

RIPPIN, A., *Muslims: their religious beliefs and practices*, vol. I: *The formative period*, London/New York: Routledge, 1990, XVIII + 155 pp.

Nos hallamos ante una excelente presentación y síntesis del estado actual de nuestros conocimientos sobre las creencias y prácticas religiosas de los musulmanes durante el «período formativo» del Islam, que comprende los ss. I/VII-III/IX, aunque en algunos aspectos hay que extenderlo hasta el s. V/XI. Este libro contiene asimismo un buen análisis de la «identidad» religiosa del Islam. Se divide en tres partes.

En la primera («Structural elements for the formation of Islam») se analiza la interacción entre tres elementos: la situación pre-islámica, el Corán y la figura de Muḥammad. Se pone de relieve cómo hay que redefinir el papel desempeñado por Arabia Central y por el concepto de Yāhiliyya en el surgimiento y desarrollo de lo que conocemos como religión islámica (pp. 4 y 9): «In the absence of assuredly contemporaneous sources, literary or epigraphical, our knowledge of “pre-history” will remain filtered through the theologically inspired picture of the past provided by the later Muslim sources» (p. 13). El análisis del Corán se basa fundamentalmente en los estudios llevados a cabo por J. Wansbrough (*Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, 1977 y *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, 1978), concluyendo que la autoridad otorgada al Corán, entendido literalmente como palabra de Dios, fue el resultado de dos o tres siglos de debate (p. 23). Por lo que se refiere a la biografía de Muḥammad, a la hora de utilizar los datos que suministra hay que tener en cuenta aspectos como los siguientes: una de las funciones de esa biografía es la de proveer el marco contextual para la revelación del Corán (pp. 31 y 35); en la formación de la biografía del Profeta se emplearon «topoi» que estaban en circulación en toda el área del cercano Oriente para construir vidas literarias de figuras religiosas (p. 35); uno de los objetivos que se buscan con dicha biografía es describir la religión islámica como identificable conceptualmente ya desde la época de Muḥammad (p. 35). En las colecciones de *ḥadīth* podemos encontrar material que claramente está relacionado con temas de interés para la comunidad generaciones después del Profeta, pero que son presentadas como predicciones hechas por el propio Muḥammad (p. 38).

En la segunda parte («The emergence of Islamic identity»), se pasa revista a la política, la teología, el derecho y la práctica ritual. Por lo que se refiere a la política, se plantea el papel desempeñado por la religión tanto en la expansión fuera de la Península Arábiga como en las luchas civiles («It is tempting to see people such as the Kharijites as the earliest bearers of the religious impulse which became Islam...»),

p. 49). Basándose sobre todo en el análisis realizado por O. Grabar de la Cúpula de la Roca de Jerusalén, este edificio sirve para ilustrar el momento en el que se puede hablar verdaderamente de una identidad emergente del Islam, diferenciada del Judaísmo y del Cristianismo al tiempo que enraizada en ellos (pp. 51-6). En época omeya, la autoridad política y religiosa reside en el califa y tiene por tanto una estructura que no corresponde a la que se cuajará en el Islam clásico, en el que la autoridad religiosa reside en los ulemas («sholarly elite») (pp. 56-7). Por lo que se refiere a la teología, a pesar de ser éste un terreno en el que se han llevado a cabo numerosas investigaciones, todavía tenemos una visión bastante confusa de su desarrollo en el Islam, aunque parece claro que el impulso surgió de la necesidad de dar soluciones a cuestiones tales como la definición de quién es musulmán, la justicia y unidad de Dios, la relación entre razón y revelación... Las discusiones teológicas contribuyen al proceso de diferenciación del Islam de las otras religiones. Por lo que se refiere al derecho, Rippin subraya el hecho de que el Islam se basa en gran medida en la idea de que el hombre debe responder a la llamada de Dios a través de los actos (p. 73), es decir, el Islam es más una ortopraxis que una ortodoxia: por ello, las discusiones legales han tenido siempre mayor importancia que las teológicas. La pertenencia al Islam sunní se produce no a través de la pertenencia a una escuela teológica determinada sino a las escuelas jurídicas consideradas «ortodoxas». En este apartado, Rippin se basa en los estudios de Schacht y Crone. La lectura del apartado dedicado a exponer el desarrollo de las prácticas rituales es especialmente recomendable.

