

RESEÑAS

AVERROËS, *La béatitude de l'âme*. Éditions, traductions et études par M. GEOFFROY et C. STEEL, París: J. Vrin, 2001, 338 pp.

Nos encontramos ante una obra compuesta por tres partes muy diferenciadas, aunque las tres estén relacionadas con Averroes, y con sus opúsculos sobre la conjunción del hombre con el entendimiento, que constituye su perfección óptima y su felicidad máxima.

En hebreo se conservan tres opúsculos, uno de los cuales es obra también de uno de sus hijos, °Abd Allāh. J. Hercz, en 1869, los editó y tradujo al alemán. Ahora Marc Geoffroy nos proporciona la traducción francesa de los dos opúsculos que solamente son de Averroes, traducción que lleva una excelente anotación. Recordemos que el tratado redactado por Averroes con su hijo también se conserva en árabe, y que fue editado y traducido por Nemesio Morata en 1923. La traducción de Geoffroy es el núcleo de la tercera parte de este libro, ya que a su traducción del hebreo se contraponen la traducción de un “Tratado de Averroes sobre la perfección natural del entendimiento, según el parecer del filósofo”, hecha del latín al francés por Carlos Steel.

Steel es el responsable de la segunda parte del libro, consistente en la edición crítica de dos versiones latinas de un mismo texto. La primera es el *De animae beatitudine*, impreso dentro de las obras averroicas (Venecia, 1501 y 1562), la segunda es el mencionado tratado sobre la perfección natural, *Tractatus Averoyis de perfectione naturali intellectus secundum mentem philosophi*, conservado en tres manuscritos, más antiguo. Parece acertado que Steel no haya querido fundirlas sino respetar sus diferencias.

¿Cómo es posible, se preguntará el lector, contraponer dos epístolas traducidas del hebreo a una sola epístola traducida del latín? La respuesta que nos dan Geoffroy y Steel —en la primera parte— lo aclara: Averroes no puede ser el autor del original correspondiente al latín, sino un tercero que combina hábilmente las dos epístolas, las conservadas en hebreo, y añade alguna idea propia. En búsqueda del responsable del “refrito”, ese *z* como le denominan los traductores, éstos llegan a conclusiones valiosas.

Herbert Davidson apuntó a Hillel de Verona (m. 1295), o alguien de su círculo, como autor de este “Tratado sobre la perfección natural del entendimiento” en un artículo que publicó en 1988¹. Geoffroy-Steel coinciden en esta apreciación que complementan señalando, por ejemplo, la influencia de

¹ “Averrois Tractatus de Animae Beatitudine”, en R. Link-Salinger (ed.), *A Straight Path (Hyman Festschrift)*, Washington, 1988, 57-73.

al-Fārābī. Se extienden, además, en un estudio acerca del entendimiento, o intelecto, en Averroes (pp. 42-81).

Son conocidas las investigaciones de Davidson sobre la evolución del concepto de entendimiento material en Averroes, recogidas en su libro de 1992: Averroes evolucionó de unas posiciones próximas a Alejandro de Afrodiasias a otras cercanas a Temistio. Sin embargo, Geoffroy-Steel no comparten la tesis de Davidson acerca de una segunda fase en esta evolución representada por una primera versión del comentario medio, y por la primera de las epístolas editadas en hebreo por J. Hercz (ed. 1869, pp. 3-10) y traducida ahora al francés (pp. 198-222; la segunda epístola pertenece, sin duda, al primer estadio). De este primer opúsculo Geoffroy y Steel dicen: “nuestro texto, en cierto modo, es el acta de nacimiento de la concepción del último Averroes [sobre el entendimiento material]” (p. 49). Para ellos, la fase intermedia estará representada solamente por el texto íntegro del comentario medio (sin admitir una revisión en forma de excursus), alineándose con A. Elamrani-Jamal al respecto.

La discusión, pues, sobre la evolución doctrinal de Averroes en torno a la naturaleza del entendimiento, y en particular, del entendimiento material sigue abierta. Geoffroy y Steel no solamente nos han facilitado unas buenas traducciones y unas nuevas ediciones de textos de, o atribuidos a, Averroes, sino que han hecho un esfuerzo bien documentado para seguir la transformación de unos textos de Averroes en el mundo hebreo y latino. Por último, conscientes de la importancia que tiene la naturaleza del entendimiento material en relación con la perfección y felicidad del hombre, se han adentrado en Averroes para reconstruir sus meditaciones sobre el problema que, no faltos de razón, llegan a calificar de “sin duda obsesivas” (p. 65).

JOPEP PUIG MONTADA

FERRANDO, I., *Introducción a la historia de la lengua árabe: Nuevas perspectivas*, Zaragoza: El autor, 2001, 269 pp.

Hace tiempo que se echaba en falta una exposición de los diversos conocimientos alcanzados en torno a la lengua árabe. Así que la aparición del meritorio trabajo de I. Ferrando debería, además de alegrarnos, propiciar un replanteamiento del trato que en nuestro ámbito se ha venido dando al árabe como objeto de estudio.

Al comienzo de su *Tratado de numismática árabe-española* (Madrid, 1878, p. XIX) D. Francisco Codera y Zaidín afirmaba: «Se cree generalmente que para el estudio de la Numismática árabe se necesita conocer esta lengua: no hay tal».

Aunque el elemento epigráfico, y por ende lingüístico, es muy importante en las monedas islámicas, D. Francisco tenía su parte de razón. La

experiencia demuestra que se puede avanzar en muchos campos de los estudios islámicos prescindiendo del árabe. Pero también es manifiesto que muchos avances del arabismo se han producido utilizando la herramienta del árabe.

El presente libro hace público, en una edición casi austera, el proyecto docente que I. Ferrando presentó para acceder a una plaza de profesor universitario. La utilidad docente de los materiales acopiados, junto con la orientación bibliográfica que cierra cada capítulo y la selección de textos traducidos que hay al final de la obra, nos permite calificarla de estado crítico de la cuestión. Y ese carácter propedéutico se cumple atendiendo a todos los requerimientos académicos de rigor en la documentación, el método argumentativo y la exposición. De esto deriva una de las características de algunas secciones del libro: su relativa dificultad para lectores poco avezados; y, en contraste, el provecho que puede rendir tanto a estudiantes avanzados como investigadores. Concretando más, el libro condensa y discute los conocimientos alcanzados por quienes indagan en el árabe desde una perspectiva histórica. Hay que darle seguramente la razón a F. Corriente cuando, en su presentación del libro, afirma que éste, en su calidad de obra de conjunto, no tiene precedentes en la bibliografía mundial.

El primer capítulo sitúa al árabe entre las lenguas semíticas, como suelen hacer quienes tratan la historia del árabe. Aunque uno puede preguntarse si no es ésa una exigencia excesiva, una *luzūmiyya*, por decirlo al modo de Abū l-^cAlā' al-Ma^carrī, que coloca al lector poco pertrechado ante un asunto de extrema complejidad, sin que tal vez sea imprescindible para el desarrollo del asunto. De cualquier modo, tanto éste como los tres siguientes capítulos (acerca del sudarábigo y norarábigo, del protoárabe y de los dialectos antiguos), que tratan la constitución del árabe en sus estadios más remotos, se sitúan de lleno en la tradición decimonónica de la gramática histórica.

Los dos siguientes capítulos abordan, primero, la lengua del Corán y de la poesía preislámica, y, luego, la fijación del árabe clásico, lo que incluye una concisa descripción de la estructura del árabe en su modelo más prestigioso. Frente a asuntos de extraordinaria trascendencia cultural, el autor adopta y aplica una visión objetiva y científica, pero no neutra. En último análisis, los hechos históricos analizados se interpretan a partir de la clave del poder político (*cf.* p. 64), dominante en muy diversas disciplinas; y con adhesión implícita (*cf.* p. 89) a lo que se ha llamado *rational action theory*, según la cual el comportamiento social se explica por la movilización de esfuerzos regidos por una estrategia, encaminada a un bien racional que algún grupo social pretende obtener.

En contrapartida con lo anterior, y tal vez para dar cabida a las principales perspectivas posibles, el capítulo siguiente aborda los estudios lingüísticos desarrollados por los árabes en la Edad Media, con lo cual se recoge la visión desde dentro y, por tanto, ajena a algunos de nuestros principios ideológicos. El desconocimiento que a menudo se ha dispensado a las disciplinas

que la tradición árabe islámica ha desarrollado en torno al lenguaje y los textos no debería impedirnos ver que se trata de una destacadísima contribución al saber universal y una de las ciencias islámicas fundamentales (junto con los estudios coránicos y jurídicos) desde la perspectiva de las sociedades donde se generaron. Las páginas que I. Ferrando dedica al asunto son, pues, una inesperada y valiosa contribución.

