

AL-QANTARA
XXXII 1, enero-junio 2011
pp. 261-294
ISSN 0211-3589

RESEÑAS

COOK, David (ed.), *Jihad and Martyrdom. Critical concepts in islamic studies*, Londres y Nueva York, Routledge, 2010, 4 vols., 1568 pp.

Durante la última década, la palabra árabe *yihād* se ha convertido en un ingrediente habitual, incluso imprescindible, en el vocabulario relativo al mundo islámico. Utilizado con frecuencia en los medios de comunicación, ha generado la acuñación del término *yihadismo*, neologismo utilizado para designar a organizaciones terroristas que reivindican dicho concepto como fundamento legitimador de sus actuaciones violentas. No resulta extraño, por lo tanto, que la RAE haya incluido esta palabra en la última edición (23ª) de su diccionario bajo la forma «yihad», asignándole género femenino y con el significado de «guerra santa de los musulmanes». Sin lugar a dudas, esta vulgarización del *yihād* guarda relación directa con el ascenso del Islam al primer plano de la actualidad política internacional y, en particular, con el fenómeno del terrorismo, que acapara buena parte de la atención de los medios de comunicación durante los últimos años, en especial desde los atentados del 11-S. La obra reseñada surge, pues, en un contexto de marcado interés por el concepto de *yihād*, aunque, a la vez, fuertemente condicionado por la difusión de discursos simplificadores y muy ideologizados sobre el mismo. Las organizaciones islamistas radicales utilizan el *yihād* como instrumento de legitimación del terrorismo. Por su parte, politólogos, «comunicadores», «analistas» y toda suerte de divulgadores y publicistas con apariencia de investigadores, lo usan como argumento para el denuedo del Islam, casi siempre con el fin de dar cobertura intelectual o académica a proyectos políticos como el «choque de civilizaciones» o la «guerra contra el terrorismo».

Con este trasfondo, el interés de la obra reseñada es doble. Integrada en la colección *Critical Concepts in Islamic Studies* de la editorial Routledge, en la que ya se han publicado otras obras similares relativas al Corán, el chiísmo o el sufismo, la obra reseñada consiste en la reedición de cincuenta y ocho artículos aparecidos entre los años 1961 y 2007 en diversas revistas y obras del ámbito anglosajón, fundamentalmente. Aunque la cada vez más amplia y generalizada difusión telemática de las publicaciones académicas estás permitiendo una creciente democratización en el acceso al conocimiento, no cabe duda de que esta clase de obras siguen

siendo necesarias. Gracias a ellas resulta posible disponer de trabajos antiguos, editados en publicaciones a veces difíciles de localizar o no directamente accesibles para muchos investigadores.

La obra adopta una estructura temática, dividida en cuatro partes, correspondientes a cada uno de los volúmenes, con el siguiente orden. El primero contiene trece artículos, relativos al concepto clásico del *ḡihād*, incluyendo sus bases doctrinales y sus primeras proyecciones históricas, desde la expansión islámica hasta la época de las cruzadas. Forman parte de este volumen inicial artículos sobre los fundamentos textuales (coránicos y proféticos) del concepto o su desarrollo en el pensamiento del ulema *ḡanbalī* sirio Ibn Taymiyya. El segundo, que consta de once artículos, se dedica a las denominadas «visiones alternativas» del *ḡihād*, que se vinculan a las corrientes «heterodoxas» del Islam, sobre todo chiíes y sufíes, aunque también más minoritarias, como bahais y ahmadíes. A destacar la inclusión de seis artículos sobre la problemática del martirio, tanto desde el punto de vista doctrinal como en la práctica del terrorismo suicida, dado el acusado desarrollo de este concepto en las tendencias chiíes. La revitalización del *ḡihād* en los movimientos anti-coloniales del siglo XIX y primera mitad del XX conforma el contenido del tercer volumen, integrado por dieciocho artículos, lo que lo convierte en el más extenso de la serie. En él se integran trabajos relativos al África negra (Nigeria, Somalia, Senegal), Asia (Indonesia y Filipinas) y el Cáucaso (Dagestán). Por último, el volumen final consiste en dieciséis artículos relativos a la reactivación de la noción de *ḡihād* en el contexto actual por parte de las organizaciones islamistas radicales. Aquí se incluyen trabajos elaborados desde planteamientos generales o teóricos, centrados en aspectos como los del concepto de «fundamentalismo islámico», el movimiento salafí o la participación femenina en Al Qaeda, hasta análisis específicos relativos a las manifestaciones del *yihadismo* y el terrorismo en algunos de los conflictos vigentes en los países árabes (Palestina, Iraq) y otras zonas del mundo islámico (Chechenia, Cachemira). En algunos casos, sin embargo, la ubicación de los artículos no parece corresponder al contenido temático de cada volumen. Así sucede con los tres primeros del tercer volumen, relativos al período medieval y comienzos de la Edad Moderna. Al margen de ello y a pesar de que lo integran trabajos de procedencias diversas y elaborados sin la coordinación necesaria para formar parte de una obra colectiva, su contenido es muy amplio, tanto desde el punto de vista cronológico como temático, abarcando aspectos teóricos, textuales, doctrinales e históricos, si bien se echa en falta el tratamiento de ciertos aspectos, aunque esto es comprensible, tanto por la enorme amplitud de la temática como por la naturaleza de la obra, elaborada con retales previos.

Dada la calidad y cantidad de los trabajos, puede decirse que se trata de la mejor colección de estudios académicos relativos a la temática del *ḡihād* reunida hasta el momento, con participación de investigadores de

variada procedencia, entre los cuales se cuentan algunos de los principales especialistas, a nivel internacional, en esta temática. El responsable de la edición, David Cook, profesor de la Rice University de Texas, es autor de destacadas contribuciones recientes en la materia, entre ellas *Understanding Jihad* (2005) o *Martyrdom in Islam* (2007). Suyos son dos de los artículos de la obra, en la que hay, además, contribuciones, sobre todo, de autores norteamericanos (Reuven Firestone, Michael Bonner, Khaled Abou el Fadl, Sherman A. Jackson, Bernard K. Freamon, Linda Darling, Quintan Wiktorowicz, Joel L. Kraemer, Robert A. Pape, etc.) e israelíes (M. J. Kister, Ella Landau-Tasseron, Yohanam Friedmann, Etan Kohlberg, Deborah Tor, Moshe Gammer), así como europeos, tanto alemanes (Werner Schmucker, Katharina von Knop), como holandeses (Joseph Alagha, Michael Kemper) y británicos (Carole Hillenbrand, Ann Lambton, Denis McEoin, Basheer M. Nafi), y, en menor medida, asiáticos (Khaliq Ahmad Nizami, Yoginder Sikand, Muhammad Haniff bin Hassan, Muhammad Si-rozi). En este aspecto, a destacar, en particular, la inclusión, en el tercer volumen, de un trabajo de Mercedes García-Arenal sobre los orígenes del movimiento almohade y la figura del Mahdī Ibn Tūmart, siendo la única investigadora española presente en esta obra.

Más allá del interés instrumental de ofrecer la oportunidad de acceder a textos ya antiguos aunque todavía valiosos o editados en publicaciones de escasa difusión, creo que la obra reseñada tiene un alcance más amplio, que debe interpretarse dentro de los parámetros del contexto actual, caracterizado por una intensa ideologización respecto a la noción de *yihād* y, sobre todo, por su instrumentalización como arma para denigrar al Islam y a los musulmanes como fanáticos, excluyentes, violentos y, en última instancia, terroristas. Desde luego, esta actitud no es nueva. A comienzos del siglo XX, el célebre historiador belga Henri Pirenne (1862-1935) calificaba la irrupción de los musulmanes en la cuenca meridional del Mediterráneo entre los siglos VII-VIII como un «cataclismo cósmico» (*Las ciudades de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1985, 7ª ed., página 19), contribuyendo a difundir una caracterización catastrofista de la expansión islámica cuyas raíces más profundas se hundían en la visión providencialista y apocalíptica inherente a las fuentes narrativas y cronísticas cristianas medievales que atestiguan ese proceso. No obstante, sí es cierto que, desde 2001, este discurso anti-islámico se ha acentuado hasta alcanzar límites preocupantes. Baste recordar la figura del diputado holandés Geert Wilders, procesado en su país por el documental *Fitna*, en el que las citas coránicas se superponen a las imágenes de los atentados de las Torres Gemelas de Nueva York, cual si se tratase de un vídeo de propaganda de Al Qaeda.

En este sentido, la obra reseñada puede representar un necesario y sano contrapunto científico a toda la pseudo-literatura y propaganda emitida desde poderosos sectores mediáticos y políticos. Ello es tanto más necesario cuanto que la propia academia ha demostrado no estar libre de incurrir, en

ocasiones, en planteamientos cuestionables, contrarios a veces, incluso, a los más elementales requisitos de rigurosidad, como denotan, por citar un caso bien conocido en nuestro país, las publicaciones recientes de A. Elorza, auto-proclamado ulema desde 2001 y empeñado en la búsqueda del «sentido estricto» del Corán, que no es otro que la violencia y el terrorismo. A veces, incluso, los propios especialistas pueden dejarse arrastrar por lecturas que dependen en exceso de planteamientos muy ideologizados, revelando lo profundamente arraigados que se encuentran en nuestra mentalidad colectiva ciertos prejuicios y lugares comunes. Y es que la tentación de efectuar lecturas coránicas individuales sigue teniendo una capacidad de atracción enorme. A este respecto merece la pena recordar las matizaciones efectuadas recientemente por M. Abdel Haleem a Michael Cook (*The Koran: A very Short Introduction*, Oxford, 2000) en relación con la conocida como «aleya de la espada» (Corán 9:5), uno de los fundamentos textuales de la noción clásica del *ḡihād* y, también, argumento clave en la elaboración de la caracterización belicista (¿habría que decir «yihadizada»?) del Islam (“El mito del versículo de la espada”, en M. Hernando de Larrañendi y S. Peña (eds.): *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*, Córdoba, 2008, 307-340). Por todo ello, tal vez la inclusión de alguna contribución en la que se analizara la utilización tendenciosa de la identificación entre Islam y *ḡihād*, por un lado, y de *ḡihād* y terrorismo, por otro, habría resultado conveniente, contribuyendo a completar, así, el contenido de la publicación.

ALEJANDRO GARCÍA SANJUÁN

ELLENBLUM, Ronnie, *Frankish rural settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Cambridge University Press, 2003 (paperback edition, 1ª ed. 1999), XXI + 287 pp., 9 mapas, 21 figuras (planos), 5 tablas y 14 láminas.

Ce livre, bien présenté et illustré, abondamment annoté et résultat d'une recherche érudite, s'affiche dès l'introduction (pp. 3-38) comme une remise en question radicale de l'historiographie du XIX^e et du XX^e siècles traitant du Royaume de Jérusalem, 1099-1187. L'auteur rappelle que selon l'opinion courante des spécialistes occidentaux de la période, l'installation des Francs en Palestine au XII^e siècle fut avant tout urbaine. La société franque, en position dominatrice, structurée par une aristocratie militaire ou un monachisme de combat, s'installe dans les villes importantes et les principaux sites fortifiés. Elle se contentait d'encadrer le peuplement indigène qui avait survécu aux violences de la conquête, d'imposer son ordre et sa fiscalité à cette population arabe, musulmane, chrétienne, juive ou

samaritaine, composée principalement d'agriculteurs et d'éleveurs, sans nouer des rapports sociaux et économiques plus étroits avec elle, sans non plus chercher à s'appuyer plus particulièrement sur un quelconque des éléments de celle-ci.