La tercera parte («Alternative visions of Islamic identity») presenta las dos corrientes que han funcionado como alternativas al Islam sunní: el *šifismo* y el *šufismo*.

Termina con unas conclusiones bajo el título «The literary formation of Islam», en las que se señala cómo las fuentes parecen indicarnos que los factores que desempeñaron un papel fundamental en la formación del Islam como religión fueron dos: la diferenciación del Judaísmo y del Cristianismo y la cuestión de la autoridad dentro de la comunidad.

A. Rippin ha hecho uso de los estudios más relevantes sobre el «período formativo» del Islam: los ya clásicos de I. Goldziher y J. Schacht, los de B. Lewis, M.J. Kister, O. Grabar, W.M. Watt, J. van Ess... Pero sobre todo ha hecho uso de otros estudios aún más recientes, llevados a cabo en los últimos quince años por un grupo de investigadores, en su mayoría de habla inglesa (J. Wansbrough, M. Cook, P. Crone, G.R. Hawting, el propio Rippin, los trabajos en su mayoría todavía inéditos de Y.D. Nevo...), cuya principal característica es su aproximación crítica a las fuentes que nos hablan sobre ese período de formación de lo que es el Islam «clásico». Sus perspectivas metodológicas nuevas consisten sobre todo en la toma en consideración de los aspectos ideológicos de los textos literarios que sirven como fuentes. La visión resultante difiere en varios aspectos de la versión tradicional sobre los orígenes y desarrollo del Islam. No me voy a extender más sobre ella, porque, además de lo ya recogido, he tenido ocasión de exponer algunas de las novedades en anteriores reseñas (v. *Al-Qanṭara* VII (1986), pp. 481-5; IX (1988), 528-9). Sí insistir en que el punto mayor de divergencia consiste en abandonar la noción de una religión islámica que existe como una entidad conceptualmente definida desde el mismo comienzo de su proclamación, proponiendo en cambio el modelo de una religión que

va emergiendo gradualmente y que alcanza un sentido fijo de identidad tras un período de unos dos siglos (p. 3).

El libro de A. Rippin está pensado para estudiantes y como introducción a la lectura de las monografías en las que se ha basado el autor y en las que el lector interesado podrá ampliar y completar lo que en muchas ocasiones sólo queda esbozado. Sería de desear que esta obra fuese utilizada en nuestra enseñanza universitaria y que contribuyese a introducir en nuestro país ese nuevo enfoque sobre los orígenes y formación del Islam. «Introducir» no implica «aceptar» sino meramente «conocer» y por lo tanto poder discutir y tal vez empezar a aplicar ese nuevo enfoque a la historia del período formativo del Islam en al-Andalus.

M.^a ISABEL FIERRO
CSIC - Madrid

NA'YĪB MAḤFŪZ, *al-Fa'yr al-kādib* (Maktabat Miṣr, El Cairo, 1989, 232 pp.)

He aquí el último libro publicado por Na'iyb Maḥfūz. No se trata del último que ha escrito, sin embargo, ya que *Quštumar*, aparecido poco después de concedérsele el premio Nobel, lo redactó en fecha posterior a los treinta cuentos de que ahora me ocupo.

Quštumar y *al-Fa'yr al-kādib* ofrecen el interés añadido de preceder inmediatamente a una etapa de sequedad creadora, que se inició en el último trimestre de 1987 y que aún persiste. Na'iyb Maḥfūz ha declarado que su silencio actual difiere del de ocasiones previas «porque entonces tenía temas susceptibles de desarrollo y era el deseo de hacerlo lo que estaba muerto, mientras que ahora tengo ganas de escribir pero no tengo temas satisfactorios» (1).

La crisis se anuncia ya en los relatos de *al-Fa'yr al-kādib*, relatos que vuelven sin novedades y sólo a veces con más exactitud o más depuración a temas tratados antes en más de una ocasión. Por otro lado, la idea que cohesiona las piezas del libro es la falta de horizontes. Son varios los cuentos con protagonistas ancianos y referentes a problemas anexos a la vejez (2). El tono dominante es crepuscular.