Los tres siguientes capítulos son de sociolingüística diacrónica. El primero se adentra, con escrupulosa objetividad, en el terreno espinoso de la diglosia en árabe; esto es, de la existencia de dos (o más) códigos lingüísticos que conviven y cuyo uso se reparte en razón del prestigio de uno de ellos. El siguiente capítulo se dedica al llamado árabe medio, o sea, el estado de lengua que se plasmó en textos posteriores al siglo VIII d.C. y donde se registran usos divergentes de los descritos para el árabe clásico. Y el tercero ofrece una condensada introducción al dialecto andalusí.

El penúltimo capítulo nos lleva al árabe estándar contemporáneo. El autor explica su génesis social y expone los rasgos fundamentales de su estructura. Todo ello, según la costumbre, extendida entre los especialistas, de acercarse a los reajustes del sistema a partir de unos pocos puntos fundamentales: el papel de la prensa y las Academias de lengua árabe, la problemática de los neologismos y la influencia de los idiomas occidentales.

Por último, el capítulo duodécimo trata la situación sociolingüística del árabe en la actualidad. El autor pasa revista a los aspectos políticos, sociales y psicológicos de la diglosia y el bilingüismo, y concluye con un breve informe sobre las lenguas que están en concurrencia con el árabe en los Estados árabes actuales.

Mucha y muy compleja es, pues, la materia tratada en las doscientas páginas de texto. Ello desaconseja que nos detengamos en ninguno de los puntos tratados. Quisiera, no obstante, destacar la brillante exposición que el autor hace de la lengua del Corán (pp. 80 y ss.), lo que incluye una sustanciosa caracterización textual. Esto, que se dé cabida a la lingüística del texto, es excepcional en este libro, lo cual sorprende poco en un trabajo inscrito en la tradición lingüística histórica. Quiero decir que la descripción lingüística propuesta por el autor atiende principalmente a los componentes fonológico (los sonidos mínimos), morfológico (la formación y estructura de las palabras) y sintáctico (estructuras gramaticales de la oración), dejando en un segundo plano las reglas que determinan la estructura de los modelos textuales; por ejemplo, el que se aplica a documentos tales como las actas matrimoniales. Está claro que I. Ferrando cumple con creces con los objetivos que su planteamiento le impone. Pero que así sea no debe hacernos pensar que todos los aspectos del árabe susceptibles de descripción han quedado cubiertos.

El planteamiento usual entre los historiadores de las lenguas deriva, pues, en una menor atención hacia la lingüística textual, donde las estructuras examinadas son mucho más amplias que la oración gramatical; pero tam-

bién a lo que desde hace unas décadas se conoce como pragmática lingüística o análisis del discurso, entendiendo como tales el estudio de las reglas que gobiernan el uso de las formas lingüísticas dependiendo de razones contextuales. Por poner un ejemplo, en árabe hay multitud de frases hechas donde se menciona a Dios. Consideremos una de ellas: *Waḥḥidi [A]llāh*. Podemos describir sus fonemas, la forma de sus palabras (un imperativo en segunda persona masculina del singular), las reglas morfológicas (que explican la aparición de un sonido *-i* al final del verbo) y sintácticas (una oración transitiva con un solo objeto en acusativo), e incluso podemos precisar el significado de sus dos elementos léxicos (*waḥḥada* 'declarar la unicidad [de Dios]' y *Allāh* 'Dios [único]'). Pero aún quedará algo importante que decir. Y es que existen unas reglas que determinan el valor pragmático que a frases de esta clase se les concede. La anterior, *Waḥḥidi [A]llāh*, se utiliza cuando se regaña a quien ha dicho algo rechazable. Y es ese valor pragmático lo que explica que podamos traducirla por alguno de sus equivalentes (pragmáticos) castellanos, como «No digas barbaridades».

Pero no podemos esperar que un solo libro venga a resolvernó todos los problemas. Y éste que nos ocupa ofrece una estimable ayuda en la tarea ingente que hay por delante. El trabajo de I. Ferrando debe añadirse al anaquel escogido de obras que abordan la lengua árabe de un modo comprensivo y riguroso, tales como la *Arabiya* de Johann Fück (Berlín, 1950), *L'arabe moderne* de Vincent Monteil (París, 1960), el *Traité de philologie arabe* de Henri Fleisch (Beirut, 1961 y 1979) o *The Arabic Language* de Kees Versteegh (Edimburgo, 1997). Precisamente por ello, el libro que nos ocupa plantea la duda de si alcanzará la repercusión que merece. Que haya aparecido en una edición (del propio autor) que antes he calificado de austera justifica tal vez ciertos descuidos, como erratas, falta de índices analíticos y algunas carencias en la bibliografía. Pero se trata de defectos de muy poca monta y fácilmente subsanables. Lo preocupante es que este tipo de edición llegue a entorpecer la óptima difusión del libro entre los interesados. Ojalá mis temores sean infundados.

En 1913, al final de su fecunda carrera como numismático, D. Francisco Codera publicó un artículo («Monedas árabes orientales encontradas en Aragón», *Boletín de la Real Academia de la Historia* LXIII, 552-556) donde extraía conclusiones, para la historia de las monedas, de cierta «particularidad gramatical» (p. 554). Esto, al igual que muchos de sus escritos, donde continuamente considera los textos árabes de las monedas, parece entrar en contradicción con las palabras suyas que cité al principio; y esta contradicción creo que es un indicio más de la curiosa respuesta que el arabismo español ha venido dando al árabe como objeto de estudio y herramienta de conocimiento.

F. Corriente pone fin a su «Presentación» al libro que nos ocupa (p. 8) con una suerte de lema: «No más filología sin lingüística, pues, en nuestro futuro», que podría llevar a cierta confusión, si alguien interpretara que ha

habido un desinterés generalizado por la lengua y la lingüística árabes. La conducta de D. Francisco Codera al respecto, que parece responder al patrón de desdecir con los hechos lo dicho por las palabras, puede servirnos para avanzar en la reflexión propuesta. La aparición en las últimas décadas de trabajos monumentales en torno al árabe (como la totalidad de la obra de F. Corriente, o la de J. Cortés, o la que este libro nos permite esperar de I. Ferrando) sería inexplicable si realmente hubiese habido desinterés por lo lingüístico en el arabismo español. Plasmación de profundos y amplios conocimientos del árabe y de lo lingüístico en el árabe ha sido la admirable obra de traducción realizada durante el siglo XX por los arabistas españoles. Y muchos de quienes se han formado en las universidades españolas tienen constancia de que ese interés ha estado muy lejos de faltar en la actividad docente de muchos arabistas, cuya obra de investigación versaba —eso sí— sobre asuntos no lingüísticos. Lo indudable ha sido la extrema escasez de estudios donde se registren por escrito los muchos conocimientos y el continuo interés. Esta *Introducción a la historia de la lengua árabe* tal vez anuncie un cambio de rumbo.

SALVADOR PEÑA MARTÍN

FIDORA, A. y NIEDERBERGER, A., *Von Bagdad nach Toledo. Das Buch der Ursachen und seine Rezeption im Mittelalter. (Lateinische-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de Causis. Mit einem Geleitwort von Matthias Lutz-Bachmann)*, Maguncia: Dieterische Verlagsbuchhandlung, 2001, 270 pp.

Reseñar la aparición de un libro como el presente es reseñar un auténtico clásico de la filosofía y de la espiritualidad; tan clásico es que la editorial ha optado por el siempre cómodo formato de libro de bolsillo.

La presente edición presenta el siguiente guión: una introducción a la que sigue una relación de la historia del texto y su edición (ésta es la sección que da título al libro: *Von Bagdad nach Toledo* y que, evidentemente, contiene una clara alusión al clásico de Meyerhof: *Von Alexandrien nach Bagdad*). Tras una serie de láminas en color con mapas medievales catalanes del Mediterráneo por fin se llega a la edición propiamente dicha del texto latino del *Liber de causis*, al que constantemente se confronta su traducción alemana (texto latino página izquierda, texto alemán derecha). A tener en cuenta, y original en el libro, es el breve comentario que se hace, capítulo a capítulo, de la obra; comentarios que se coronan con una relativamente amplia revisión a la recepción de la obra en el mundo latino en los siglos XII y XIII (aunque se llega a Dante). Se concluye todo con una amplia bibliografía y una reseña de cada autor —antiguo o medieval— que ha tenido alguna importancia en la dilatada historia del escrito.