L'auteur présente un autre modèle ; il oppose la société des premiers croisés, héros guerriers constructeurs d'un nouvel espace et d'une nouvelle frontière, à une société franque qui, par la suite, aurait fait prospérer de ses mains cet espace, en y construisant des villages et des bâtiments d'habitation et d'exploitation rurale sur un modèle importé de l'Europe occidentale.

Il présente dans le corps de l'ouvrage, en 16 chapitres (pp. 41-233), des données textuelles et archéologiques importantes pour une série de sites, appuyant ses propositions sur des plans et des photographies de vestiges de bâtiments médiévaux. Constatant, pour mettre en évidence l'aspect occidental de la mise en exploitation du sol, il se réfère aux ouvrages traitant des phénomènes de colonisation autour d'une place-forte en Europe occidentale, à la même époque, pour faire ressortir ce qui, à ses yeux, prouve que ces sites furent édifiés pour et par des colons venant de cet horizon. Cela semble probant, pourtant une remarque s'impose, le château rural, point fort d'une exploitation agraire villageoise existait également en Syrie au XI^e siècle (voir les textes de Yahyà d'Antioche, repris par Ibn al-'Adīm, sur la construction, dans la première moitié du XI^e siècle de places fortes par des communautés rurales autonomes dans le Jabal Baḥra en Syrie occidentale, aux confins des domaines fatimide et byzantin) et en Occident musulman (voir les travaux de Pierre Guichard et André Bazzana).

Analysant (p. 90) des plans de maisons villageoises respectant une orthogonalité certaine, l'auteur cite, pour en tirer une conclusion favorable à ses propres thèses, l'archéologue italien qui les a fouillées : « Bagatti notes, quite rightly, that the village has a European character rather than a local Arab one, since there is not even one Arab village which was built according to an organized planning scheme ». Plutôt qu'une affirmation simpliste, non fondée bibliographiquement et relativement ancienne (1947), on aurait aimé voir mentionnés ici les nombreux travaux, comportant des relevés de bâtiments, publiés depuis trente ans par les *Bilād al-Shām*, tenus à Damas et à Amman, ainsi que par l'IFEAD ou l'IFAPO, sur les villages médiévaux de Syrie du sud et de Jordanie, références qui auraient permis une comparaison plus probante et montré une réalité plus nuancée. Aucun de ces ouvrages récents ne figure dans la bibliographie et dès lors le lecteur comprend que l'auteur n'a en tête qu'un élément de comparaison, l'occident chrétien, et qu'il ignore complètement l'autre, le monde musulman.

La seconde proposition originale qu'avance l'auteur (p. 233) est que si dans les cantons à domination musulmane ou samaritaine, les établissements agricoles francs étaient rares, la colonisation agricole importée d'occident se situait principalement dans des cantons qui avant la conquête

franque comprenaient une importante population indigène chrétienne. La fin de l'ouvrage (pp. 235-287) est principalement consacrée à démontrer ce point.

Déjà, dans l'introduction l'auteur avait différencié soigneusement ces chrétiens, pour lesquels il utilise les qualificatifs de *Syrians* ou de *Syriacs*, parlant araméen ou syriaque, des *Arabs*, musulmans, parlant arabe et rarement véritablement sédentaires, il semble situer les juifs non urbains de Palestine principalement dans les cantons musulmans. Pour lui (pp. 26-7), l'araméen ayant résisté 1000 ans à la domination grecque (de la conquête d'Alexandre à la conquête arabe), il devait avoir résisté au moins cinq cents ans à l'arabisation. Il fonde sa position sur une remarque de Benjamin de Tudèle passant au Monastère de Sainte Catherine dans le Mont Sināï et y signalant l'usage du syriaque. Peut-on déduire de l'usage d'une langue liturgique dans un monastère isolé, refuge surtout de chrétiens de Syrie du Nord, l'existence d'une population en Palestine usant principalement de cette même langue dans sa vie quotidienne ? La vitesse de l'arabisation des populations sédentaires araménophones, installées en Syrie ou en Iraq de longue date, ou copto-phones d'Égypte, lors de la conquête musulmane, est un des points à éclaircir dans l'histoire de l'Orient. Cette arabisation ne prit sans doute pas le même aspect dans les campagnes et dans les villes. Les sources arabes chrétiennes, l'*Histoire* de Yahyà d'Antioche, l'*Histoire* des Patriarches Nestoriens d'Iraq, l'*Histoire* des Patriarches coptes d'Alexandrie, offrent de très nombreux éléments qui, mis en parallèle avec les chroniques arabes musulmanes, permettraient d'éclaircir les choses. Ainsi, on sait que vers l'an mil, des prisonniers coptes qui parlaient normalement l'arabe entre eux, se servaient encore du copte pour éviter d'être compris par leurs gardiens. On constate, par ailleurs, que les historiens chrétiens rattachés à l'église orthodoxe de Constantinople écrivaient un arabe « classique », très correct, à niveau égal avec les historiens musulmans, alors que les textes produits par les monophysites et les nestoriens demeuraient encombrés de dialectismes. Un peu plus tôt, en Syrie, le maître d'Alep ayant confié des armes aux *dhimmīs* chrétiens et juifs pour défendre la ville contre les Banū Kilāb, un espion bédouin revint signaler à son maître que ces soldats improvisés baragouinaient une drôle de langue. De telles notations disparaissent après 1050. Seul, un bon historien des acculturations réciproques, et un ethno-linguiste associés, arriveraient à un résultat valable. A ma connaissance, ce travail n'a pas encore été mené à bien. La prétention de R. Ellenblum, archéologue visiblement peu familier de la littérature arabe médiévale, de trancher souverainement dans un domaine aussi délicat, est ridicule.

L'auteur fonde la cartographie religieuse des cantons de Palestine lors de la conquête sur plusieurs types de critères. L'un est irréfutable, ce sont les documents d'archives franques rapportant des accords avec les institutions chrétiennes locales (pp. 235 et *sq.*), l'autre est valable mais ne fait

pas preuve à lui seul, c'est l'attestation d'une forte présence chrétienne locale actuelle, ou dans les documents ottomans des XVIII^e et XIX^e siècles. À la suite des invasions khwarazmiennes, puis mongoles, et surtout des grandes épidémies de peste, il dut y avoir de nombreux transferts de population. Les Ottomans y procédèrent également, par la force, pour leurs besoins politiques. Le troisième instrument de détermination des espaces « communautaires », bien plus périlleux, consiste à l'analyse onomastique des noms de lieux ou de personnes.

La distinction entre les cantons chrétiens, *Syrians*, et musulmans ou samaritains, à la veille de la conquête est à la mode dans l'historiographie israélienne depuis une vingtaine d'années. Or ces analystes, en général, peu familiers des sources musulmanes médiévales n'ont pas conscience de la difficile lisibilité des données temporelles et communautaires qu'offrent les noms de personne. Un exemple, le corpus énorme de noms propres que constituent les fragments du texte original de la très minutieuse *Histoire de Damas* d'Ibn 'Asākir parvenus jusqu'à nous, fait apparaître des changements fréquents de mode pour l'attribution des noms, selon les périodes, omayyade, début des 'Abbasides, expansion shi'ite au IV^e/X^e siècle, fatimide. Ces changements sont si sensibles qu'à la limite une séquence de *nasab* de cinq ou six géniteurs et engendrés permet parfois de situer chronologiquement un personnage dont Ibn 'Asākir donne une notice dépourvue de date. Ici, l'auteur cite certes en référence Ibn 'Asākir mais dans le compendium partiel et falsifié qu'en publia en début de siècle le cheikh hanbalite Badrān. D'autre part, des noms juifs ou chrétiens, notamment des noms de prophètes de l'Ancien Testament, peuvent-être superficiellement islamisés par les historiens musulmans traitant de l'époque fatimide quand il s'agit de serviteurs de la dynastie alors que les historiens coptes ou melkites les citent sous une autre forme. Goitein a démontré la même double désignation pour les hommes d'État fatimides juifs ou d'origine juive. Enfin, la tradition uthmanienne de certains Damascaïns sunnites les entraînait à donner à leurs enfants des noms de califes umayyades, ce que faisaient et font toujours couramment mais pour d'autres motifs des arabes chrétiens vivant en Syrie. Un musulman ne pouvait choisir pour son enfant sans motivation religieuse précise le prénom très marqué religieusement d'*al-Ḥasān*, alors qu'un juif ou un chrétien pouvait le donner à son fils uniquement pour sa signification courante, le « bon » ou le « beau » sous cette forme ou sous la forme intensive *Ḥassān*. Enfin tout le monde sait qu'un pieux musulman, converti ou fils de converti chrétien ou juif, se faisait appeler Ibn 'Abd Allāh. Jacqueline Sublet, dans son livre, *Le voile du nom*, a donné des détails utiles tous ces points, ce livre est ignoré par Ellenblum. Les conclusions, difficiles à saisir, qu'il tire (pp. 242-3) de listes de noms propres maladroitement transcrits en latin par les Francs ne peuvent donc être prises en compte.

* * *

Dans la première partie de cette recension, l'apport positif de cet ouvrage est évident, remise en question d'une historiographie répétitive et paresseuse de la présence franque dans le Royaume de Jérusalem, analyse des archives disponibles en rapport avec la présentation de nombreux relevés archéologiques, photographies aériennes ou terrestres des vestiges, tous utiles et intéressants, établissement d'une cartographie détaillée des établissements ruraux francs (l'indication par quelques courbes de niveau du relief aurait été bienvenue dans les cartes 1, 8 et 9). L'auteur est à louer pour tout cela ; cependant, des failles historiques graves ont déjà été signalées dans ce qui concernait la présentation de ces établissements ruraux chrétiens de Palestine. Ces failles témoignaient de l'ignorance totale du contexte de l'Orient musulman dans lequel s'installaient les Francs.

Les idées de l'auteur sur l'Orient musulman avant les Croisades ou autour des États francs apparaissent dans des passages variés. Déjà, (p. 27) dans un de ses développements bavards à prétention historique, il écrit : « It was the Turks and their allies, the Kurds, who defeated the Crusader Kingdom in the battle of Hattin ». Une telle découverte met évidemment à mal toute la tradition historique arabe et européenne mais il faudrait la démontrer.

L'auteur écrit ainsi (p. 219) : «The important role played by the nomads in Eastern Galilee need not surprise us. In the Golan, in the Hawran, and in the Jordan Valley, tribes of nomads lived for many centuries side by side with the sedentary population. When the central government succeeded in restraining the nomads the sedentary communities and the nomadic ones balanced each other out. This happened, for example, during the Roman and Byzantine periods, when those regions were heavily populated and the sedentary population flourished, although there were an appreciate number of nomads. When the central rule was weak the strength of the nomads increased and the sedentary regions went through a process of nomadization. The decline in power during the early Muslim period undoubtedly contributed to this process. The large centers of Hawran which were established from the beginning of the important crossroad continued to exist; however, the rural and agricultural settlements were abandoned and were not resettled, because of harassment by the nomads, until the second half of the nineteenth century».