Los textos de *al-Fa'yr al-kādib* son breves (5 páginas de promedio) y sólo el que da título al volumen infringe la regla (26 páginas). Se reparten entre el comentario crítico sobre temas actuales (*al'A'yūz wa-l-arḍ*), «*Waṣi'ya sawwaq tāksi*»), cuentos reportaje en cierto modo, o sobre problemas nacionales vistos en perspectiva («*Maw-lānā*», «*Aḥlam mutāḍariba*»), y el comentario alusivo sobre la condición humana («*Yar-gab fi-n-nawm*», «*Ḍikrā imra'*», «*Ḥiwār*», «*ʿIndamā yaqūl al-bulbul lā*»), aunque unos y otros son por igual problemáticos. Varía la clave, anternativamente indignada, irónica, neutra o melancólica. El desacuerdo con la burda realidad en torno es permanente.

(1) «Na'iyb Maḥfūz yataḥaddaṭ ba'da ʿām min Nobel», en *al-Ahrām*, viernes, 27 de octubre de 1989, p. 12.

(2) «Ra'yul», «Jiṭṭa ba'ida al-madā», «Yawm al-wadā», «an-Našwa fi Nūfimbir», «Gadan tagrub aš-šams».

El contenido de *al-Fa'ÿr al-kādib* no raya en conjunto muy alto. Pese a ello hay una pieza maestra, «Niṣf yawm», que equipara la vida de una persona a la primera mañana de escuela: entra en la infancia y al salir está en la vejez. Otros 12 cuentos resultan notables por diversos motivos. Los 17 que quedan son bien esquemáticos, bien apresurados o bien machacones.

En «'Alà ḡaw' an-nu'ÿūm» el narrador se halla en una carrera nocturna que controla un entrenador caprichoso. Los participantes que contravienen el tácito reglamento de la prueba son castigados a descansar en un autobús que va detrás. La primera lectura que se me ocurre es que la carrera es la vida y que el entrenador está en lugar de los dirigentes políticos arbitrarios. Su súbita desaparición se asocia automáticamente a la muerte de Násir (3).

«al-ÿaras yarinnu» tiene un sugestivo clima onírico, muy perceptible en los cambios de corbata del protagonista y en el perpetuo ocaso que reina en su vivienda. La anécdota se asemeja a la de *El ángel exterminador*, de Luis Buñuel: el personaje se propone salir de casa pero no lo consigue.

Emparentado con «al-ÿaras yarinnu» está «al-Marra al-qādima», donde una familia se dispone a recibir al señor, que llega cuando ya no le esperan. ¿Habrà otra oportunidad?

«al-Marra al-qādima» hace pensar en Samuel Beckett. Esta reminiscencia y la de Buñuel no tienen nada de significativo, ya que «al-ÿaras yarinnu» y «al-Marra al-qādima» son versiones locales de una forma de percibir la realidad característica de la sensibilidad contemporánea.

«al-Gāba al-maskūna» es un apéndice de *Hikāyāt hāratnā*. En él el mismo narrador neutro evoca en presente sus años de formación, que aún son núcleo de su conciencia. «al-Gāba al-maskūna» traza con nitidez didáctica el descubrimiento de que la perspectiva del mundo que tiene el hijo no es la de sus mayores y cómo la realidad se trastoca y reestructura a partir de ahí.

«Jayāl al-'āṣiq» y «Ḍiqn al-bāšā» son fragmentos desgajados de *Quštumar*. El primero es un relato de intriga, semipolicíaco, donde el crimen es la frustración universal del deseo. El segundo es un curso condensado de historia a través de la de un café que se abre en 1923 y se cierra en tiempo del *infitaḥ*. Trata, sirviéndose de la síntesis, las mismas ideas que «Ahlām mutaḡāriba» y «Taḡta-š-šayāra» exponen analíticamente.

«al-Maydān wa-l-maḡhà» es, por su parte, una versión ahistórica de «Ḍiqn al-bāšā» y consiste en la descripción de un mismo escenario a tres horas diferentes del mismo día. Un epílogo declara mediante el diálogo entre dos voces la armonía que supone la serenidad del lugar.