Como sabe todo lector medianamente interesado en el tema, la historia del *Liber de causis* es la historia de una apasionante confusión filosófica, ya que si bien el corpus central de la obra son los *Elementos de teología* de Proclo (a los que se añadirían más elementos de diverso origen neoplatónico, retazos de aristotelismo y adiciones de comentaristas árabes) durante mucho tiempo pasó por ser obra aristotética; y éste es, precisamente, el asunto que levantó la pasión de los comentadores: arropar bajo el nombre del Filósofo una teoría que daba una adecuada cobertura a un pensamiento medieval que partía de una de las tres escrituras, bien judía, bien musulmana, bien cristiana. Era la cuadratura del círculo: neoplatonizar a Aristóteles.

La traducción al árabe se hizo pasando antes por el tan habitual tamiz del siríaco o incluso del persa, y fueron llevadas a cabo por cristianos nestorianos de Edesa, Nísibe y Gundisapur. Hacia el final del siglo X la obra ya tenía la actual forma en el mundo árabe, llegando a Córdoba, y con la llegada de los cristianos la obra fue traducida en la “escuela” de traductores de Toledo, donde se vertió al latín por Gerardo de Cremona en el siglo XII. La obra, dado su evidente interés, se difundió con rapidez, si bien también con cierta prontitud se comenzó a sospechar de su real autoría, sobre todo por parte de Guillermo de Moerbeke y Alberto Magno.

Los editores señalan los problemas que han tenido por las muchas variantes existentes en los numerosos manuscritos aparecidos en estos años.

El punto de partida de la obra es el propósito de solucionar la oposición existente entre la unidad suprema y las hipóstasis subordinadas. La articulación jerárquica es necesaria porque, a menos que cada tipo de realidad forme una capa o nivel, no podría haber al mismo tiempo una estructura ontológica propia de cada una y una estructura ontológica que abarcase toda la realidad. Puede considerarse así la jerarquía de los seres desde la unidad suprema, que se halla por encima de todo ser, y es propiamente sobreser, hasta la realidad ínfima. Tenemos entonces una relación de mayor a menor generalidad, pero éste es sólo un aspecto lógico de una característica ontológica: la relación es más bien de mayor a menor densidad de ser, esto es, de mayor o menor unidad de ser. La serie de emanaciones se efectúa a partir de lo Uno. Lo Uno, el Ser, la Vida, la Inteligencia y el Alma constituyen así series, cada una de las cuales abarca la serie entera de seres que van desde la suprema Unidad al Alma, pues si lo Uno contiene potencialmente las series inferiores, el Alma comprende asimismo todos los caracteres de los géneros superiores. Pero tal participación en los caracteres de lo superior tiene lugar no sólo en cada una de las citadas series, sino en las emanaciones de ellas, que llegan, en última instancia, hasta la singularidad. Preocupa especialmente a lo largo de todo el *Liber de causis* el problema de la creación y la temporalidad.

El apartado dedicado a su recepción en el mundo latino en los siglos XII y XIII queda expresivamente desarrollado bajo el encabezamiento *Von Toledo nach Paris*. La influencia del *Liber* ya se dejó sentir en Gundisalvo con anterioridad a la traducción de Gerardo de Cremona, y Gundisalvo pudo conocer

el *Liber* por Ibn Gabirol. El texto, interpretado cristianamente, viajó al centro médico de Montpellier donde, entre los años 1185 y 1195, fue estudiado en profundidad por Alain de Lille, si bien éste siempre lo entendió como un libro auténtico de Aristóteles. Las dudas sobre la autoría no llegarían y se irían confirmando —como ya se ha señalado— hasta el siglo XIII con Guillermo de Moerbeke y Alberto Magno; si bien antes atrajo la atención de autores de la talla de Roger Bacon, el Pseudo-Enrique de Gante, y el Pseudo-Adam de Bocfeld. Después, en París, se convirtió en un texto clásico de estudio en la Universidad, y lo siguió siendo aún cuando se declaró la falsedad de su autoría como lo demuestra su profundo estudio por parte de Santo Tomás de Aquino. El último gran comentario en este período se debe a Aegido Romano en 1290. También se debe señalar el interés que por él mostró Siger de Brabante, así como que en el siglo XIV el libro cobraría nuevo interés —esta vez para la mística— con el maestro Eckhart y para Dante —en esta ocasión para la literatura— pues tenemos constancia de la importancia que el florentino le dio para la composición de su *Divina comedia*. En definitiva, un clásico, que como tal, ha ido recibiendo las diferentes interpretaciones que los hombres de cada tiempo le han ido exigiendo.

SANTIAGO ESCOBAR GÓMEZ

MARTÍN CORRALES, E., *Comercio de Cataluña con el Mediterráneo musulmán [siglos XVI-XVIII]. El comercio con los "enemigos de la fe"*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2001, 648 pp.

En el presente volumen, Eloy Martín Corrales resume y amplía más de diecisiete años de trabajo sobre las relaciones comerciales hispanas, en especial catalanas, y el mundo mediterráneo de los tres siglos de la Edad Moderna. Al igual que en sus numerosos artículos, el peso y la importancia de la presente publicación radica en sus aportaciones sobre el tráfico comercial catalán en el siglo XVIII, época en la que es un destacado especialista, siendo mucho menos importante los apartados del siglo XVI y, sobre todo, de las dos primeros tercios del XVII. Como el mismo autor refiere, tenemos en nuestras manos un trabajo que muestra sólo la cima del complejo iceberg de las relaciones mercantiles entre ambos lados del Mediterráneo en la Edad Moderna. Para intentar enseñarnos algo más profundo de las obvias y, en muchas ocasiones, desacertadas opiniones de la historiografía tradicional, ha tenido que trabajar con una documentación dispersa y poco matizada que, por medio de un concienzudo trabajo, le ha permitido fijar la continuidad del tráfico marítimo entre Cataluña y el Levante y el Poniente del Mediterráneo islámico. Siguiendo los trabajos de Pierre Vilar y J. Fontana, a los que reconoce su deuda metodológica, alcanza logros realmente interesantes e ilustrativos para encarar tan compleja y oculta cuestión, como se muestra en el capítu-

lo III, titulado “*El comercio con los países musulmanes: entre la salud pública y la buena marcha del comercio*”. Por medio de la documentación sanitaria catalana, en especial estudiando la evolución de los lazaretos, intenta fijar los caracteres y la continuidad de las relaciones mercantiles entre cristianos y musulmanes. Las continuas epidemias de peste de las ciudades del otro lado del Mediterráneo llevan a las autoridades portuarias catalanas a poner en cuarentena a la mayor parte de las naves y mercancías que tienen este origen, sucesos que son recogidos en la documentación que se analiza para intentar fijar un panorama general, a la vez que pormenorizado, y en alguna manera reiterativo, de este comercio. El tema resulta especialmente importante por la divergente situación que vive el principado entre los últimos siglos de la Edad Media y en comparación con los de la Edad Moderna. En el primer período Cataluña era uno de los estados que obtenía un mayor beneficio de sus tratos con el Islam al importar especias, oro y artículos suntuarios y exportar manufacturas. Entre los siglos XVI al XVIII el comercio se reduce a la entrada en Barcelona, el puerto que casi monopoliza estos contactos, de materias primas baratas (el trigo, la cebada y las habas magrebíes, cuero, cera, así como las telas estampadas orientales) y la exportación de moneda de plata. Otros puertos peninsulares y europeos, en especial Marsella y las repúblicas comerciales italianas, son ahora los centros que redistribuyen los artículos que proceden del Levante y el Occidente del Islam, aunque, como insiste reiteradamente el autor, no logran acabar con la presencia de capitalistas y comerciantes catalanes en este tráfico.

El Mediterráneo que describe Eloy Martín Corrales es un mar más complejo que el de la Edad Media y los primeros años del siglo XVI. Además de las circunstancias políticas concretas entre las dos orillas de este mar, que no son resumidas ni mencionadas por el autor, la llegada de nuevos mercaderes a estas aguas cambia el reparto tradicional de las transacciones mercantiles de esta área. Incluso las compañías comerciales que se fundan con capital foráneo del principado recurren constantemente a transportistas europeos, ingleses y franceses mayoritariamente. Las series económicas que tan trabajosamente logra confeccionar le hacen olvidar en muchas ocasiones el contexto en el que se producen, sobre todo por centrarse exclusivamente en los acontecimientos políticos de la historia de Cataluña, en especial la guerra dels Segadors y la de Sucesión. Esta falta de contexto también hay que referirla al propio caso islámico, ya que las situaciones en estas tres centurias no son comparables en las relaciones políticas y económicas entre la Península y los diferentes estados del otro lado del mar. De la misma manera que es muy diferente el Estado Otomano del siglo XVII que el del XVIII y las regencias berberiscas, gobernadas ambas por beys y deys, además de por sultanes semidependientes, y el estado marroquí de sa’díes y ‘alawíes.