Donc, pour R. Ellenblum, qui fonde cette appréciation sur une référence à trois ouvrages, deux traitant de la fin de la période byzantine, un de la période ottomane, aucun de la période arabe, à six siècles de prospérité continue de la conquête romaine à la conquête arabe, suivirent douze siècles d'abandon agricole du Hawran, complètement livré aux nomades, jusqu'à la fin de l'Empire ottoman. Il ignore les travaux des historiens qui ont analysé les variations de situation dans cette province, riche à l'époque umayyade, touchée sous le règne de Hārūn al-Rashīd par la guerre entre Qays et Yémen, retrouvant ensuite rapidement sa prospérité. Au X^e siècle,

elle assurait d'abondants revenus au ministre fatimide Ibn Killis qui y avait acheté des biens-fonds agricoles. Au début du XI^e siècle, elle connut à nouveau des difficultés, cette fois du fait de tribus yéménites, puis elle récupéra à nouveau. Au XII^e siècle, tenue par les Damascains comme la Bêqaa, elle assurait à la ville par ses abondantes récoltes de blé, des revenus confortables. Ce n'est qu'après les invasions mongoles de la fin du XIV^e siècle qu'on nota un véritable recul agricole. Marius Canard, André Miquel et Hugh Kennedy n'apparaissent pas en bibliographie, pas plus que les travaux de Solange Ory sur Bosra et le Hawran, totalement ignorés, de même que ceux traitant de la Syrie au XI^e siècle. L'auteur ne connaît même pas les deux les thèses récentes sur la principauté de Damas à l'époque bouride, c'est à dire pendant le premier demi-siècle du Royaume de Jérusalem, celles de Jean Michel Mouton (publiée à l'IFAO du Caire) et de Mariam Yared-Riachi (publiée à l'IFEAD de Damas).

Quand il parle des Turcs, Ronnie Ellenblum donne simultanément à ce mot des acceptions variées et souvent loin de ce que les textes de cette époque décrivent. En effet, les Turcs apparaissent dans l'histoire interne de l'Orient musulman avec l'acquisition par le califat à partir des années 830 d'esclaves-enfants, les *ghulāms*, que l'on forme à la guerre montée. Réussissant particulièrement bien dans l'art militaire, ils occupent une place prépondérante dans les armées et, en outre, ils font rapidement preuve d'autres qualités, notamment ils se révèlent être d'excellents gouverneurs de villes ou de provinces. Un des premiers exemples en fut Ibn Ṭulūn qui refit de l'Égypte un centre de pouvoir régional dans les années 870. Les Fatimides employèrent des *ghulāms* turcs de grande valeur, au X^e siècle, Alftakin, leur ancien ennemi, prince de Damas, au XI^e siècle le très remarquable Anūsh Takīn gouverneur de Syrie qui sut rétablir l'ordre et le prospérité face aux tribus bédouines déchainées. S'étant disputé avec un vizir iraquien du Caire, il connut une fin déplorable à Alep, mais dix ans après sa mort, son corps fut rapporté glorieusement à Jérusalem pour y être enterré, honneur réservé dès l'époque ikhshidide à plusieurs des grands serviteurs de l'État musulman d'Égypte et de Syrie. A la fin du X^e siècle, des esclaves militaires turcs de la dynastie persane samanide fondèrent au sud de l'Afghanistan, la principauté ghaznévide et se lancèrent à la conquête de l'Inde. Leur régime politique servit de modèle à Nizām al-Mulk, grand vizir persan des Saljocides, pour son ouvrage sur la bonne conduite de la politique publique. Au XI^e siècle, des Turcs libres avaient pour la première fois franchi en nombre les frontières de l'islam, aussi bien des groupes de nomades pillards et batailleurs, dits Turcomans, qu'une famille à vocation impériale, celle des Saljocides, qui en quelques années créa un grand empire, très solidement administré, en Iran, en Iraq et un État en Anatolie. Certains des princes saljocides étaient en Syrie lors de l'arrivée des Croisés et pendant les premières années du Royaume de Jérusalem. Le terme saljocide n'apparaît pas dans l'index de R.E. Les Bourides, dynastie issue

d'un atabek de prince saljoucide et qui tint Damas pendant une cinquantaine d'années, face au Royaume de Jérusalem ne l'intéressent pas plus car c'est à un seul prototype de Turc, le mythique nomade, sauvage, cruel et destructeur, qu'il se réfère, mal absolu que les blancs chevaliers francs venaient combattre pour délivrer les pauvres chrétiens syriens ou syriaques. Quant aux Mamluks, avatar postérieur de la présence turque en Orient musulman, il est inutile d'en traiter ici, mais on peut rappeler que sous leur gouvernement, l'Égypte et la Syrie nourrissaient facilement leurs populations et exportaient du sucre et du blé en Europe, ce n'était donc pas la désertification totale !

En conclusion, ce livre présente des résultats bruts d'enquêtes archéologiques sur les installations rurales dans le Royaume de Jérusalem, intéressants, et les spécialistes devront désormais les prendre en compte. Malheureusement, dès que l'auteur sort du domaine étroit qu'il maîtrise pour traiter de la Syrie non-franque, il témoigne d'une ignorance incommensurable. Pour lui, arabité plus islam ont fait de la Syrie depuis les Umayyades jusqu'au Ottomans, une steppe désolée livrée aux bédouins. Ses allégations non fondées comme sa bibliographie, tournée uniquement vers l'occident, témoignent d'un désir insatiable de rattachement du Royaume de Jérusalem à un autre monde que celui dans lequel il s'inscrivait et vivait, et avec lequel il échangeait. Dès lors, à partir de postulats infondés, il ne peut construire qu'un modèle d'explication historique erroné, biaisé par un désir de démonstration idéologique sans fondement scientifique. L'histoire, à la fin du XX^e siècle, ne s'écrit pas à coups de slogans simplistes mais grâce à une étroite coopération de toute la communauté académique dont visiblement Ronnie Ellenblum a décidé de ne pas faire partie. C'est une pitié que les éditions de Cambridge qui passent pour avoir une vocation scientifique aient couvert de leur autorité universitaire un tel ouvrage.

THIERRY BIANQUIS

LORENZO JIMÉNEZ, Jesús, *La Dawla de los Banū Qasī. Origen, auge y caída de una dinastía muladí en la Frontera Superior de al-Andalus*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, 389 pp.

El progreso en cualquier rama de la Ciencia no tiene por qué ser siempre lineal ni los avances se consiguen únicamente dando pasos en una dirección fijada de antemano. Hacer en un momento dado un alto para comprobar si el rumbo es acertado, desandar parte del camino para remediar descarríos son prácticas fecundas que pueden acelerar un proceso al detenerlo o acercarse más al objetivo al retroceder. Recurriendo a la tan manida cita de Bernardo de Chartres («somos enanos a hombros de gigantes y

gracias a eso podemos ver más y más lejos que ellos»), es responsabilidad de quien ha trepado por las espaldas del gigante comprobar, apartando por un momento la vista del lejano horizonte que divisa desde su nueva posición, que los pies del coloso que le sirve de atalaya no están formados por material lábil que pueda ceder y dar en tierra con gigante y enano, quien, aunque de leve peso por su constitución física, suele ir cargado de un abrumador lastre de ideas preconcebidas.

El sano y prudente ejercicio de revisar los pies del gigante es el que ha elegido llevar a cabo Jesús Lorenzo en su trabajo sobre la familia de los Banū Qasī. Difícilmente podría haber encontrado un campo de trabajo más apropiado para poner en práctica este proceso de reflexión, casi de introspección, que permite limpiarlo de las adherencias que la historiografía contemporánea ha ido acumulando sobre él. La historia de los Banū Qasī es un buen ejemplo de cómo un dato mínimo, irrelevante, pero superficialmente llamativo, puede desenfocar la mirada de los historiadores. Pienso, como caso paralelo, en el cronista Ibn al-Qūṭiyya, de quien tendríamos una percepción radicalmente distinta si, sin cambiar un ápice sus rasgos personales y familiares, hubiera elegido un apelativo menos conspicuo. En el caso de los Banū Qasī el origen de la distorsión se localiza en una frase de la *Crónica de Alfonso III* que excitó la imaginación de muchos: «Unde ob tantū uictorie causam tantum in superbia intumuit, ut se a suis tertium regem in Spania appellare precepit». Cegados por el resplandor de la expresión «el tercer rey en Spania», se sacó la frase de contexto y se olvidó que lo que realmente señalaba la crónica es que Mūsà b. Mūsà, ensobrecido por algunos éxitos bélicos, ordenó a los suyos que lo llamasen «el tercer rey de Spania»; así, un clan familiar de dudoso pasado y de discreto y no muy extenso florecimiento se convierte en una dinastía cuasi regia. Por cierto, tampoco ayuda a luchar contra esta deformación la decisión de Lorenzo de utilizar la voz *dawla* para el título de su obra. Por mucho que en la “Introducción” explique muy convincentemente las razones de esa elección, tanto las connotaciones de la palabra como el contexto en el que se presenta hacen que ese título sugiera unos significados que no sólo no son los que el autor pretende transmitir, sino que son justamente lo contrario. La tarea de situar la *dawla* de los Banū Qasī en sus coordenadas exactas sufre en el título su primer —y casi único— agravio.

Para liberar a la historia de los Banū Qasī de afeites enmascaradores y parches que ocultan la realidad, Jesús Lorenzo ha elegido el método de revisar a fondo las dos fuentes de información de las que brota todo nuestro conocimiento sobre el tema: la documentación escrita y el archivo material. A la hora de la verdad, sin embargo, su trabajo tiene que centrarse únicamente en los textos históricos (crónicas, descripciones geográficas y diccionarios biográficos, estos últimos, a mi entender, poco aprovechados). Como él mismo reconoce con manifiesto pesar, la arqueología referida a la zona de influencia de los Banū Qasī se halla en estos momentos en un

estado de indefinición: los trabajos antiguos padecen graves carencias metodológicas y técnicas, mientras que los que se están llevando a cabo en los últimos años no han conseguido dar frutos, hasta el punto de que el autor se ve en la triste obligación de afirmar que «No existe, pues, constatación material de la presencia de los Banū Qasī» (p. 28) y concluir que «Es el más profundo respeto por la arqueología lo que nos obliga a ser rigurosos en la utilización del registro arqueológico y, en consecuencia, a renunciar a su uso indiscriminado» (p. 29). ¿Consecuencias de esto? Que una vez más nos encontramos sin más alternativa que recurrir a nuestro viejo y querido —por algunos— registro escrito.

Tenemos, por tanto, que, a pesar de los sinceros esfuerzos del autor por ampliar el material que va a utilizar en su trabajo, éste se ve forzosa-mente centrado en la revisión de la documentación escrita, en el regreso a las fuentes históricas originales para, corrigiendo traducciones erradas, refutando interpretaciones sesgadas e incorporando textos nuevos u olvidados, ofrecer una nueva visión sobre la historia de los Banū Qasī. Los resultados que en esta obra se obtienen de la aplicación de tales criterios son demostración palpable de que el hecho de que un material documental haya sido ya utilizado no implica que haya sido aprovechado.