«Fi-l-madīna» se basa a su vez en un cambio de perspectivas. Toma un tema clásico del folletín (el hijo perdido) y le da un tratamiento anónimo, sin sentimentalidad, psicología ni ideología expresas. El resultado es inquietante.

MARCELINO VILLEGAS

(3) Compárese con «at-Tubul», en *al-ÿarima* (Maktabat Miṣr, El Cairo, 1973, pp. 103-119).

ŞĀKİR JUŞBĀK, *Ahlām dā'ī'a, mujtarat min qışaş* (Dar al-ādab, Beirut, 1989, 2.ª ed., 256 pp.)

Se trata de la reedición en un solo volumen de las tres colecciones de cuentos publicadas por el escritor en sus años de actividad: *Sira'* (1949), *'Ahn ŷadid* (1951) y *Haya qasiya* (1959), presentadas, con la reserva del subtítulo, como una única obra a la que se atribuye incluso un año de aparición, 1951. La fecha elegida coincide con la de la segunda colección, muy en la línea de hombre centro que caracteriza al autor. De manera ecléctica también dice el libro que es la segunda edición de la supuesta obra original, y sí lo es de *Sira'* y *'Ahd ŷadid*, pero no de *Haya qasiya*, que tuvo ya dos, una en Bagdad el año dicho y otra en El Cairo en 1965 (1).

Ahlām dā'ī'a consta de 30 cuentos y una novela corta; 11 pertenecen a *Şira'*, 10 a *'Ahd ŷadid* y los 9 restantes y la novela corta a *Haya qasiya*. La novela corta, titulada como el libro donde primero apareció, lo es no tanto por la extensión (29 páginas) como por el planteamiento; «*Ahd ŷadid*» tiene 21 páginas y sin embargo es un cuento, ya que se basa en la unidad de tema, propósito y efecto que definen esa forma narrativa.

Los cuentos que proceden de *Şira'* son más breves que los de los otros dos libros (3-5 frente a 8-10 páginas de promedio).

Los relatos reproducidos en *Ahlām dā'ī'a* aparecieron primero en revistas: *al-Hatīf* (Naŷaf), *at-Taqāfa al-ŷadida* y *al-Mu'allim al-ŷadid* (Bagdad), *ar-Risāla* (El Cairo, *al-Ādāb* y *al-Adīb* (Beirut), en un lapso de 12 años (1946-1958). Al reimprimirlos por primera vez en los tres libros el autor sustituyó varios títulos y revisó el texto, procediendo a modificaciones de léxico y a podar ciertas frases con el propósito de hacer más natural el estilo.

«Baṭal al-ḥurriya» pasó a ser «Jaṭīb al-ḥurriya»; «Sadiqī Ḥamūd» «ar-ruhan»; «Bi dawr ibnati 'ammī» «ḥubb al-ikrah»; «matā ya'ūdu bāba» «ad-dajīl».

Como ejemplo de los cambios de estilo baste la frase que abre «al-Aglāl»: «Unzūrī ilā dalika l-ḥammāl, ya Su'ad... innahu yata'aqqabuna 'alā darrayatihi, ša'nuhu kulla yawmin», dice la versión publicada en el número 857 de *ar-Risāla* (5 de diciembre de 1949, p. 1.693).

«Unzūrī ilā dalika ṣ-ṣu'lūk, ya Su'ad... innahu yata'aqqabunā 'alā darrayatihi», dice la versión que aparece en *Ahlām dā'ī'a*, p. 74.

La revisión afectó asimismo a ciertos aspectos coyunturales. Así, la dedicatoria que llevaba «Qalb kabīr» cuando apareció en *ar-Risāla* (n.º 877, 24 de abril de 1950, p. 479), desapareció en el libro.

Şakir Juşbāk practicaba un realismo ortodoxo, con una ortodoxia de manual. Ortodoxa era también su técnica, escasa en registros y depurada. Lo que ofrece *Ahlām dā'ī'a* es, en consecuencia, una serie de apuntes que desvelan los conflictos de la sociedad según se manifiestan en la existencia de los individuos. Trozos

(1) En mi tesis doctoral, *Prosistas iraquíes de la realidad. Una generación: 1945-1958*, pp. 680-686, pueden verse otras precisiones sobre estos tres libros.

de vida, pues, que se apoyan con equilibrio en la evocación de ambientes y la introspección y que concluyen en un momento fuerte, revelador.