En el papel de Cataluña como intermediaria de la plata americana se echa en falta un capítulo referido al paso de moneda al Magreb por el sistema comercial que depara el rescate de cautivos de la Corona de Aragón en los ba-

ños argelinos y tunecinos, referido en ejemplos documentales y en notas a pie de página, pero no analizado de manera sistemática. El tema elegido por Eloy Martín Corrales es uno de los más complejos que se puede emprender en las relaciones entre la Cristiandad y el Islam por la falta y gran dispersión de la documentación y por las variadas maneras, no siempre legales, en las que se realizan los tratos entre las dos orillas. La elección de un período de tiempo tan extenso conlleva que el lector tenga una visión global de los flujos mercantiles, además de atestiguar completamente la continuidad de los mismos, durante estos trescientos años. La historia económica de esta época y este contexto geográfico no se agota con este excelente trabajo, aunque este libro sienta las bases en las que se deben pautar los siguientes trabajos que aborden esta cuestión en Cataluña y en cualquiera de las otras zonas geográficas hispanas. El aporte documental y, sobre todo, bibliográfico es realmente digno de mención, por lo que el trabajo de Eloy Martín Corrales nos lega una de las mejores aproximaciones sobre este aspecto no ponderado hasta el momento presente por una producción historiográfica excesivamente centrada en los acontecimientos políticos, literarios y sociológicos del Mediterráneo.

MIGUEL ÁNGEL DE BUNES IBARRA

RÍUS, M., *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqṣá*. Barcelona: Anuari de Filologia (Universitat de Barcelona XXI (1998-99) B-3; Barcelona: Institut "Millás Vallicrosa" d'Història de la Ciència Àrab, 2000. 357 pp. + 61 pp.

La dirección de La Meca, que se señala con la alquibla, es una cuestión primordial en la vida del musulmán, no sólo para orar de acuerdo con los preceptos de la ley islámica, sino para realizar correctamente otras muchas tareas de su vida cotidiana. A pesar de la relevancia que diversos géneros literarios islámicos le confieren, hasta 1999 el interés por el tema sólo había dado lugar a trabajos parciales: capítulos en libros sobre cuestiones más amplias, sobre todo estudios acerca de astronomía y astrología, y artículos específicos en torno a la orientación hacia La Meca. Algunos de estos trabajos, aunque fruto de los esfuerzos de muy pocos investigadores, poseían, sin embargo, gran valor y rigor científicos —v. gr. las contribuciones de H.P. Renaud, G. Sarton, J. Samsó y especialmente la numerosa bibliografía de D.A. King dedicada específicamente a “la dirección sangrada”—. Con fecha de 1999 ha aparecido el primer libro de conjunto sobre la alquibla, la obra extensa de King, *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca. Innovation and Tradition in Islamic Science*, Londres-Leiden/Boston/Colonia, donde se aborda la cuestión ampliamente desde un punto de vista astronómico e instrumental.

El trabajo de Rius consta de seis apartados: 1) una breve “presentación”; 2) el estudio acerca de la orientación de las mezquitas andalusíes; 3) la traducción de un tratado del alfaquí magrebí Abū ‘Alā Ṣāliḥ al-Maṣmūdī (s. XIV), titulado genéricamente *Kitāb al-qibla*; 4) fuentes y bibliografía; 5) índices del estudio (aunque la edición y traducción del texto carezcan de índices, en el estudio se hace un recuento de los personajes citados en él, pp. 67-9, que suple parcialmente esa falta); y 6) edición crítica del manuscrito de al-Maṣmūdī.

El estudio, muy amplio, excede grandemente el mero análisis del breve manuscrito editado y traducido. El análisis del material recopilado en las fuentes se caracteriza por su claridad y correcta estructuración, cualidades que hacen la lectura amena e interesante. Tras ofrecer los pocos datos biográficos conocidos de al-Maṣmūdī, Rius sitúa a este autor en su contexto historiográfico, reseñando la importancia que tiene su obra para conocer la historia del N. de África, especialmente de la región del Sūs. A continuación, la autora analiza el tema de la orientación de la alquibla en al-Andalus y el extremo occidental del N. de África, desde un punto de vista general. Primero, determina los fundamentos teóricos del tema, para pasar seguidamente a tratarlo desde diferentes puntos de vista: a través de los restos arqueológicos conservados (capítulo IV), por medio de los cuales se puede conocer con exactitud la disposición espacial real de los templos conservados, sobre cuya orientación tanto se había especulado; se analiza la orientación de las mezquitas de Medina, Jerusalén, al-Fuṣṭāṭ, Qayrawān y Marrākuṣ (capítulo V), que sirvieron de referencia a los tratadistas para la construcción de nuevas mezquitas; se estudia cuál es la orientación de las mezquitas de al-Andalus y al-Magrib (capítulo VI), donde, por primera vez, se recogen y analizan las opiniones de los juristas mālikíes sobre la alquibla; se analiza la información de los textos geográficos sobre la cuestión (capítulo VII); y, finalmente, se aporta el punto de vista astronómico (capítulo VIII).

En relación a al-Andalus, se había repetido el tópico de la “*qibla* extraviada” y de la “anómala orientación” de las mezquitas reiteradamente. Sin embargo, Rius concluye en su obra que a partir de ahora no ha de hablarse de mezquitas “bien o mal orientadas”, sino de mezquitas orientadas con exactitud astronómica o, por el contrario, de acuerdo con el criterio de los juristas, también formado a partir de razonamientos religiosos y legales, cuyas opiniones estaban divididas entre los que abogaban por la imitación (*taqlīd*) y los que defendían que se intentase orientar la mezquita hacia La Meca, de un modo algo más preciso, aunque para éstos la *yīha* o margen de error permitido llegó a ser muy amplio. En el caso del Occidente norteafricano, la autora considera que hubo dos escuelas: quienes opinaban que la alquibla de al-Magrib al-Aqṣā era el E. y los que creían que era el S. El representante principal de la primera tendencia es el autor de la obra editada por Rius.

Destacaré la variedad genérica de las fuentes utilizadas, que conlleva la adopción de muy diversos puntos de vista, así como la consulta de numero-

sos textos manuscritos magrebíes aún inéditos sobre el tema, redactados entre los siglos XII y XVIII. La diversidad de los textos empleados hace atractiva la obra a especialistas en distintas materias, ya que la autora aborda el tema desde el punto de vista astronómico, jurídico —tanto a través de obras específicas sobre el tema de los capítulos dedicados a la oración en los tratados generales de derecho— e historiográfico. La obra de Rius ha venido a mostrarnos que esos géneros están más próximos entre sí de lo que hubiésemos imaginado, no sólo porque se ocupasen todos ellos de una misma cuestión, sino porque sus autores fueron ellos mismos, como en el caso de al-Mašmūdī, especialistas en ciencias diversas.

CRISTINA DE LA PUENTE

PASSINI, J., coord., *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano. Actas del primer curso de Historia y Urbanismo Medieval organizado por la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha (colección «Estudios», 76), 2001, 352 pp., ilustr.

Se trata, como indica el subtítulo, de las actas de un curso de verano celebrado en Toledo en 1999 y coordinado por Jean Passini, arquitecto francés bien conocido entre los estudiosos de la arquitectura y el urbanismo medievales españoles. El objetivo de dicho curso lo expone el propio Passini en la página 9: «proporcionar a los alumnos una visión en profundidad del pasado de Toledo, tomando como referentes a otras ciudades del área mediterránea en las que se superponen también las distintas épocas del pasado». Para algo tan aparentemente sencillo se reunieron «especialistas procedentes de diversos campos de investigación tales como la historia, la arqueología, la arquitectura, el derecho, la geografía y el urbanismo» (*id.*). Las jornadas no se limitaron a las exposiciones de los ponentes, sino que se hizo «una visita del Barrio sur de la catedral de Toledo durante la que los asistentes vieron el aspecto material y la urgencia del tema, la persistencia y la transformación del Toledo medieval. El curso se cerró con una mesa redonda sobre “Conocimiento y consolidación de la casa medieval toledana”, moderada por Antonio Almagro Gorbea, en la cual se expusieron los enfoques del Ayuntamiento de Toledo (...) y de la Consejería de Cultura de Castilla-La Mancha (...), así como la experiencia de un arqueólogo (...) y el punto de vista de una vecina del casco antiguo» (*id.*). ¿El resultado? Sin duda, doble: «profesores» y «alumnos» debieron disfrutar y aprender de lo lindo durante los días en que se desarrolló el curso; y como documentación material de éste nos ha sido legado el volumen objeto de la presente reseña. Así deben hacerse las cosas.