Si algún pero se le puede poner a la labor de desmontaje de teorías caducas es el de no haber llegado hasta sus últimas consecuencias en ciertos aspectos. Las construcciones teóricas no deben ser valoradas por la menor o mayor estima que nos merezca la ideología subyacente en ellas —ni tampoco por su antigüedad o modernidad—, sino por su consistencia científica y por la adecuación de sus conclusiones a los datos en los que se apoyan. El mayor logro de *La Dawla de los Banū Qasī* es demostrar la poca solidez de la teoría, aceptada desde presupuestos ideológicos muy diversos, de que esa familia representaba una continuidad política y social con el período visigodo, pues los datos aportados por el autor dejan bien claro que ni la preeminencia social ni las posesiones territoriales de las que gozaron los miembros de esta familia durante su época de esplendor proceden de un pasado glorioso anterior a la conquista musulmana, puesto que el linaje y el patrimonio del «conde Casio» serían de tan escasa entidad que no despertarían «la natural codicia de los conquistadores» (p. 114). El paso que le ha faltado dar a Lorenzo es el que sí ha dado M. Fierro en un artículo muy reciente (“El conde Casio, los Banu Qasi y los linajes godos en al-Andalus”, *Studia historica. Historia medieval*, 27 (2009), 181-189), surgido, además, de la lectura de la T.D. de Jesús Lorenzo, germen del libro que aquí comentamos. La argumentación de Fierro, sólida e impecable, desemboca en una conclusión muy plausible: toda la historia del conde Casio y de su viaje a Oriente para convertirse a manos del califa es únicamente un proceso de formación de una memoria genealógica, una mistificación histórica de conveniencia. Se trata de un caso semejante al que D. Wasserstein (*Al-Qanṭara*, 2002) documenta para Ibn Ḥafṣūn.

Pero incluso sin poner en duda la realidad histórica de ese conde Casio, Lorenzo podía haber ido más allá en la explotación de los datos y en la crítica a teorías que no se ven respaldadas a la luz de esos datos. En el capítulo de “Conclusión general” (en p. 347) se plantea la cuestión de si «los Banū Qasī son o no señores de renta» y, aunque reconoce que esas ideas «no encuentran un apoyo sólido en los textos escritos», opta por no rechazarlas de forma clara, limitándose a calificarlas como tentadoras. Ese respeto por hipótesis que están muy lejos de ser generalmente aceptadas y que, a mayor abundamiento, no han encontrado el menor respaldo en su propio estudio se refleja también en el empleo de una terminología impostada, proveniente de esas construcciones teóricas, que pretende dotar de un sentido muy específico a expresiones árabes que en ningún caso son expresión de esas supuestas realidades históricas. El empleo de dicha terminología no es siempre inocente, pues en ocasiones encubre un deseo de construir una argumentación circular, un dilema por medio del cual se otorga entidad real a un concepto —ya que existe un término árabe, es decir, «original» y «auténtico», que lo describe— y, al mismo tiempo, se da carta de naturaleza al uso del término en ese sentido específico —puesto que hay una realidad que lo respalda—.

Expresiones como *aṣḥāb* o *ummahāt al-ḥuṣūn*, empleadas en un sentido muy concreto, son utilizadas por Lorenzo de forma poco consistente con los datos que maneja. Incluso hay algún caso en el que cree hallar confirmación a esa teoría tras el análisis de frases y pasajes que no ha entendido correctamente. Cuando señala que una «fuente califica de *ḥiṣn min ḥuṣūn*» a una fortificación, lo interpreta en el sentido de que «el cronista se está refiriendo a una fortificación que ocupa un lugar central en la jerarquía de asentamientos, similar a las *ummahāt al-ḥuṣūn* del valle del Guadalquivir» (p. 325), cuando es evidente que la expresión *ḥiṣn min ḥuṣūn* es simplemente una marca de indeterminación, «un *ḥiṣn*», «uno de los *ḥiṣn*».

El siguiente ejemplo de error que sirve como apoyo a una teoría es de mayor entidad y, sin llegar a ser grave, resulta ejemplificador. La traducción es una labor difícil y, hasta cierto punto, arriesgada. Un mínimo despiste o un instante de descuido pueden alterar el sentido de un término, una frase, un párrafo hasta el punto de hacerles decir justo lo contrario de lo que significan. Cuando este error acaece en un pasaje en el que un osado investigador basa el soporte fundamental de su tesis —que en estos casos suele ser de las que rompen con lo preestablecido—, las consecuencias pueden ser nefastas, pues el edificio construido sobre tan escasos y endebles pilares cae con estrépito al primer envite. En el libro que estamos comentando no ocurre un caso de tal calibre —sería imposible porque todo el trabajo está construido sobre bases sólidas, sin saltos en el vacío y sin forzar los textos—, pero no está libre de algún descuido más llamativo que importante.

Hablando de uno de los Banū Qasī, Muḥammad b. Lub̄b, al mencionar la descripción que de él se hace en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, Lorenzo subraya que, aunque Ibn Lub̄b es caracterizado como rebelde contra el emir ‘Abd Allāh, Ibn Ḥayyān lo presenta al mismo tiempo como respetuoso con sus correligionarios musulmanes y como defensor de la Frontera. Sin embargo, Lorenzo apostilla: «[...] la noticia no es exactamente cierta, ya que sí que atacó a Córdoba, es decir, a los leales al emir, de los cuales una buena parte serían musulmanes» (p. 289). Este dato lo considera un argumento a favor de la teoría de Ación de que los rebeldes de la *fitna* sólo se enfrentaban con los leales al poder omeya (*ahl al-tā’a*), independientemente de su etnia y religión. La noticia del ataque de Muḥammad b. Lub̄b a Córdoba la encuentra en una frase del *Muqtabis*, que, según la traducción de Lorenzo, reza: «convocó a sus leales de la Frontera y del centro, y atacó Córdoba (*fa-yaŷma’ ilay-hi matū’atu-hum min al-Ṭagr wa-l-muwasīṭa wa-fī-hum gazā Qurtuba*)». Dejando de lado la errata (*wa-fī-hum* por *wa-fī-him*), la lectura y consiguiente traducción que hace de la frase no son correctas y la clave se haya en la vocalización que hace de *gazā* («atacó»). En principio no habría objeción para aceptar la versión que nos ofrece, con leves matices inexcusables (*fa-yūŷma’ ilay-hi muṭṭawwi’atu-hum min al-Ṭagr wa-l-mawsiṭa wa-fī-him gazā Qurtuba* = «se le unían los voluntarios de la Frontera y de las zonas centrales, y al frente de ellos atacó Córdoba»), aunque sorprenda encontrar el verbo *gazā* (en realidad tendría que ser *gazā*) aplicado a una ciudad musulmana. Pero el contexto nos impide aceptar como correcta esta interpretación, ya que todo el párrafo está dedicado a ensalzar la figura de Ibn Lub̄b como combatiente indomable contra los politeístas: la frase anterior a ésta es «no cejó de alzar ejércitos contra ellos [los politeístas] y de reclutar tropas para atacarlos», mientras que la inmediata posterior sigue diciendo «sus hazañas combatiendo por la Fe contra el tirano [cristiano] eran dignas de encomio». En ese contexto de elogios ¿a qué viene intercalar la noticia de que atacó Córdoba, acción que, por muy injusto que fuera el soberano omeya, nunca provocaría la aprobación del cronista? No, Ibn Lub̄b no atacó Córdoba, porque la palabra *gazā* tiene que ser leída *guziyy*, pl. de *gāzī* («que participa en una algazúa»), como figura en el manuscrito. En definitiva, a Muḥammad b. Lub̄b no sólo se le unían voluntarios (*muṭṭawwi’a*) deseosos de combatir al enemigo infiel provenientes de las regiones cercanas, sino que incluso desde Córdoba acudían individuos dispuestos a luchar a su lado en defensa de su fe.

Estas observaciones no deben ser entendidas como descalificaciones al trabajo de Lorenzo. Muy al contrario, si se reflexiona sobre ellas se comprobará que encierran un elogio implícito: puesto que la única crítica que podemos hacer es que le ha faltado un pequeño paso más en su camino y hacer más caso a los datos que él mismo ha recogido y tratado, hay que deducir de ello que consideramos que la metodología que ha empleado es la correcta y el aprovechamiento del material documental, impecable.

La lectura del trabajo de Lorenzo provoca una larga serie de reflexiones, suscita atractivos debates, invita a plantear preguntas y a ofrecer respuestas. Por desgracia tenemos que reprimir los deseos de aceptar esos retos; suele recurrirse al tópico de que «éste no es lugar para ello», pero en esta ocasión no es problema de lugar, sino de espacio. Sin embargo no podemos resistir la tentación de aclarar dos cuestiones, ambas referidas a manuscritos, que quedan en el aire en la obra reseñada y de ofrecer una recomendación de lectura.

Cuando se refiere la anécdota, recogida por Ibn al-Qūṭiyya, de la reacción del visir Umayya b. Šuhayd cuando comprueba qué enseñanzas se estaban dando a los rehenes Banū Qasī que se hallaban en Córdoba, a los que califica de «demonios» (*šayāṭīn*), el autor manifiesta sus dudas ante el hecho de que, mientras que las ediciones del texto de Ibn al-Qūṭiyya se limitan a consignar ese calificativo, en la traducción de Ribera se añade la expresión «hijos de demonios» (p. 228, n. 17). El ms. de París del *Iftitāḥ*, manuscrito *unicum*, confirma la lectura de Ribera y demuestra que el error de Gayangos en la edición ha sido reproducido en todas las ediciones posteriores, un dato que corrobora lo que es conocido por todos: que esas ediciones modernas, incluso las firmadas por editores de renombre, no son más que copias de la edición de Madrid y no han consultado el manuscrito.

Para fechar la «venta de Zaragoza» por Muḥammad b. Lubb, Lorenzo recurre, entre otras fuentes, al *Muqtabis* (él lo vocaliza *Muqtabas*), que consigna en la edición de Antuña el año 261. Pero esa fecha es corregida en algunos trabajos contemporáneos en 271, siguiendo una información suministrada por Sánchez Albornoz que afirma que en unos papeles del archivo de Antuña que él decía poseer aparecía esa fecha corregida. Lorenzo concluye (p. 269, n. 144) que la única forma de solventar la cuestión sería consultar el manuscrito de Oxford. Pues bien, ese manuscrito confirma la fecha que figura en la edición, lo cual obliga a poner bajo sospecha el testimonio de Sánchez Albornoz.

En cuanto a la recomendación de lectura, se trata de una invitación al lector para que complementé el relato que hace Lorenzo de los acontecimientos con la lectura de la obra de al-ʿUḍrī (por fortuna contamos con la magnífica traducción de Fernando de la Granja de los fragmentos sobre la Marca). No hay nada mejor que esos relatos tan realistas y vívidos (lo cual no excluye la presencia de un componente de leyenda) para entender la realidad histórica de una zona y una época determinadas, para borrar de nuestro imaginario las grandes batallas campales y sustituirlas por escaramuzas o reyertas, los asedios multitudinarios por golpes de mano en el transcurso de un banquete, los ejércitos por bandas, las dinastías por clanes familiares, los héroes de rancio abolengo por individuos audaces de baja cuna.

Para concluir con la valoración del trabajo, es preciso señalar que los textos transcritos presentan algunos errores que, sin ser excesivamente nu-

merosos, resaltan más por el gran cuidado que se manifiesta en el conjunto de la obra. Algunos son simples erratas, como «ībn al-Ābbār» (p. 172), «wa-l-ṣiqāq» (p. 215) o la fluctuante vocalización de Ibn Rāšīd, que aparece también Rāšīd y Rašīd, pero otros son fallos gramaticales, como «ībna ‘ammi-hi» (p. 188), «gaḏāra al-ma’īša» (p. 205), «salaka sabīlu-hu» (p. 215) o «wa-ḥi-hum» (p. 289).