Lo más perdurable que tienen es el esfuerzo de claridad y exactitud; lo peor es la obediencia a la representatividad.

Domina la narración en primera persona, identificada con sujetos no siempre masculinos.

La educación sentimental es el molde temático preferido por Šākir Jušbāk, que lo sitúa a veces en el momento de hacerse, en la infancia o la adolescencia («Ši-ā», «Ahlām dā'ī'a», «aṣ-Ṣadiqāni», «al-Aglal», «ad-Dajīl») y a veces en la edad adulta, cuando los sentimientos son muestra de insuficiencias que dificultan la felicidad («Luqmat al-'ayš», «Mugāmara», 'Qalb kabīr», «al-Manzil raqm arba'a', «ḥubb al-ikrāh», «al-Ustād Muḥyi», «Fatāt al-marqaṣ», «aṣ-Ṣayf»). También le interesa llamar la atención sobre el cerrado horizonte de determinadas personas, cosa que hace de manera solidaria y con protesta ('Dahīya», «'Ayīb» (2), «Bidāyat an-nihāya», «Hayā qāsiya», 'Āmina»), o bien de manera crítica y desaprobadora («Būbī», «al-'Āšiqā», Jisām»). No faltan relatos expresamente políticos («Jaḥīb al-hurriya», «Ṣadiqī 'Abd 'Alī», «'wām ar-ru'b») o que abogan por la responsabilidad («'Adāb»), ni otros que denuncian injusticias puntuales, derivadas de la insolidaridad humana y el mal funcionamiento de las instituciones («Duktūr al-qarya», «Layla sawdā'». Y se dan también algunos cuadros de carácter ejemplar y sin fermento crítico, que procuran fijar la vida en sus extremos («'Ahd yadīd», «ar-Ruhān», «al-Jātīm al-māsī»).

El nivel general es serio y digno, aunque monótono y sin chispa creadora. «Hayā Qasiya» me parece la pieza más conseguida.

La edición de *Ahlām dā'ī'a* tiene ante todo un valor sintomático, ya que al reintegrar al autor y su obra a la actualidad les confiere la condición de clásicos, esto es, dotados de un valor modélico y universal. E implícitamente afirma la vigencia de los narradores iraquíes que construyeron total o particularmente su obra en los decenios de 1940 y 1950. Importa, pues, más que la obra en sí la llamada de atención que supone y más que el autor y la obra elegidos (que se cuentan entre los representantes más modestos de los narradores dichos), que la reedición se haya hecho (que se haya *empezado* a hacer, espero).

La reedición de *Ḥirkāyāt min baldatinā* (Dār al-ādāb, Beirut, 1989, 86 pp.), novela fragmentaria con la que Šākir Jušbāk fue pionero del realismo mítico centrado en los orígenes (3) y de *al-Ḥiqd al-aswad*, donde intentó la parábola política (Dār al-ḥadāta, Beirut, 1990, 138 pp.), rebautizada *as-Su'āl*, son otros tantos indicios de que estamos ante los primeros pasos de un proceso de revalorización. Y si en la afirmación de los narradores iraquíes tuvo buena parte Suhayl Idrīs también aparece en vanguardia ahora, cuando se trata de reactualizarlos.

MARCELINO VILLEGAS

(2) «'Ayīb» se apoya en una anécdota y una técnica que Nayīb Maḥfūz utilizará 12 años después en «Hanẓal wa-l-'askarī» (Dunyā Ḥāh, pp. 217-230) y ambos tienen el mismo antecedente, que es «El río del búho», de Ambrose Bierce. En los tres casos se trata de la realización imaginaria de un deseo imposible.

(3) La primera edición de *ḥirkāyāt min baldatinā* no lleva fecha, si bien el primer capítulo apareció en el número de diciembre de 1966 de *al-Adāb*. Esa es la fecha que le atribuye esta reedición.