Hasta tiempos aún recientes se tendía a enfocar, describir, entender y explicar la ciudad medieval «de fuera adentro», comenzando por sus elemen-

tos más «imprescindibles», como el recinto fortificado y los edificios y espacios «característicos» (que suelen coincidir con los vinculados al poder religioso, político y económico); siguiendo por el trazado viario... y terminando con las viviendas. Poco a poco hemos podido contemplar cómo este punto de vista (con todas sus implicaciones) ha ido basculando, al menos en la investigación del ámbito islámico —que es la que mejor conoce quien suscribe—, desde ese «de fuera adentro» a un «de dentro afuera», es decir, tratando de dar al fenómeno urbano una explicación cada vez más interna/institucional y no tanto externa/material; y teniendo cada vez más en cuenta «la ciudad desde la casa» y no tanto «la casa desde la ciudad» o «la casa en sí». Creemos que es un proceso lógico, vinculado al progreso de la investigación y a la justa valoración de todos los elementos del conjunto tratado. Naturalmente, este paulatino cambio tiene también sus propias implicaciones. El volumen reseñado es quizás su último testigo por ahora ¹.

Tampoco es lo de menos el tan traído y llevado asunto de la «transición». ¿Hay que hablar de transición o hay que hablar de ruptura cuando nos referimos al paso de una formación social a otra? ¿Puede la ciudad, como fuente histórica, decir algo a este respecto? El coordinador ha tenido bien en cuenta estos aspectos, que quedan evidenciados de forma muy clara a través de diversas ponencias.

Tras la «Presentación» de Jean Passini (pp. 9-10), el libro se desarrolla como sigue: «La formación del tejido urbano en al-Andalus», por Manuel Ación Almansa (pp. 11-32); «La reconstrucción del parcelario de las ciudades andalusíes. Las aportaciones de la documentación contemporánea», por Vicente Salvatierra Cuenca y Juan Antonio García Granados (pp. 33-50); «De la casa andalusí a la casa morisca: la evolución de un tipo arquitectónico», por Antonio Almagro y Antonio Orihuela (pp. 51-70); «El urbanismo islámico y su transformación después de la conquista cristiana: el caso de Murcia», por Pedro Jiménez Castillo y Julio Navarro Palazón (pp. 71-129); «La Medina de Argel en época otomana: ensayo de clasificación tipológica de las casas», por Sakina Missoum (pp. 131-54); «Índices para un conocimiento del hábitat medieval en Alepo (Siria) del siglo XII al XVI: el patio y el jardín», por Jean-Claude David (pp. 155-78); «La transición desde la ciudad antigua a la ciudad medieval. Permanencia y transformación de los tejidos urbanos en el Mediterráneo oriental», por Pierre Pinon (pp. 179-213); «Influencia de lo jurídico sobre la construcción, análisis d'al-Imān al-Tuḥīlī (Tudela, final del siglo X)», por Jean-Pierre Van Staëvel (pp. 215-39); «El palacio arzobispal de Toledo. Su entorno urbano en la Edad Media», por

¹ Por referirnos sólo a dos coloquios centrados en nuestra vecindad, véanse las actas de *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, editadas por P. Cressier y M. García-Arenal con la colaboración de M. Meouak, Madrid, 1998; y *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*, editadas por P. Cressier, M. Fierro y J.-P. Van Staëvel, Madrid, 2000.

Magdalena Merlos Romero (pp. 241-67); «En busca de los palacios urbanos de la nobleza toledana del siglo xv a través de la documentación escrita», por Jean-Pierre Molénat (pp. 269-80); «La vivienda en Toledo a fines de la Edad Media: elementos constructivos», por Ricardo Izquierdo Benito (pp. 281-301); «Una casa medieval del Adarve de Atocha, Toledo», por Jean Passini (pp. 303-16); e «Intervención arqueológica en la implantación de las Cortes de Castilla-La Mancha. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha (Toledo)», por Carlos Barrio Aldea y Bienvenido Maquedano Carrasco (pp. 317-34). Al final (pp. 335-52), un «Índice general», a la vez analítico, onomástico y toponímico, de gran ayuda a la hora de hacer consultas concretas.

La impresión de textos e ilustraciones es cuidada, siempre sobre papel de gran calidad. Algunos dibujos y fotos se han reproducido en color, a nuestro juicio sin demasiada justificación salvo la puramente estética. Los dos desplegables, correspondientes a la figura 6 de la contribución de Jiménez y Navarro (entre pp. 80 y 81) y a la 1 de Missoum (entre pp. 144 y 145), se han sobreimpreso, con lo que resultan inexplicables a menos que se confronten.

Un auténtico simposio de especialistas de distintas disciplinas aporta una suma de estudios que abarcan de lo más general a lo más particular, sin olvidar, en este caso, algunos específicos sobre la ciudad anfitriona, que además no es cualquier ciudad. Se trata de una magnífica puesta al día de exposiciones y desarrollos metodológicos, de resultados concretos y de bibliografía. A tener muy en cuenta en lo sucesivo.

JUAN A. SOUTO

STILLMAN, Y. K., *Arab Dress from the Dawn of Islam to Modern Times. A Short History*, Leiden: Brill, 2000, 240 pp. + 70 láminas y 11 figuras.

Son nueve los capítulos que componen esta obra, de los cuales cinco pueden considerarse históricos (primero, segundo, tercero, cuarto y octavo), tres dedicados a temas concretos dentro del objeto de estudio (quinto, sexto y séptimo) y un breve repaso a la historia de la indumentaria árabe, que sirve de base a un comentario de bibliografía seleccionada para cada época (noveno). A lo largo de estos apartados la autora realiza un recorrido por la evolución de la indumentaria árabe, desde la época preislámica hasta los tiempos modernos.

El primero de los capítulos históricos coincide también con el primero de la obra, dedicado a la Arabia preislámica y la primera *Umma*. Se dan los nombres árabes y una breve (brevisísima en algunos casos, pues la información disponible es, desafortunadamente, escasa) descripción de varias pren-

das, desarrollando el siguiente esquema: prendas interiores, prendas exteriores, tocados, ropa de guerra, velos de mujeres, calzado y leyes islámicas sobre el vestido. Se completa con algunas anotaciones sobre las diferencias estilísticas entre hombres y mujeres al llevar la misma prenda, el valor material de la ropa y algunos rituales relacionados con la indumentaria, como el *istisqā'*, rogativa para que sea concedida la lluvia en épocas de sequía.

Con los omeyas (661-750) se mantuvo más o menos el mismo estilo en el vestir, aunque gradualmente los árabes se vieron influidos por las tres zonas culturalmente distintas que componían la *Dār al-Islām* hacia el s. VIII: Arabia, el Mediterráneo helenístico y Asia central irano-turca. Los cambios notables que se dieron durante la dinastía omeya fueron el gusto por el lujo, así como la aparición de un atuendo militar para ceremoniales y de los *ṭiyāb al-jilāfa*, las prendas del califato, que al-Walīd II usaba para rezar, todo ello salpicado de influencias persas. Para corroborar el atuendo persa, especialmente con los omeyas marwaníes, la autora cita las representaciones califales de los palacios Jirbat al-Mafyar y Qasr al-Ḥayr al-Garbī, en las que aparecen los soberanos luciendo un *qabī'* de estilo sasánida, además de los *sarāwīl*, ambas prendas adornadas con un borde de perlas. En cuanto al atuendo femenino, poseemos información gracias, de nuevo, a los palacios de recreo de la dinastía omeya, en los que las esculturas de estuco y los frescos muestran lo que parecen ser huríes en el Paraíso o esclavas de un harén. Precisamente por eso, estas representaciones no son del todo fiables a la hora de reflejar la realidad. Además, se echan en falta más comentarios sobre las razones de la moda, es decir, por qué surgen los cambios en la indumentaria, cuál fue su evolución... En el siguiente apartado, el dedicado a los 'abbāsīes, se explica este punto con algo más de detalle, pero, por lo general, la información al respecto es escasa. De esta manera, el material se presenta sin aparentes cambios históricos.