La Dawla de los Banū Qasī es sin lugar a dudas un libro magnífico y de una trascendencia superior a la que se puede esperar de una obra de objetivos tan delimitados como ésta. Los resultados obtenidos demuestran la validez de la propuesta de Lorenzo, que muchos podrían juzgar como un retorno a un tema muy trillado. En realidad lo es, pero no siempre «muy trillado» es equivalente a «bien trillado»; comprobando la enorme distancia que separa las conclusiones de este trabajo de la visión que se tenía hasta ahora de la cuestión, es evidente que el enfoque que se le ha dado no sólo es legítimo, sino que ha demostrado ser absolutamente necesario. Cuando tanta gente se sube a hombros del gigante confiadamente, el que alguien se encargue de verificar su solidez debe ser considerado un impagable servicio a la comunidad.

LUIS MOLINA

ROSSER-OWEN, Mariam, *Islamic Arts from Spain*, London, V&A Publishing, 2010, 160 pp.

As public servants, curators of museum collections face the uncertain task of imposing structures of classification on corpora of works of art assembled over time —sometimes quite a long time— by predecessors whose motives were varied and choices often haphazard. Museum collections are built, in many cases, from a gift here, a bequest there, yielding a gathering of objects that may reflect the tastes and interests of a few patrons, rather than a curatorial point of view. Acquisitions made by purchase have a better chance of shaping a corpus in a coherent way, but necessarily reflect the availability of works of art on the market, subject to various forces, among them economic, relational, political and the subjective tastes of dealers. Despite the arbitrary nature of the formation of museum collections, some holdings, such as the Victoria & Albert Museum’s, are so extensive and so carefully considered that a curator can make choices to create a lucid point of view out of the jumble.

For the first time, V&A curator, Mariam Rosser-Owen, has made selections from the V&A’s holdings in Spanish Islamic art to work out a creative vision in this new catalogue. Her catalogue joins older, venerable works dealing with other aspects of the V&A’s Islamic collection: Iranian

metalwork and ceramics, Indian textiles, and bookbinding, to name a few. This admirable catalogue is unique in that it deals with not only the medieval historical collections from the Iberian Peninsula, but also the revival of interest in and imitation of Spanish Islamic art and architecture by nineteenth and early twentieth-century architects and artists who fulfilled, in this sense, the very mission of the V&A.

The V&A (originally The Museum of Ornamental Art) was founded in the mid-nineteenth century with the ideological aim of teaching the British public the principles of good design (and thus to promote enjoyment and understanding) through exposure to historical, decorative objects selected as paradigmatic. The architect Owen Jones, whose documentation and publication of ornamental surfaces at the Alhambra palace was hugely influential, formed part of the original committee that made the selection of worthy works of art. As Rosser-Owen describes, "By the time the new museum buildings opened at South Kensington in 1857, the emphasis was on the European Renaissance, and a few Islamic objects were displayed; but Islamic art, and specifically principles derived from the art of Islamic Spain, were at the heart of the V&A's foundation and its mission to stimulate design through the acquisition of exemplars of international decorative arts. Objects collected by the museum at this time had an immediate impact on contemporary artists" (p. 126).

Islamic Arts from Spain, written in relaxed language and an easy style, makes these collections accessible to the global reader. Professionals from the art world will be glad to have it, as it gathers an impressive array of objects in a wide range of media, some not widely known. The general public will gain insights not only into the Islamic holdings, but also Spanish history. As a plus, the catalogue includes some great images such as Anton van den Wyngaerde's gorgeous panoramic view of Córdoba (1567) and David Hockney's wonderful painting of the Great Mosque of Córdoba (2004) drawn from the V&A's other collections.

Rosser-Owen's vision of the Spanish Islamic collection takes the form of a historical narrative, divided into four sections she calls Ages of Empire (756-1238), the Kingdom of Granada (1238-1492), Mudéjar Taste and Moorish Style. This reductive structure is unusual. Narratives are inherently selective; not mere chains of additive events, but structures shaped to achieve certain results or goals. One goal here, inevitably, is the elevation of the collection, the unification of shards and fragments from the V&A's storerooms into a tale of royal dynasties. Another is the framing of certain key topics based on major objects within a broader storyline that is, at times, thinly represented in the collection.

The compression of almost five hundred years in the first chapter must reflect a lower density of the collection of objects from this period rather than a new idea of a consistent imperial thrust in Andalusí political culture. A capital here and a tombstone there do not an empire make; and

Rosser-Owen knows well that neither the Umayyad Emirate nor the *ṭā'ifa* states created empires, and most of the imperial states did not survive even three generations at their fullest extent. Moreover, the Spanish Islamic empires were only empires when they held or controlled parts of North Africa, and arts from this region are not really featured in this chapter.

On the other hand, the V&A's magnificent holdings of ivory caskets and pyxides from Córdoba and Madīnat al-Zahrā' are the highlights. This group of incredibly interesting and well-preserved objects include two caskets made for an anonymous daughter of Umayyad caliph 'Abd al-Raḥmān III, as well as a pierce-worked perfume holder made for his son and heir, al-Ḥakam II. Rosser-Owen, who wrote her doctoral thesis on Andalusī ivories, is erudite and direct in her discussion, raising interesting questions about the most controversial in the collection: the pyxis made in 969-70 for Ziyād b. Aflaḥ, chief of police in Córdoba and *ṣāḥib al-madīna* in Madīnat al-Zahrā' (pp. 28-29). It is hard to imagine that such an object bearing royal emblems would not have been made as a special gift in the caliphal atelier, but Rosser-Owen may have identified an early case of hubris outside of the Umayyad family.

It was a kingdom, not an empire, that survived with some longevity: the Naṣrid Kingdom of Granada. While the idea of building of a chapter around the Naṣrids seems reasonable, the narrative rests on an eclectic assortment of objects, some of them shards, others nineteenth-century plaster casts, drawings and photographs. Quite rightly, Rosser-Owen identifies some of the problems in attributing works of art to Granada —there was simultaneous production of similar goods in various Mediterranean cities (for example, Cairo)— and outright imitation of all kinds of goods including textiles from Iran. But still, as the V&A's collection holds a significant number of items that actually may have had a connection to the Naṣrid Court, one feels that they should have been better distinguished from objects that were commercially produced, i.e. the wonderful ship bowl from Málaga, woodwork etc.

One of Rosser-Owen's more interesting discussions centers around the artistic consequences of trade between the Naṣrid Kingdom and the Mamlūk Empire. In 2004, I argued that lusterware dishes produced at Manises copied, in some case, the shapes and decorative schemes of inlaid metalwork produced in Mamlūk lands, particularly the belted-style found on trays and basins and possibly albarellos. The albarellos ultimately imitate the waisted tubes of bamboo that were used as containers to ship drugs and herbs from Asia to the Egyptian port at Alexandria. Ceramic albarellos were also produced in Syria in the thirteenth century though the relationship with Spanish ones has not been explored. Rosser-Owen has focused on the prevalence of banded textiles in Granada in the fourteenth century —an evident imitation of a Mamlūk style— as well as ivory carvings and inlaid woodwork —both crafts that have been ascribed to both

Granada and Cairo. Rosser-Owen convincingly falls on the side of Granada in the cases of a clearly related openwork comb and ivory pyxis (p. 64). However, I am less convinced of assigning the textile fragment (p. 58) to Granada on the basis of the autonomous (and not very sophisticated) poem in its inscription, when we know that such inscriptions also appear in Mamlūk textiles. Louise Mackie published a thirteenth-century example in 1984 excavated in Nubia and now in the Museum of Islamic Art, Cairo that is inscribed, “To whoever looks, I am the moon.” The design on the V&A textile, especially in the lower band, seems much closer to Mamlūk examples. However, counterfeiting and copying were common in Mediterranean silk productions and indeed this may be an example of a phony Mamlūk silk.

The second half of the catalogue moves away from dynastic categories to historic periods classified in terms of ‘taste’ and ‘style’. These chapters are grounded in a particular historical moment and circumstance: “Mudéjar taste” begins with the conquest of Toledo at the end of the eleventh century and ends with the forced conversion of the Muslims of Castile in the late fifteenth century. “Moorish Style” begins with the late eighteenth-century ‘orientalist’ drawings, engravings and watercolors of Arab monuments in Spain, continues with the rise of prosaic imitations of the Alhambra palace, and ends with the demolition of the Alhambra Court at the Crystal Palace (London) in 1936.

Style is not an easy subject to deal with, and Rosser-Owen deserves credit for attempting to define or pin-down aesthetic aspects of works of art produced in the different eras that she discusses. Style goes hand-in-hand with contemporary perceptions and practices, and it is certainly not always easy to find evidence of how works of art and architecture were received when they were created. Style is, however, also a matter of regional taste, patronage and the practice of craft traditions, and rigor is needed in the definition of terms, especially in distinguishing between dynastic patronage and commercial production, as noted above.

In general, the arguments regarding style in this volume tend to over-reach in their conclusions and under-reach in terms of evidence —and this happens early on. For example, in her discussion of the Umayyads, Rosser-Owen illustrates a marble capital that faithfully copies a composite Roman type (of what date?) except for the documentary inscription in Arabic above the abacus. This fits perfectly well with the well-known use of Roman and Visigothic spolia in Umayyad buildings, followed by their imitation in newly carved stone. The use and imitation of spolia can argue for admiration, but can also argue for a lot of other things including expediency, domination, Islamization, the evocation of memory, and the mythologizing of the past, and we could all benefit from some further thought on this subject in Spanish Umayyad art. Rosser-Owen’s assertion that at the palatine city Madīnat al-Zahrā’ “naturalistic Roman ornament [...] appealed to

the Islamic model of rulership, whereby the caliph is God's earthly representative and his beneficent treatment of his people is physically manifested in the fertility of the natural world" (p. 25) is thinly supported in her discussion and does not entirely convince.

In museums, we may use dynastic signifiers as a kind of shorthand for styles, but we should be much more rigorous in defining our terms in writing if we are to understand where and why things were made. That styles do have a beginning and an end is a basic tenet of art history, though when we are dealing with anonymous artists—as we generally are in Islamic art—these beginnings and ends are harder to pinpoint. In the discussion of the provenance of an ivory casket (p. 45, casket p. 44) we are treated to a rather confusing discourse on the difficulties of dating objects because of problems of style: "The appearance of works of art or architecture does not suddenly change just because a new dynasty has come to power." And yet, Rosser-Owen uses dynastic classifications to describe two different possible styles, Almohad and Naṣrid, even though there is no evidence that the casket was produced in a court workshop. Indeed, Rosser-Owen is trying to reclaim this anonymous object from a previously assigned Sicilian, commercial provenance.

In the following paragraph on Almohad sumptuary laws against women wearing embroidered silk garments (quite unusual in Islamic history) and Caliph Abū Yūsuf Ya'qūb's sale of the silk and gold cloth in, one assumes, the *al-qaisariyyāt* of the major cities ("state-owned storehouses") of the empire, Rosser-Owen writes that "All this cloth must have been Almoravid." While this cloth may have been produced under Almoravid rule, by calling it 'Almoravid' Rosser-Owen's creates a political argument about "Almohad antipathy to their predecessors." However, we cannot be sure of this without better understanding the mechanisms of design, production, sale, taxation, trade and consumption of silk textiles under the Almoravids. Not all silk textiles were produced in royally controlled workshops, though their commercialization and taxation may have been tightly controlled by the ruling dynasty. Indeed, the Almohad sense of injustice may have had to do with taxation—I am only suggesting this as an alternative that should be considered before that of a dynastic style, especially when questions of style and reception in these contexts need to be studied much more closely.

