un respeto a la Ley Sagrada del Islam, se pasó a desviar la atención a la forma en que se ejercía el poder, de manera que el poder efectivo se convirtió en cualificación suficiente. A medida que los límites de la autocracia se debilitaban, el deber de obediencia va adquiriendo fuerza. Esta obediencia sólo empezó a cuestionarse ante los gobernantes no musulmanes -por definición ilegítimos- dando lugar a los movimientos de resistencia musulmana que fueron abandonando su carácter exclusivamente religioso para reivindicar su anti-imperialismo.

El aire independentista no evitó que, ante los problemas teóricos y prácticos del "gobierno limitado", se respondiera con soluciones constitucionales importadas. El desencanto de los talismanes de Occidente se viene produciendo con intensidad desde la segunda mitad del siglo XX y los musulmanes, hoy más que nunca, se aferran y buscan su identidad. La Revolución Iraní expresa su crítica al pasado y sus esperanzas de futuro. Ha abierto un camino, una nueva puerta que debe reconciliarse en lo más íntimo con deudas no reconocidas. Su viabilidad dependerá de la capacidad imaginativa para afrontar los retos presentes y sobre todo "de su habilidad para armonizar estas tradiciones diferentes". Tradiciones que se han visto enfrentadas en una reciente guerra "higiénica" televisada, pero al fin y al cabo guerra que emborronará las tentativas de diálogo.

M.A. PAREJO FERNÁNDEZ

Dale, F. EICKELMAN y James PISCATORI (eds.), *Muslim travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination*, Routledge, Londres, 1990, XXII + 281 págs.

El tema central que da cohesión a la docena de trabajos recogidos en esta obra es el significado, las motivaciones y las consecuencias del viaje, en sus diferentes modalidades de peregrinación (*ḥāýý*), emigración (*hiýra*), visita a santuarios (*ziýara*), estudios o con otros fines (*riḥla*), en el contexto del extenso mundo islámico. Dichos trabajos, la gran mayoría de los cuales fueron presentados inicialmente en un seminario con el título "Movimiento e intercambio en las sociedades islámicas" (Nueva York, 24-26 abril 1986), están dispuestos en una introducción y cuatro partes, precedidas de un prólogo en el que los editores destacan que el viaje no es sólo un movimiento físico desde

un lugar a otro, sino que es fundamentalmente un viaje de la mente, un acto de imaginación, que implica también un movimiento espiritual o temporal. El estudio introductorio, realizado por los mismos autores, está dedicado a considerar el viaje como una acción social sin recurrir a tradiciones religiosas para explicarlo. En la primera parte ("Doctrines of travel"), Muhammad Khalid Masud traza cómo la doctrina de la *hiyra* tomó forma en los comienzos del Islam y analiza sus fundamentos dentro de la ley islámica. Sam Gellens estudia el viaje en la literatura del hadiz y se centra en los viajes realizados en busca de ciencia, fundamentalmente en tres sociedades islámicas: al-Andalus, Egipto y Jurasán. En la segunda parte ("Travel accounts"), Abderrahmane El Moudden se pregunta si los viajes servían sólo para unir la comunidad religiosa o si también proporcionaban a los viajeros un sentido de conciencia local, de especificidad de su propia gente y cultura, por lo que sugiere que la *rihla* es ambivalente; y analiza, de forma especial, los relatos de los magrebíes al-Tamgrūti (s. XVI) y al-'Ayyāsi (s. XVII). Barbara Metcalf examina las peculiaridades que presentan los relatos de los viajeros sudasiáticos de los siglos XIX y XX. En la tercera parte ("Pilgrims and migrants"), Mary Byrne McDonnell se ocupa del gran incremento del número de peregrinos malayos en la última centuria y analiza de qué modo los cambios económicos, políticos, sociales e incluso tecnológicos han afectado a esa peregrinación. Kemal H. Karpat estudia la emigración de musulmanes europeos orientales a las provincias otomanas asiáticas durante el siglo XIX y principios del XX y se interesa por el proceso de integración y los cambios de identidad religiosa y sociocultural que sufrían. Ruth Mandel, por su parte, examina el movimiento migratorio de trabajadores turcos a Alemania Occidental. La cuarta parte, la más extensa, lleva por título "Saints, scholars, and travel". En ella, Robert Mauny destaca las relaciones entre viaje, comercio y conocimiento religioso en el seno de la comunidad musulmana de los *Dyula* en Costa de Marfil. Julia A. Clancy-Smith estudia la cofradía religiosa musulmana (*ṭarīqa*) Rahmaniyya, que se formó en la Kabilia del nordeste argelino en el último cuarto del siglo XVIII, tras el viaje de peregrinación que su fundador, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Azharī "Abū Qabrayn", emprendió y que lo llevó a residir algún tiempo en El Cairo, donde contactó con Muḥammad b. Sālim al-Hifnawī y la cofradía sufi Jalwatiyya. Alex Weingrod se interesa por la masiva migración de judíos norteafricanos a Israel y la aparición allí de nuevos santos judíos y nuevos ritos. Por último, Nancy Tapper se ocupa de las creencias y prácticas relacionadas con las visitas a los santuarios en una comunidad turca. Completan la obra una bibliografía comentada, que se añade a las relaciones bibliográficas que acompañan a cada uno de los trabajos; un glosario, fundamentalmente de términos árabes y turcos; y un índice, que incluye onomástica, toponimia, terminología e indicaciones temáticas.