El gusto por las prendas y tejidos lujosos aumenta con la dinastía 'abbāsī (750-1258), cuyos califas conocieron más influencias culturales persas, incluidas las relacionadas con la indumentaria. Por ejemplo, se popularizaron el *sirwāl*, *yawrab*, la *qalansuwa ṭawīla* y el *jaftān*. Además, nace una nueva moda, fenómeno debido a varias razones: el creciente número de no árabes (*mawālī*), la caída de la superioridad social árabe, el cambio del centro del imperio de Siria a Iraq y la fundación de una nueva capital en Bagdad. Sin embargo, la evolución ya había comenzado antes: los omeyas marwaníes, empezando por 'Abd al-Malik, llevaban prendas regias inspiradas en el atuendo real de las cortes bizantina y sasánida. El cambio, ayudado por la aparición de la burguesía, se caracterizó, entre otras cosas, por la existencia de una vestimenta de protocolo y por el recrudescimiento de las normas de indumentaria para los no musulmanes, aspecto al que Stillman dedica el capítulo quinto.

El capítulo tercero se centra en el Oriente Medio bajo el dominio de las dinastías turcas y en los primeros tiempos modernos, y en él se presta especial

atención al atuendo de la elite militar, que vestía con estilos traídos de Asia central. Basándose en las ilustraciones de manuscritos de la época, principalmente las *Maqāmāt* medievales, la autora afirma que existían distintos tipos de túnicas (*aqbiya*) y cinturones (*hiyāša*) según el rango, que también se reflejaba en las mangas de las clases gobernantes turcas: cuanto más largas y amplias, mayor categoría. El uniforme se completaba con las botas, *ajfāf*, y el tocado, que podía ser un *šarbūš* (gorra con una placa triangular, obligatoria para los emires), una *kalawta* (gorra de color amarillo con los ayyubíes, amarillo y rojo con los primeros mamelucos y más tarde únicamente roja) o un *sarāquŷ*, sombrero alto y puntiagudo. Las demás categorías sociales también se diferenciaban entre sí, si no por su atuendo en general, por algunos detalles, como el *ṭaylasān* de *qādī-s* y juristas o la *qalansuwa* de los derviches. Sobre la *qalansuwa* es ilustrativo un artículo no incluido por Stillman en su bibliografía, y que estudia la evolución de la prenda en la sociedad islámica medieval, en especial quiénes la usaban y qué simbolizaba; se trata del trabajo de B. Shoshan «On Costume and Social History in Medieval Islam», *Asian and African Studies*, 22 (1988), 35-51. Por otra parte, es importante el tema de las categorías sociales y su vestimenta distintiva, pero no se le presta demasiada atención en la obra, a pesar de que eran conocidas las diferencias sociales manifestadas a través de la indumentaria y la existencia de rasgos que distinguían a ciertos oficios y funciones.

En cuanto a la indumentaria femenina, las prendas interiores seguían siendo el *mi'zar* y los *sarāwīl*, que en los siglos XIII y XIV se llevaban por debajo de la cintura. También era esencial el *qamīš*, que en la primera mitad del s. XIV conoció la variedad de la *baḥṭala*, hasta el suelo y con mangas enormes, prohibida definitivamente en 1391 por el emir Kumušbugā. Sobre las prendas básicas se llevaban el *tawb* y la *ŷubba*, y los tocados incluían la *'imāma*, aunque no en el estilo masculino. Para el exterior, los *ajfāf* parecen ser el calzado femenino más común, y debían salir envueltas totalmente con un *izār* y veladas.

De Oriente pasamos a la España medieval y al norte de África, donde el atuendo básico eran las túnicas sueltas y sin cinturón, el *burnus*, abrigo con capucha, y las prendas exteriores con las que uno se envuelve, echadas sobre un hombro (*ḥā'ik*, *ksā*, *barrakān*, entre otras). La moda de la elite urbana magrebí era árabe, pues nada o casi nada adoptaron los árabes de la indumentaria nativa durante más o menos el primer siglo de su mandato, mientras que en al-Andalus, durante los ss. VIII-IX, se mantuvo el estilo del califato de Damasco entre la elite, importado por los emires omeyas. El cantante iraquí Ziryāb, llegado a Córdoba desde Bagdad en 822, incluyó los nuevos estilos con influencias orientales. Se ponen de moda la *qalansuwa* y el *ṭaylasān* y proliferan los turbantes, pero la moda oriental dio paso a un único estilo andalusí, ya asentado en el s. XIII.

A partir del s. XI se intensificaron las influencias bereberes e hispánicas en el vestido magrebí. Los almorávides (segunda mitad s. XI - primera mitad

s. XII) mantuvieron su propio estilo, que no estaba permitido a los súbditos, velándose la parte inferior del rostro con el *liṭām*, de ahí su nombre *mulat-tamūn*. Con los almohades (ss. XII-XIII) se endurecieron las normas sobre indumentaria, no sólo entre los musulmanes, sino también las referentes al *giyār* (leyes de diferenciación en el atuendo de los no musulmanes), y se ordenó que los judíos conversos al Islam vistieran de manera significativa. Sus sucesores en el norte de África no aportaron grandes cambios, y las líneas principales de la indumentaria permanecieron hasta bien entrada la dominación colonial, aunque se introdujeron algunos elementos nuevos de los turcos de Túnez y Argelia y de los moriscos y judíos sefardíes.

Los siguientes capítulos son los dedicados a algunos aspectos concretos: el *giyār*, el *tirāz* y los tejidos preciosos y el velo en la indumentaria islámica. El primero de ellos observa la indumentaria de los no musulmanes desde época de ‘Umar hasta los tiempos modernos, siendo la primera fuente legal el *Kitāb al-Jarāy*, del *qāḍī* Abū Yūsuf (m. 807). En un principio, las restricciones suponían la prohibición de ciertas prendas y la distinción por colores (añadida por al-Mutawakkil), pero pronto se endureció la actitud de las autoridades islámicas y poco a poco se incluyeron detalles que, además de diferenciar a sus portadores, los humillaban. En el s. XII el *giyār* parece estar regularizado en muchas partes del mundo islámico, con un recrudescimiento de actitudes hacia los no musulmanes creado por las Cruzadas, la Reconquista, la presión social y económica y la creciente institucionalización y clericalización del Islam. Con el almohade Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr los *ḍimmīes* tuvieron que llevar ropa de color azul oscuro (*ṭiyāb kuhliyya*), con mangas exageradamente anchas hasta el suelo y gorros peculiares. Los mamelucos (1250-1517) en Egipto y Siria distinguían a los cristianos, judíos y samaritanos con los colores azul, amarillo y rojo, respectivamente, según un decreto de 1301. El proceso de liberación del *giyār* fue evolutivo en casi todo el mundo islámico, pero en diferentes épocas, dependiendo del país.

El capítulo sexto es el dedicado al *tirāz* y a su evolución desde los califas omeyas. Se trataba de una institución importante digna de ser mencionada en una obra como ésta, aunque, dada la amplitud cronológica que se pretende abarcar, tal vez habría sido más acertado no dedicarle un capítulo entero, y poder así cubrir otros aspectos, como los mencionados anteriormente. Fue Hišām el primer califa que mencionan las fuentes árabes con fábricas de *tirāz*, cuya producción aumentó hasta extenderse por todo el califato. El ‘abbāsī Hārūn al-Rašīd ordenaba exhibir su nombre tanto en las prendas de *tirāz* como en las monedas y en la *juṭba*, pues no hacerlo era signo de rebelión. Sin embargo, no está claro que tales inscripciones existieran en las *jil‘a*, vestiduras de honor, que distribuía el califa. Los fatimíes lo adoptaron en el s. X con la corte en el norte de África, y llevaron algunos a Egipto (973). Con estos gobernantes se dio un florecimiento en la industria del *tirāz*, que tenía un sentido religioso y estaba estrechamente ligado a la acu-

ñación de monedas. Sin embargo, las inscripciones perdieron importancia con los ayyūbīs y mamelucos, fabricándose más de forma privada. Otras prendas quitaron protagonismo al *tirāz*, como el *ṭardwahš*, prenda militar, y la *jil'a kamjā*, de forma que en época mameluca decayeron tanto la institución del *tirāz* como la industria textil egipcia.