In the chapter on Mudéjar taste (the tastes of the Mudéjars or that of their patrons?), one wants to find a greater interest in questions of patronage, craft practices, consumption and perception. Rosser-Owen defines "Mudéjar" as "not a single unchanging style but, rather, an artistic approach, which enjoyed the presence of Islamic elements, and even privileged them." She goes on to explain that at different moments "Mudéjar" absorbed elements of Almohad style, Naṣrid style, Gothic style, and Renaissance style. This is fine as far as it goes—it is natural that artists are

influenced by the things to which they are exposed— but it does not take into account some important aspects of the moment: 1. Innovations within stylistic modes developed by the artists themselves —and once can find these in architecture, textiles, carpets etc. even within relatively short periods of time. 2. The economics of the local context including competition with imported goods from the Islamic world so avidly consumed by other, Christian states in the Mediterranean. 3. The monopoly in or domination by Muslim artisans, both men and women, of certain crafts and professions in the Peninsula. 4. The politics of patronage which provided prosperity but also assumed control of certain populations and their artistic productions— an enforced dependency.

In addition, there was an almost unique situation for peninsular artists that lasted for about four hundred years whereby Muslims produced work for Christian patrons or Muslim patrons, depending upon where they lived. The two concurrent cultural spheres of artistic production were subject to different modes of patronage and demand, and resulted in different kinds of work. There was cross-fertilization where Grenadine artists were sent to work on projects outside of their Kingdom through diplomatic agreements, and while Rosser-Owen alludes to this in regard to Pedro I's rebuilding of the Alcázar in Seville (pp. 84-85), she needs to have taken it much further, especially as she declares that it was “an entirely Islamic palace.” What does “Islamic” signify here?

Rosser-Owen's arguments on the provenance of wood objects decorated with geometric designs are intriguing, especially as such objects are increasingly attributed to Naşrid Granada in the art market (pp. 87-90). She believes that intarsia work (*taracea*) whereby individual decorative elements were affixed to a wood substrate was only practiced in Granada. Work carried out by means of glued bundles of wood sawed into slices to make patterns was also practiced in Granada, and elsewhere; indeed she believes that the Egyptian (or by extension Syrian) use of this craft practice may have come from Spain (it is still practiced in Spain for the creation of guitar rosettes). More radically, Rosser-Owen argues that so-called *certosina* work, generally understood to be Venetian or Genovese imitations of Islamic intarsia, was not made in Italy but probably in Barcelona for the Italian market. It will be useful to read the reception of this idea among historians of Italian furniture.

One of the artistic areas in which it is easy to chart the innovations of Mudéjar artisans is in carpet production. From about the late fourteenth century onward, there are enough extant carpets and fragments to trace how the weavers themselves experimented and later, when they appear to be working in more commercial settings, how the tastes of their patrons changed over time (Rosser-Owen calls them “factories,” p. 96, but this is not exactly the case). One of the more interesting aspects is the incorporation of textile patterns into carpet designs, some local and some imported.

For example, fig. 86 illustrates a fragment that incorporates a border design that clearly derives from the type of silk textile illustrated in fig. 83, with its birds perched on waxy lotus flowers with thick leaves. This textile design may adapt, in turn, a design copied from imported Iranian or Chinese silks. Indeed the carnations depicted in the outer border must have been copied from a similar source, as this rug must date to about a century before the widespread appearance of these flowers in Turkish art. Likewise, the remarkable carpet shown in fig. 87 copies in its field design the well-known and widely produced confronted-lion silks and in its border, an Italian silk possibly from Lucca or Sicily. The carpet shown in fig. 89 probably copies a Genovese or Venetian silk in its field design (and not a Turkish one as Rosser-Owen states) —there was direct trade relationship with the Italian states, which were major consumers of Spanish raw silk. The chequerboard pattern at top and bottom clearly imitate the bands that were added to silk textiles in Spain to indicate a full length, so we may be dealing with a copy of a copy. The V&A's examples in this regard are both superb and unusual.

Rosser-Owen claims that these Spanish carpets offered the “effect of an exotic imported carpet, at a better price.” It is much more complicated than this —Spanish carpets were widely produced and consumed in Spain where they were found in practically every home in Castile and Aragón in the 15th century. They were also exported around the Mediterranean, where they competed successfully with Turkish carpets, one assumes because of their innovative designs and high quality and not only their price, though this is a question that requires investigation. Turkish and Persian carpets continued to be imported into the Peninsula, and one can also trace their continuous influence on Spanish designs.

The final chapter on Moorish Style is perhaps the most successful of the volume, and certainly the most entertaining. Rosser-Owen narrates a fascinating tale of fantasy and corruption at the Alhambra palace, followed by Clifford and Laurent's photographs and Contreras' replicas of painted architectonic elements that were bought by visitors, ending up finally in the V&A's collections. These early images inspired Owen Jones and Jules Gourey's project to record the Alhambra's architecture, elevations and ornaments scientifically. Gourey succumbed to cholera after the work had begun, and Jones eventually published the Alhambra drawings in color in 1836 and 1845, following in 1856 with his magisterial *Grammar of Ornament*. Rosser-Owen charts the influence of Jones' work on other designers and architects through the late 19th century and early 20th century, which she calls “the international Alhambra style.” Considered a suitable model for public buildings in particular —bandstands, palaces (vestiges of Khedive Ismā'īl's Alhambra revival palace can still be seen at the Marriott Hotel in Cairo), public baths, theatres and cinemas, and interestingly, synagogues—the Alhambra was copied in some form on almost every continent. She ends

with the fascinating example of an Alhambra-style courtyard built at Port Lympne for Sir Philip Sassoon between 1918-1921. This courtyard emanates a kind of tranquility that contrasts starkly with other more opulent rooms built for England's then most appreciated party-giver, and may allude to the presumed Spanish origins of the family.

HEATHER ECKER

RUSTOW, Marina, *Heresy and the politics of community: the Jews of the Fatimid Caliphate*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 2008, xxxvi+435 pp.

La importancia que tienen los textos de la llamada «Guenizá de El Cairo» para la historia del mundo árabo-islámico es una circunstancia que ha sido resaltada desde hace algunos años (véase, por ejemplo, el artículo de Mark R. Cohen, “Geniza for Islamicists, Islamic Geniza, and the ‘New Cairo Geniza’”, *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 7 (2006), pp. 129-145 y, monográficamente, el libro de Geoffrey Khan, *Arabic legal and administrative documents in the Cambridge Genizah collections*, Cambridge, 1993). También había quedado clara su importancia para el estudio de las comunidades judías altomedievales de la Península Ibérica. Si centramos la atención en el estudio de las comunidades judías de la Península Ibérica medieval, un dato fundamental que queda por elucidar es el papel relativo que la obediencia doctrinal caraita, enfrentada a la escuela rabanita (que supone el antecedente de la amplia mayoría de comunidades judías posteriores a la Edad Media), jugó en el extremo occidente del mundo árabo-islámico (unos resultados preliminares de una investigación en ese sentido los ofreció el artículo de Daniel J. Lasker, “Karaism in twelfth-century Spain”, *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 1, 2 (1992), pp 179-195). Extrapolar los datos que nos ofrece para el oriente arabo-islámico el depósito cairota puede servir para afinar una de las principales zonas de claroscuro que persiste en los estudios del judaísmo ibérico medieval.

Para cualquiera de estas operaciones de profundización historiográfica tenemos ahora un primer punto de partida imprescindible con la cuidada y matizada contribución de Marina Rustow. Ya desde las primeras páginas se nos expone la tesis principal del libro: «The texts, both their content and the very fact of their having been written and mailed, drive my larger arguments that the politics of community is an integral part of the history of religions and cannot be detached from it; and that histories of “mainstream” and “sectarian” groups, of the orthodox and the heretical, are inherently social and political histories, not merely histories of conflicting ideas» (p. xix). Esta tesis contradice, como afirma la autora (p. xvii), el consenso

dominante de la investigación, que establece que fueron los rabinos los actores principales de la distribución del poder en el gobierno comunitario de la vida judía medieval.

Rustow divide su libro en un prefacio sustancial de veinte páginas, cuatro partes (subdivididas a su vez en un total de doce capítulos) y un epílogo de diez páginas. En la primera parte nos presenta tres ejes vertebradores de su investigación, que sustentan la argumentación de los primeros tres capítulos. En el primero (pp. 3-35) se describen las tres comunidades (a saber, rabanita palestinese (primero con sede en Tiberíades, luego en Jerusalén), rabanita «babilónica» (en realidad iraquí) y caraíta), en que se dividía el judaísmo existente en toda gran aglomeración urbana, más bien del Mediterráneo oriental que del occidental si hemos de precisar una circunstancia que la autora no hace explícita.

Por su parte, en el segundo (pp. 36-66) la autora hace una oportuna y hasta cierto punto sorprendente incursión (pp. 37-57) en uno de los más fecundos campos de estudio que ha propiciado la judaística del último medio siglo: la historia del libro judío manuscrito y la aplicación del método codicológico al registro material librario que se nos ha conservado de las comunidades e individuos judíos medievales, tanto en Oriente como en Occidente. Con una atinada transición del argumento, pasa en el mismo capítulo a tratar de los aspectos sociológicos de un aspecto muy concreto de la práctica erudita de la época: la cuestión del calendario («a locus of institutional power», p. 57), cuya importancia ha sido reconocida desde antiguo a la hora de fijar la divisoria doctrinal entre caraítas y rabanitas pero cuya historia institucional y social queda, como afirma la autora, por escribir. La cuestión del calendario está a la orden del día de las cuestiones que interesan a los especialistas en estudios judíos, como demuestran, para épocas o lugares muy distintos del tratado por Rustow, los dos proyectos de investigación dirigidos por Sasha Stern en el University College de Londres («Medieval monographs on the Jewish calendar», 2008-2013 y «The Jewish calendar in early Islamic sources», 2010-2012) o la recientísima monografía de Elisheva Carlebach, *Palaces of time: Jewish calendar and culture in Early Modern Europe* (Cambridge, Massachusetts, 2011).

A continuación, trata Rustow de los límites de la autonomía comunitaria, enlazándolo con los numerosos debates que se han mantenido en el seno de la historiografía de los judíos, en los dos últimos siglos, sobre la naturaleza de ese mismo gobierno comunitario autónomo en otras épocas y lugares de la Diáspora judía y aporta argumentos sólidos para poner en cuestión la tendencia a sobreestimar el peso de la norma legal en el marco de unas relaciones de poder negociadas: «The shape of Jewish communal leadership in the eleventh century was not pyramidal. Sources of authority were multiple. Systems of leadership were continually renegotiated. Titles became inflated and finally useless and were retired, and new ones were introduced in their place» (p. 108). Esta conclusión alude a uno de los puntos para mí

más notables de la argumentación de la autora: el análisis funcional de los títulos de prestigio concedidos tanto por el estado fatimí como por las propias instancias de poder judías (pp. 76-88). Tratar específicamente el tema no es asunto baladí ni menor. Un tratamiento semejante, sincrónico o diacrónico, de los usos que se dio a los títulos de prestigio en el ámbito ibérico, andalusí y postandalusí, es una de las asignaturas pendientes de la judaística peninsular, si no se quiere caer en la habitual historiografía puramente lírica o en la comprensión meramente lexicográfica, y roma, de la lengua hebrea tal y como fue usada por los judíos ibéricos medievales. Un ejemplo paradigmático, el del uso del título *nagid* (נגיד) por Samuel Aben Nagrella en la Granada zirí, merecería un análisis histórico no menos profundo que el que dedica Rustow a la institución egipcia del *ra'īs al-yahūd* (pp. 100-107).