En líneas generales, destaquemos que se ofrece una amplia visión del viaje y de multitud de cuestiones relacionadas con él al ser analizada esta materia desde muy diferentes puntos de vista que van desde el religioso hasta el etnológico, pasando por el económico, político y social. Predominan los trabajos dedicados a la época contemporánea, pero sin que por ello se dejen de buscar, acertadamente, las raíces del tema en un pasado más remoto. Quizás sea ésa la causa de que apenas se trate el llamativo caso de al-Andalus, donde floreció una ejemplar literatura de viajes, habiéndose conservado algunos de los relatos escritos, y donde se produjo un importante proceso migratorio provocado por el progresivo avance cristiano y que continuó tras el fin de la dominación musulmana. Únicamente en el trabajo de Sam Gellens se destaca que la *rihla* fue una característica fundamental en la vida intelectual de la España musulmana. En suma, esta

obra constituye un sugerente cuadro que toma cuerpo a través de múltiples pinceladas en torno a un atractivo y amplio tema.

J. LIROLA DELGADO

George MAKDISI, *The rise of humanism in classical Islam and the Christian West*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1990, 431 págs.

En la misma línea que su anterior trabajo *The rise of colleges*, Makdisi intenta "arrojar nueva luz sobre el desarrollo de la educación en el Islam clásico" (p. xix) a través de la aparición del Humanismo en este ámbito cultural. Su estrecha relación con el escolasticismo justifica la inclusión de nuevas investigaciones sobre éste en la primera parte del libro. Ambos movimientos se consideran coetáneos, desde su comienzo en los territorios al Este del Islam hasta su expansión hasta el norte de África, Sicilia y España, teniendo en cuenta la religión como base común.

La estructura de los dos libros es similar, pero me referiré solamente al que nos ocupa. Las seis primeras partes abordan el desarrollo del Humanismo en el ámbito islámico, dividiéndose en grandes apartados: escolasticismo, tipología de las instituciones de *adab*, instrucción (organización del conocimiento y materias de estudio), metodología de aprendizaje y la comunidad humanista y su organización jerárquica. Finalmente, la séptima parte trata de los paralelismos entre el Humanismo islámico y el cristiano.

Desgraciadamente, el fraccionamiento de los epígrafes del libro no contribuye a aclarar el contenido, sino que más bien corta el desarrollo de los temas, aunque lo detallado del índice facilita la lectura rápida y ayuda a comprender la estructuración del trabajo. La explicación de las etimologías de las distintas palabras árabes que se utilizan para denominar ramas de la ciencia, oficios, etc., es sumamente interesante para introducir al no iniciado en la filología árabe. Por otra parte, los estados de la cuestión que preceden a las partes más controvertidas ayudan a apoyar su argumentación, aunque no clarifican especialmente las conclusiones a las que se llega.

Si analizamos más detenidamente el contenido, destacaríamos varios temas. Primeramente, la diferenciación entre gildas y escuelas de derecho presta el marco para un interesante estudio sobre la procedencia ideológica de los principales profesores en las distintas instituciones y la influencia en su selección del donante. El tema del *waqf* se desarrolla algo más en relación a su primer libro, y el enfrentamiento entre el derecho y el *adab* cierra la primera parte de la obra. Es de destacar también la inexistencia de un Humanismo secular en el mundo islámico, al contrario que en Occidente.

La parte más original del trabajo se refiere, sin embargo, al origen del Humanismo en Italia como reflejo de una influencia islámica que no aparece en Francia, y que tiene otro paralelismo en el desarrollo de escuelas de derecho en Inglaterra por la misma causa. Si por un lado sería el contacto a través de Sicilia el canalizador, en el segundo sería obra de los cruzados. El *Ars Dictaminis* latino se convertiría entonces en la manifestación de la transmisión de la metodología de enseñanza musulmana. Al hacer un balance de todas estas ideas nos encontramos con la pregunta básica: ¿estamos aplicando una denominación conocida a dos fenómenos similares porque nosotros detectamos estas similitudes *a posteriori* o porque realmente un movimiento se origina en el otro? Makdisi da algunas pistas interesantes para reflexionar al respecto.

A. ECHEVARRÍA ARSUAGA