En cuanto al velo, se compara su uso en el Islam a lo largo de la historia con otras culturas donde también ha existido, especialmente con el judaísmo. Se citan las épocas y los lugares en los que no era tan estricto, así como los movimientos egipcios de liberación de la mujer a principios del s. XX, concluyendo con el resurgimiento del velo por parte de movimientos islamistas que reclaman los valores tradicionales. Solamente una cita, sin embargo, a países como Arabia Saudí, Irán y Afganistán, donde tanto se podría decir de la ocultación de las mujeres tras el *hiyāb*.

“Los tiempos modernos” es el título del penúltimo capítulo, que más bien es una repetición de datos ya expuestos, bien en el apartado dedicado al *giyār* o en el capítulo séptimo, en lo que se refiere al cambio en la indumentaria femenina y a la pervivencia del atuendo tradicional en algunos países. Y tal vez también sea suprimible, al menos en un estudio de este tipo, el epílogo bibliográfico con el que Stillman cierra su obra, teniendo en cuenta la existencia de notas a pie de página a lo largo de todo el libro y de una buena bibliografía. El trabajo se completa con una lista de abreviaturas de revistas y enciclopedias, las fuentes manuscritas, una amplia e interesante bibliografía y un índice de términos. Son de destacar las láminas y figuras finales, de gran ayuda para la identificación de prendas.

El resultado es una obra ambiciosa donde la autora marca un objetivo muy interesante, pero que no llega a cumplir totalmente. Es el problema de los estudios que abarcan grandes espacios de tiempo y que descuidan puntos que convendría desarrollar. En este caso, catorce siglos nunca pueden ser *A Short History*; o bien se lleva a cabo una obra mucho más amplia, o se reduce el marco cronológico. Al no elegir ninguna de esas dos opciones, resulta un trabajo muy general que bien podría servir de base a otros posteriores. No hay que quitarle, sin embargo, el mérito que merece, pues Stillman aporta pautas importantes para continuar la investigación, y proporciona una buena bibliografía. El inconveniente es que en este campo faltan obras que profundicen en las diferentes épocas y en diversos aspectos (¿cuál es la evolución general (o particular de alguna prenda) a lo largo de los siglos? ¿Qué rasgos distintivos poseían los integrantes de cada categoría social? ¿Qué más podemos saber de Oriente Medio bajo las dinastías turcas que no se refiera a la elite militar? ¿Qué personajes o grupo de personajes (algunos ya se conocen) introdujeron una moda determinada y cómo fue aceptada o rechazada y por qué? etc.); por eso es comprensible cierta desilusión cuando una obra nueva no aborda esos puntos ni intenta llenar los huecos.

ELISA MESA

TORU, M. y PHILIPS, J. E. (eds.), *Slave Elites in the Middle East and Africa. A Comparative Study*. Londres-Nueva York: Kegan Paul International, 2000, 248 pp.

Esta obra tuvo como origen un seminario celebrado en Tokio los días 10 y 11 de octubre de 1998 en el Instituto de Cultura Oriental, que giró en torno a las élites esclavas, en especial la constituida por los soldados esclavos, y su relación con el mundo islámico. La idea de este encuentro surgió de los profesores Sato Tsugitaka (Universidad de Tokio) y Ulrich Haarmann (Universidad de Kiel, cuya participación en el proyecto se truncó debido a su enfermedad y muerte repentina).

El deseo de los organizadores, editores de esta obra, fue no limitarse a los Mamelucos de Egipto y Siria, como se había hecho anteriormente en otros seminarios científicos celebrados en otros países, sino combinar ese campo con el de las élites esclavas en África occidental. Respecto a estas últimas, afirman también haber intentado atender tanto a las fuentes y obras que estudiaban la cuestión como un fenómeno africano, como aquéllas que se refieren a las élites esclavas como un fenómeno islámico.

El libro no pretende ser un estudio exhaustivo, sino una invitación para que se siga ahondando en la materia y se publiquen trabajos similares en el futuro.

Slave Elites consta, según los propios editores, de los siguientes apartados:

En primer lugar, una introducción de Sato Tsugitaka sobre las élites esclavas, donde define cuáles son las causas de esclavitud en el Islam y señala en qué aspectos los esclavos son tratados como objetos y en cuáles como sujetos. Aunque no se cometen errores, se cae en algunos tópicos como el de la tan manida sabiduría de las esclavas, virtud que sabemos sólo poseyó una pequeñísima minoría. Estos tópicos, por otro lado, son disculpables, tratándose de una breve introducción donde no hay espacio para matizaciones. Se menciona, seguidamente, cuál es la relación de clientela que se establece tras la manumisión. Señala la necesidad de establecer, finalmente, una comparación entre las élites esclavas del Cercano Oriente y las de África, y para ello ofrece varios ejemplos históricos de diversos lugares en los que se muestran algunas cuestiones que, en opinión del autor, hay que estudiar con ese fin.

I. Orígenes. Este primer apartado contiene los siguientes trabajos:

1. M. S. Gordon, "The Turkish Military Elite of Samarra and the third Century Land Tenure System", que ha publicado un artículo más amplio sobre el mismo tema en *JESHO* 42.4 (1999). El estudio de Gordon gira en torno a las reivindicaciones de los soldados mercenarios turcos de Samarra, especialmente a las territoriales. El caso planteado por el autor es un excelente ejemplo del poder político alcanzado por oficiales pertenecientes a tropas de origen esclavo.

2. El segundo trabajo pertenece a Sato Kentaro, “Slave Elites and the *Ṣaqāliba* in al-Andalus in the Umayyad Period”, en el que voy a centrar especialmente mi atención en esta reseña por tratarse de un tema andalusí. El autor sostiene en la primera parte de su artículo dos tesis: que las fuentes distinguen en la terminología aplicada a los esclavos, de acuerdo con su origen geográfico, y que los *ṣaqāliba* eran principalmente eunucos. Como es sabido, Dozy consideraba, basándose en las fuentes andalusíes, que éstas no denominaban *ṣaqāliba* siempre a esclavos de origen eslavo, sino que daban ese nombre a otros esclavos de origen europeo. S. Kentaro se opone, citando algunos ejemplos en los que autores distinguen entre esclavos, francos, etc., pero estos fragmentos pertenecen por un lado, en la mayoría de los casos, a fuentes tardías para el período de su estudio y, por otro, ninguna es andalusí. Éste es el caso del geógrafo Ibn Ḥawqal, que aunque es contemporáneo a los hechos estudiados, es iraquí, de modo que puede estar empleando terminología que era ajena a la realidad social andalusí. Por otra parte, el argumento de Kentaro de que los andalusíes no podían distinguir el origen de los esclavos que poseían, no me parece muy válido por diversos motivos: el primero es que el origen jugaba un papel importante en la compraventa, ya que podía influir en el precio; pero, sobre todo, que la lengua romance les era aún familiar en el s. X, al menos, para saber quién lo hablaba o quién hablaba una lengua afín.

En cuanto a la segunda tesis, Kentaro afirma que ninguna crónica histórica se refiere a los soldados esclavos con el nombre de *ṣaqāliba*, a pesar de que Lévi-Provençal había sostenido la existencia entre las tropas de estos esclavos. Kentaro afirma que muchos de los *ṣaqāliba* eran eunucos —realidad que, por otra parte Lévi-Provençal nunca negó— y, por tanto, no eran válidos para el combate. Esta teoría se sustenta en la tesis anterior de que las fuentes distinguen en la denominación de los esclavos de acuerdo con su origen y, de nuevo las fuentes citadas por Kentaro son orientales. Cuando, por fin, cita a un autor andalusí, Ibn Hišām, la cita escogida, aunque apoya su tesis sobre la castración de los *ṣaqāliba*, contradice, precisamente, lo expuesto sobre el origen de los esclavos, ya que el ejemplo muestra cómo el gramático se ve forzado a explicar a sus lectores que un *ṣaqālibī* era etimológicamente un eslavo, cuestión que debía de ignorar todo el mundo en al-Andalus, ya que el término había pasado a ser sinónimo de eunuco.