En la segunda parte (capítulos cuarto a octavo) la autora desarrolla el meollo de su argumentación historiográfica, realzando un dato que la investigación anterior había dejado hasta cierto punto de lado: la importancia que para el establecimiento de la legitimidad, y por tanto del poder efectivo, de los líderes religiosos rabanitas (*ge'onim*) tanto iraquíes («babilónicos») como jerosolimitanos, jugaron sus estrechas relaciones clientelares con los grandes cortesanos caraítas de la corte fatimí (pp. 176-199), un indicio más de lo fluido de las relaciones intercomunitarias, que quizá convendría calificar de «interdoctrinarias», vista la conciencia que se daba de formar parte de una única comunidad judía, aspecto este que la autora desarrolla un poco después en el capítulo noveno de la tercera parte (pp. 239-265), que trata de los matrimonios entre caraítas y rabanitas, argumento que la autora fundamenta, entre otros, en el trabajo pionero de Judith Olszowy-Schlanger, *Karaite marriage documents from the Cairo Geniza* (Leiden, 1998).

El punto álgido de los acontecimientos de que se ocupa la autora y quizá del propio argumento del libro se encuentra en el capítulo octavo de la segunda parte, en el que, por medio de un análisis agudo y completo, se nos describen las implicaciones doctrinales, sociales y políticas del grave episodio de la excomunión que un grupo de rabanitas intentó dictar en 1029 en el Monte de los Olivos contra todos los caraítas que puede verse como el inicio de un giro hacia el extremismo rigorista en las filas de los rabanitas que acabaría por trastocar buena parte de las relaciones entre ambas escuelas doctrinales (y cuyos ecos se dejarían oír en los tratados históricos escritos desde la Península Ibérica, pp. 231-235, de importancia capital para los relatos históricos del judaísmo desde entonces).

Por resumir y acabar, Marina Rustow nos ofrece una contribución sustancial para la comprensión de las relaciones entre diversos grupos del judaísmo altomedieval y para continuar en la tarea de discernir los relatos contruidos a instancia de parte que se nos han transmitido como versiones fidedignas de los hechos históricos, tanto en el Oriente árabo-islámico como en el Occidente andalusí y postandalusí.

Ajeno a la autora, pero en extremo placentero para el lector, es el excelente producto librario que resulta el libro, planificado, impreso y encuadernado por Cornell University Press con un cuidado digno de encomio. Las erratas son tan raras que toparse con una es motivo casi de alivio (*beradeto* en lugar del correcto *beradto*, p. 269; *kat ha-š ela'* en lugar de *kat ha-šela'*, p. 348; «Judah Halevi of Toledo», en lugar de Tudela, p. 351, siguiendo la convención biográfica que se estableció ya en 1939). Factor determinante para el ejercicio placentero de la lectura que debe endosársele a la autora es el estilo fluido y elegante en que está escrito el libro, que promueve, al estilo de S. D. Goitein, M. Hodgson o S. Silverman, aquella virtud a veces tan descuidada pero siempre tan necesaria: «instruir deleitando».

JESÚS DE PRADO PLUMED

VAN STAËVEL, Jean-Pierre, *Droit mālikite et habitat à Tunis au XIV^e siècle : conflits de voisinage et normes juridiques, d'après le texte du maître maçon Ibn al-Rāmī*. El Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale (colección: Textes arabes et études islamiques), 2008, XVI + 694 pp.

Este extenso libro procede de una tesis doctoral presentada en el año 2000 en la Universidad Lumière-Lyon II, cuyo título —*Les usages de la ville. Discours normatif, habitat et construction urbaine dans l'Occident musulman médiéval (X^e-XIV^e siècles)*— tenía, como se ve, un alcance más general que el que finalmente ha sido adoptado como título de esta monografía; título donde se alude concretamente a los «conflictos de vecindad» y donde se anuncian otras limitaciones en el campo de estudio, que son: la ciudad de Túnez en el siglo XIV, y la obra de Ibn al-Rāmī. Limitaciones que no impiden que en este libro encontremos en realidad una exposición sobre la vida urbana en el Occidente islámico durante toda la Edad Media, lo que aumenta la utilidad de este volumen para todo medievalista cuyo ámbito geográfico de interés incluya países ribereños del Mediterráneo. Pero, además, la obra se dirige a otros lectores: los historiadores de la jurisprudencia malikí, y los interesados en conocer la génesis y evolución de las normas jurídicas aplicadas en el Occidente árabe, a lo largo de los siglos.

El libro consta de tres partes dispuestas en orden cronológico. La primera se ocupa de la elaboración y transmisión, en al-Andalus, de la jurisprudencia malikí sobre la vida urbana hasta la época del tudelano Ibn al-Imām (siglo X), el estudio de cuya obra es el objeto de esta primera parte. La segunda supone un salto en el tiempo y en el espacio, pues el autor se traslada ahora al siglo XIV tunecino. Esta sección está dedicada a la admi-

nistración de la justicia en esa época y en ese lugar, y a la constitución de lo que se podría llamar un derecho positivo ḥafṣí. Una pieza necesaria para el correcto funcionamiento de toda máquina judicial es el perito, el experto. Y precisamente a uno de esos peritos de época ḥafṣí, llamado Ibn al-Rāmī, y a su obra, *Kitāb al-I'lān*, está consagrada la tercera parte.

La causa de la inclusión de la materia de la primera parte en una obra en cuyo título no figuran ni al-Andalus ni esa época temprana, reside no sólo en el hecho de que el libro de Ibn al-Imām es fuente principal del redactado por Ibn al-Rāmī, sino también en el hecho de que la doctrina malikí que le llega al maestro albañil tunecino, fue recogida, preservada y desarrollada en al-Andalus. En este caso, el camino de Medina (cuna del malikismo) a Túnez pasó por Córdoba (y Tudela). Aunque también —no hay que olvidarlo— discurrió por Qayrawān, última etapa de la *rihla* de Ibn al-Imām, quien sin duda consideró que no necesitaba ir más al Este para que su formación fuese tenida por suficiente.

Van Staëvel, en el primer párrafo de su Introducción, recuerda la visión predominante en el orientalismo, según la cual las sociedades árabes han sido incapaces de crear un orden urbano o de instaurar verdaderos poderes municipales de control. Esta visión del urbanismo árabe como anárquico, laberíntico y falto de planificación ha sido tan asumida por el público europeo que, cuando (por ejemplo) en Murcia se ha podido contemplar recientemente la trama urbana —claramente ortogonal y de calles más bien anchas— del barrio del siglo XII-XIII descubierto en 2009, la sorpresa ha sido general, incluso entre especialistas, para quienes el urbanismo islámico es siempre desorganizado y de vías angostas e irregulares.

Pues bien, el empezar mencionando esa visión «negativa y esencialista» puede ser percibido por el lector como denuncia y promesa de que las páginas que siguen van a poner las cosas en su sitio. Y no hay duda de que a ello contribuye esta monografía. Pero el haberse centrado en los problemas de vecindad inmediata (elección condicionada por el contenido de los dos textos que son aquí objeto de estudio por parte de Van Staëvel), habiendo dejado «fuera del campo de investigación los mecanismos de parcelación, de reparto y de recomposición de los patrimonios inmobiliarios, salvo verificaciones puntuales» (p. 13), hace imposible ofrecer una visión correcta de la evolución de las viejas ciudades árabes o arabizadas. Por más que el autor asegure pretender «ver cómo se hace la ciudad mostrando cómo se hace el derecho» (p. 22). Y ello porque las normas que Van Staëvel mostrará no son todas las que conciernen al urbanismo árabe-islámico en su conjunto.

Como ya hemos adelantado, las dos fuentes principales sobre las que se basa este estudio son el *Kitāb al-Qadā'*, de Ibn al-Imām de Tudela (m. 386/996), y el *Kitāb al-I'lān bi-ahkām al-bunyān* del tunecino Ibn al-Rāmī (m. d. 739/1332). La traducción que Van Staëvel ofrece de este último título (*Le Livre de la communication des sentences en matière de*

construction) no me parece exacta, y ello porque *ahkām* no tiene ahí el significado de «sentencias judiciales», sino el de «calificaciones legales». Es decir, de acuerdo con el título adoptado, Ibn al-Rāmī anuncia que va a dar a conocer (*i'lān*) en su libro el estatuto jurídico o la calificación legal de los actos relacionados con la construcción. Esta —a mi modo de ver— inexacta interpretación de *ahkām* como «sentences» se repite en varios pasajes de este volumen.

En el capítulo primero, el autor —antes de ocuparse de Ibn al-Imām y del estudio de la materia de su obra— aborda el tema de la elaboración de la norma jurídica en el mundo islámico medieval. Una vez que Van Staëvel ha dejado sentado que el poder legislativo no pertenece más que a Dios, explica (p. 62-64) cómo ese principio ha servido, a lo que ahora llamaríamos la sociedad civil, para «negarle al poder político la capacidad de producir la ley», y poder así confiar a los juristas que representaban a dicha sociedad civil («la gente de los zocos y de la mezquita mayor», dirá el autor) la tarea de darle forma a la norma jurídica. Pero, como esta labor plural y pluralista de interpretación y de aplicación de los grandes principios realizada por los especialistas no pudo dar lugar a códigos escritos, sancionados por la autoridad y vigentes en todo un determinado territorio, nos quedan a los lectores del libro dos problemas por resolver: 1. ¿Tenía el juez un sistema detallado de normas a las que debía atenerse al dictar sentencia, limitando así su libre arbitrio? 2. ¿Cómo podían saber los particulares si sus actos jurídicos, transacciones, contratos, etc., eran inequívocamente conformes a derecho, y no habrían de ser invalidados por una autoridad judicial en virtud de tal o cual interpretación de las fuentes del derecho?

En mi opinión, a ambas preguntas se puede responder, aunque sea parcialmente, aludiendo a la existencia del *'amal*, figura legal presente en muchos pasajes de este libro, especialmente en el epígrafe: «Le mécanisme de reconduction de la norme» (pp. 326-340). El *'amal* no es ni más ni menos que el conjunto de normas vigentes, de facto, en un determinado lugar. Son normas tradicionalmente aceptadas por jueces y muftís, como nuestro autor repite en varias ocasiones; pero el vocablo «tradicionalmente» no nos debe hacer pensar que se trata de derecho consuetudinario exclusivamente. Y si no equivalen a un verdadero derecho positivo, hacían (a mi modo de ver) que las decisiones de los tribunales fuesen más predecibles o previsibles, y este hecho responde de algún modo al segundo de los interrogantes que he planteado; interrogante que, sin embargo, no encontramos formulado así en este libro.