A continuación, Kentaro pretende estudiar los *mawālī* de al-Andalus. Lo primero que llama la atención al lector es que el autor considere que este término designa a las elites esclavas. Como es sabido, la voz *mawālī* se refiere a los libertos, que, aunque poseen un estatus legal y social caracterizado por su relación de clientela con su antiguo propietario, son jurídicamente libres. Por otro lado, no todos los *mawālī* pertenecían a las elites, ya que podían ser clientes de una familia modesta, aunque de estas familias nos hablen raramente las fuentes; además, esa relación de clientela podía provenir de un antepasado anterior en varios siglos. Cuando el autor hace una recopilación de

varios *mawālī* andalusíes, resulta confuso al lector el que no distinga entre esclavo, cliente (*mawlā*), ni mercenario (*hašam*), tres condiciones que pueden coincidir en un mismo personaje, pero no han de hacerlo necesariamente y que, además, en el caso de la esclavitud y la clientela son incompatibles. No acabo de comprender qué ha llevado a Kentaro a esa confusión de términos porque, aunque omite la mayoría de los trabajos publicados sobre el tema en los últimos años, esos conceptos están claramente delimitados en las fuentes y en la literatura secundaria clásica.

Finalmente, Kentaro presta atención a los eunucos de al-Andalus. Al partir de la base de que los *ṣaqāliba* eran esclavos y de que los eunucos eran llamados así, y como además sigue sin distinguir en este apartado entre esclavos y clientes, considero que las conclusiones a las que llega son tautológicas, erróneas y confusas. Parte de esos errores se hubiesen solventado si el autor hubiese manejado bibliografía sobre el tema. Llama especialmente la atención la omisión de los estudios de M. Meouak sobre las élites andalusíes —Kentarō sólo cita su resumen de la EI2—; v. gr. “Les ‘marges’ de l’administration hispano-umayyade...”, *EOBA VI* (1994), 305-36.

3. Por último, este apartado contiene un estudio de J. S. Hogendorn, “The Location of the Manufacture of Eunuchs”, sobre la castración de esclavos para convertirlos en eunucos. La primera cuestión que se plantea es la del motivo que llevó a que las mutilaciones se llevasen a cabo mayoritariamente fuera del territorio islámico. A los motivos alegados hasta la fecha, el autor añade un factor económico, que según él hubiese sido por sí mismo suficiente para que la castración se hubiese producido lejos del mercado de destino: el índice de mortandad tras la castración era tan alto, que hubiese sido caro e inútil hacer recorrer largas distancias a esclavos, cuya supervivencia tras la operación no era segura. El autor hace un estudio de los niveles de mortalidad en diferentes lugares y períodos y pone en relación el precio de los eunucos frente a los esclavos normales, con ese índice de muertes en la operación. Finalmente, Hogendorn desarrolla su teoría de que los esclavos no eran hechos eunucos en el mercado de destino, por motivos económicos, no sólo religiosos y culturales. Otro factor era que la mortalidad disminuía cuando la operación era practicada por especialistas, de ahí que no se realizase en cualquier mercado, sino que había centros especializados, aunque algunos de éstos se hallaban en territorio islámico.

II. Poder y redes.

1. En primer lugar, este apartado incluye el artículo de Dror Ze’evi, “My Slave, My Son, My Lord: Slavery, Family and State in the Islamic Middle East”, 71-80. El autor desarrolla la idea de que se estableció entre los esclavos y sus dueños una relación filial que fue la causa de la integración de los esclavos en las sociedades islámicas y, consecuentemente, uno de los motivos de que hubiese élites esclavas. Aunque el Islam rechaza la adopción, se crean lazos de parentesco que van más allá de los sanguíneos. La idea de la existencia de una relación filial entre los clientes y sus patronos,

ya había sido ampliamente desarrollada por P. Forand en “The Relation of the Slave and the Client to the Master or Patron in Medieval Islam”, *IJMES*, 2 (1977), 59-66.

2. El artículo de Nasser Rabbat titulado “The Changing Concept of *Mamlūk* in the Mamluk Sultanate in Egypt and Syria”, 81-98, es un buen resumen del origen del término *mamlūk* y de los acontecimientos políticos que precedieron al establecimiento del gobierno mameluco de Egipto y Siria, así como de la evolución de los *mamālīk* en ese proceso.

3. C. F. Petry, “*Waqf* as an Instrument of Investment in the Mamluk Sultanate: Security vs. Profit?”, 99-115. Este estudio analiza el uso que se hizo de la institución islámica del *waqf* por parte de las elites militares mamelucas para poder legar bienes que, según la ley de herencias islámica, hubiese sido imposible legar de otro modo. El autor no hace referencia a la supuesta esclavitud de esas elites militares y, en el caso de que fueran esclavas—hecho que no le queda claro al lector en ningún momento—, no pone en relación la posesión de ese estatus jurídico con el impedimento de heredar o legar, así como los límites a la posesión de bienes.

4. Por último, este apartado se cierra con el artículo de S. Stilwell, “The Power of Knowledge and the Knowledge of Power: Kinship, Community and Royal Slavery in Pre-Colonial Kano, 1807-1903”, 117-56. Al contrario que el trabajo anterior, este autor escoge un caso que encaja perfectamente con el propósito de los organizadores del congreso, ya que estudia la existencia de un grupo de oficiales esclavos, durante el s. XIX, en el emirato de Kano, perteneciente al califato de Sokoto.

III. Transición: como el apartado anterior, éste contiene cuatro contribuciones:

1. E. R. Toledano, “The Concept of Slavery in Ottoman and Other Muslim Societies: Dichotomy or Continuum”, 159-75. Como en el caso de J. E. Philips, Toledano ha dedicado parte de su trabajo investigador al tema de la esclavitud en el mundo islámico. El autor hace una síntesis de la concepción islámica del esclavo y lo pone en relación con la esclavitud en otras culturas. Me parece especialmente interesante el repaso que Toledano hace de algunos estudios contemporáneos sobre el tema.

2. Fatima Harrak, “Mawlay Isma‘il’s *Jaysh al-‘Abīd*: Reassessment of a Military Experience”, 177-96. Estudio sobre el empleo de un ejército de esclavos por parte de las dinastías sherifianas de Marruecos: Sa‘dī y ‘Alawī. La autora analiza cuál fue el origen étnico e histórico de esas tropas, así como su posición dentro de las jerarquías militares y sociales magrebíes.

3. A. A. Sikainga, “Comrades in Arms or Captives in Bondage: Sudanese Slaves in the Turco-Egyptian Army, 1821-1865”, 197-214. Como en el artículo precedente, el autor estudia el caso de los esclavos soldados, pero esta vez en la otra orilla del Mediterráneo. Además, centra su atención en el descontento de estos grupos de esclavos sudaneses del ejército turco-egipcio ante el mal trato recibido y que ocasionó numerosas revueltas.

4. J. E. Philips, "The Persistence of Slave Officials in the Sokoto Caliphate", 215-34. El cuarto apartado se cierra con otro trabajo sobre los grupos militares esclavos en territorio islámico, en esta ocasión en el califato de Sokoto, en África occidental. Como en el estudio de Toledano, resulta muy interesante el análisis historiográfico previo que el autor hace de los trabajos publicados en las décadas anteriores sobre militares esclavos en el Islam.

En sus breves conclusiones finales "Concluding remarks: Slave Elites in Japanese History", Miura Toru hace un interesante resumen de la historia de la esclavitud en Japón. El autor intenta establecer una serie de semejanzas con la concepción de la esclavitud en el mundo islámico, aunque el lector observará en sus páginas más diferencias que similitudes. Entre esas diferencias quizá sea la más llamativa el rechazo de los japoneses a poseer esclavos extranjeros, motivo que Toru aduce para la inexistencia de elites esclavas en la historia de Japón. Finalmente, Miura Toru colecciona en dos páginas las aportaciones de los estudiosos japoneses al tema de la esclavitud en el mundo islámico. En este recuento llama mi atención la figura de Kobayashi Hajime (m. 1963) por ser uno de los primeros historiadores interesados en la esclavitud en el mundo islámico, ya que publicó en los años treinta algunos trabajos sobre los mamelucos o los *zanj*.

Como suele pasar con muchas actas de congresos, esta obra es heterogénea, cualitativamente desigual y se echa en falta un mayor desarrollo de las ponencias antes de su publicación. Además, los apartados elegidos por los editores, aunque respetables, no están debidamente justificados en la introducción. Igualmente, hay cierta confusión en la delimitación del tema de las elites esclavas, ya que en algunos casos los autores se refieren a esclavos que no constituyeron necesariamente una elite o a elites que no eran esclavas o habían dejado de serlo hacía tiempo.

A pesar de todo esto, es loable el esfuerzo hecho para reunir a especialistas de lugares tan dispares en torno a un tema que, a pesar de su relevancia histórica, ha gozado hasta hoy de poca atención y, consecuentemente, de poca bibliografía especializada.

CRISTINA DE LA PUENTE