Ahora bien ¿intervenía la autoridad política en la «promulgación» o en la abolición del *'amal*? Para Van Staëvel no, coincidiendo en esto con la opinión generalmente admitida. Sin embargo, tenemos datos que indican lo contrario, al menos en determinados lugares y épocas. Pondré un solo ejemplo, que tiene que ver con la materia del libro que reseño: no había acuerdo

en el seno de la escuela malikí acerca de si era ejercitable el derecho de retracto (*šufʿa*) en determinados bienes que podían ser considerados como no susceptibles de partición. Apoyándose en la doctrina de Ibn al-Qāsim, que consideraba que el *ḥammām* no era divisible y que, por lo tanto, no admitía la reivindicación del retracto, un importante alfaquí —que más tarde llegó a ser juez de Córdoba— compró en tiempos de ʿAbd al-Raḥmān III, una participación en un baño. El otro condueño pidió ejercitar su derecho de retracto, que le fue negado. Apeló entonces al califa haciéndole saber que se había aplicado, en su contra, una doctrina distinta de la de Mālik. En respuesta a esta apelación, el califa escribió de su puño y letra al cadí indicándole que debía aplicar la doctrina de Mālik. Y así se hizo.

Es verdad que no sabemos si se estableció a partir de entonces un *ʿamal*, o *usus fori*, que equivaliera a una norma de derecho positivo y evitara la inseguridad e incertidumbre a que he aludido. Pero es indudable que el poder había manifestado su preferencia y, del mismo modo que aquel cadí acató la orden, así lo habrían de hacer sus sucesores, al menos en tiempos de ʿAbd al-Raḥmān III.

Jean-Pierre van Staëvel ha estudiado bien a fondo las dos fuentes de que se sirve, y ha empleado para ello una abundante bibliografía. Lo cual no ha impedido que algunos de los conflictos de vecindad que presenta hubieran podido ser más ampliamente desarrollados a partir de una utilización más minuciosa de la bibliografía que declara. Pondré dos ejemplos.

En el capítulo dedicado a la propiedad privada y sus limitaciones, van Staëvel incluye un apartado sobre «la concesión benévola del uso», centrandó su atención en la cesión del uso de los muros divisorios. Tal cesión se basa en un hadiz consignado por Mālik en su *Muwaṭṭaʿ* y por otros tradicionalistas, según el cual el Profeta dijo: «Ninguno de vosotros impida (*lā yamnaʿ*) a su vecino empotrar una viga en su pared». (Es el *ius/servitus tigni immitendi/oneris ferendi* del derecho romano —habría que haber señalado quizá—). Tomando, por lo tanto, las palabras del Profeta al pie de la letra, el dueño de un muro divisorio queda obligado a cederlo gratuita y forzosamente a quien pretenda construir arrimado a dicha pared. Es pues explicable que hubiera una cierta resistencia, desde los primeros tiempos del Islam, a aceptar el contenido literal de aquel mandamiento como muestran las palabras de Abū Hurayra que van Staëvel aduce.

Y, quizá por ello, la interpretación que prevaleció fue la de que Mahoma sólo estaba recomendando mantener una práctica aconsejable; es decir, el acceso a la medianería por parte de quien no fuera el dueño de la pared sería siempre el resultado de una concesión voluntaria. Leemos en la *Mudawwana* (XI:73) que Saḥnūn le consultó a su maestro Ibn al-Qāsim si Mālik tenía por lícito que alguien alquilara su pared para que otro apoyara allí una viga o adosara un tabique, etc. El jurista egipcio respondió afirmativamente. Y, ante esa respuesta, su discípulo preguntó si es que Mālik no tenía en cuenta el *hadiz* antedicho. Ibn al-Qāsim declaró que, para el maes-

tro de Medina, tales palabras del Profeta no tenían fuerza legal, pues no pasaban de ser una recomendación a que se tuviera ese tipo de benevolencia con el vecino. En mi opinión, este pasaje de la *Mudawwana* —que no ha sido utilizado por van Staëvel— explica la actitud de los juristas malikíes ante esta cuestión.

El problema es que tal interpretación contradecía la estructura de la frase tal como fue transmitida, por lo cual no tardó en proponerse una lectura alternativa del verbo, que pasaría a ser *yamna'u* en lugar de *yamna'*, es decir «impide» y no «impida», lo cual hacía más plausible la interpretación generalmente aceptada. Ignoro cuándo se propuso esta lectura, pero ya la menciona Ibn al-'Aṭṭār. Al transliterar el hadiz en cuestión, J.-P. van Staëvel escribe *yamna'u* (probablemente una errata, pues lo traduce como una prohibición), y no alude a la divergencia en el *i'rāb* de este verbo, divergencia que me parece significativa.

En cambio, sí cita y traduce un interesantísimo modelo de acta notarial (que se halla también en el formulario de Ibn al-'Aṭṭār) para certificar que el propietario cede al vecino, a título gratuito, el uso de una pared divisoria. La utilidad de tal documento para quien levantaba obra nueva era evitar que tal cesión fuera inesperadamente revocada a voluntad del dueño. Pero también podía ser de utilidad para el cedente, no sólo porque impedía eventuales litigios acerca de la atribución privativa del muro, sino también porque, si limitaba el tiempo de tal cesión (cosa que también prevé Ibn al-'Aṭṭār además de la cesión a perpetuidad, aunque van Staëvel no lo señala), tenía el dueño las manos libres para recuperar, pasado ese plazo, la absoluta propiedad de su pared.

El segundo de los ejemplos que he prometido se halla en el capítulo sobre las propiedades colectivas (capítulo lleno de propuestas interesantes, hay que señalar) donde aborda van Staëvel la cuestión de los bienes indivisibles, y entre ellos cita el patio interior (*sāḥa*). Hay que entender que el patio indivisible es el demasiado pequeño para poder ser válidamente repartido, y que por tanto ha de permanecer pro-indiviso, tal como afirma Ibn Ḥabīb, citado por van Staëvel. Sin embargo, pese a la categórica afirmación de nuestro autor (p. 150), recogida de los tratados de Santillana y de Linant de Bellefonds, hubo discrepancia entre Mālik y sus discípulos respecto al caso de una copropiedad que, al dividirla, se llega a porciones que ya no tienen ningún aprovechamiento. Mālik opinaba que había que repartirla si uno de los derecho habientes así lo reclamaba, aunque fuera hasta el punto de que resultaran de ahí porciones sin ninguna utilidad. Por el contrario, Ibn al-Qāsim dictaminó que no se efectuara la división a no ser que le correspondiera a cada uno de los copropietarios algo que tuviera algún provecho y cuya utilidad no hubiera sido destruida por el hecho de la partición. Y así, en el caso de que las habitaciones de la casa fueran susceptibles de partición, y el patio no, Ibn al-Qāsim obligaba a compartir el patio, que habría de

mantenerse, por lo tanto, indiviso. Opinión seguida por Ibn Ḥabīb, si creemos a Ibn al-Imām.

Sin embargo, la corriente mayoritaria entre los juristas andalusíes no admitía el disfrute común del patio de la casa; y, si no era posible distribuir aquel espacio en partes que pudieran tener entrada independiente y aislamiento suficiente, era preciso vender la casa y repartir el precio. Tal divergencia con respecto a Mālik, por un lado, e Ibn al-Qāsim, por otro, consta en la obra de Ibn al-ʿAṭṭār —detalle en el que no ha reparado van Staëvel— y en el opúsculo atribuido a Abū Ishāq al-Garnāfī, donde se dice que los andalusíes «no permitían dividir la casa en tanto no le quedara a cada uno de los copropietarios una parte de las habitaciones y del patio que fuera aprovechable y que le permitiera aislarse de los otros»¹. Norma «andalusí» que nuestro autor tampoco ha tenido en cuenta, y que implicaba la necesidad de aportar prueba pericial de que toda la casa era divisible sin perjuicio, antes de proceder a su división. Así se deduce de una consulta efectuada a Ibn Rušd el Abuelo.

En todo caso, las palabras de Ibn Ḥabīb aducidas por J.-P. van Staëvel (p. 150-1), y el hecho de que Ibn al-Imām las asuma dos siglos después, muestran que no era unánime la opinión de los juristas andalusíes respecto a no autorizar el uso compartido del patio.

En fin, pese a estas observaciones que me he permitido hacer, estamos ante un libro de gran mérito y de indudable utilidad; libro que no dudo en recomendar a arabistas, medievalistas e historiadores del derecho, entre otros.

ALFONSO CARMONA

Timbuktu: Script and Scholarship, Cape Town, Iziko Museums of Cape Town for the Ministry of Arts & Culture, 2008, 136 pp.

LLITERAS, Susana M. (ed.), *From Istanbul to Timbuktu – Ink Routes*, Cape Town, Tombouctou Manuscripts Project-University of Cape Town, 2009, 62 pp.

Since the formation of the South African-Mali Project through the bilateral agreements between these two nation-states during 2002 and its official launch on Africa Day during 2003, Cape Town has become the chosen city and the University of Cape Town —in partnership with Cape

¹ A. Carmona, “Las diferencias entre la jurisprudencia andalusí y el resto de la escuela de Mālik: el texto atribuido a Abū Ishāq al-Garnāfī”, *Al-Qanṭara*, XIX, 1 (1998), p. 89.

Town's Iziko Museums— has become the academic centre of cultural academic activities for what might be termed “Timbuktu studies.” This may be attributed to the fact that the “Tombouctou Manuscripts Project” (TMP) has been housed in the reputable School of Historical Studies at UCT and which is under the capable academic leadership of Dr. Shamil Jeppie who specialized in African/Middle Eastern studies at Princeton University.

Both books under review are the products of TMP; the first publication was put together by the TMP team and members of the Iziko Social History Collections Department with no one designated as the editor and the second was compiled under the watchful eye of Susana Molinas Lliteras who is a post-graduate student in the mentioned school and an active member of the TMP team. Whilst the first of the two is a catalogue of the travelling “Timbuktu: Script and Scholarship” exhibition during the middle of 2008 in South Africa, the second is a catalogue of “From Istanbul to Timbuktu, Ink Routes,” exhibition that ran concurrently with the workshop and symposium that were organized during the early part of 2009.

The first of the two beautifully designed and illustrated catalogues consists of supportive messages from Thabo Mbeki, the former president of South Africa, and Amadou Toure, the president of Mali (pp. 8-9) for the “South Africa-Mali Project” that is viewed as NEPAD’s first cultural project and an informative foreword by Professor Henry Bredekamp, the CEO of the Iziko Museums of Cape Town (pp. 10-11). The first essay by Shamil Jeppie, UCT’s staff member and the TMP’s director, provides an edifying and an enlightening introductory essay titled “Travelling Timbuktu Books” (pp. 13-19). He states in his opening remarks that, “The aim of the project is to convey a sense of the written culture of the Timbuktu region” and that the exhibition hopes “to give an impression of the complexity and the richness of the variety of calligraphic styles, the composition and production of manuscripts, and the practice of reading” (p. 13). In his contribution he elaborates on the various genres that the exhibited manuscripts dealt with.

The second essay by Mahmoud Zouber, a former director of the famous Timbuktu based Ahmed Baba Institute, narrates the story of “Ahmad Baba of Timbuktu (1556-1627): Introduction to his life and works” which is interspersed with aesthetically attractive snapshots of decorative pages from the institute (pp. 21-31). Zouber unpacks Aḥmad Bābā’s distinguished life in brief before describing and discussing some of his works. One of the four works that he mentions and examines is *Mi'rāj al-Su'ūd ilā nāyl Ḥukm Majlab al-Sūd* that was completed on 9 February 1615/10 Muḥarram 1024 and which is essentially a composition of legal opinions pertaining to the position of slaves in Bilād al-Sūdān (see pp. 23-26).

And the third essay by Mary Minicka, Head of Preservation in the archives in South Africa’s Western Cape, discusses “Conservation in the Extreme: Preserving the manuscripts of Timbuktu” (pp. 33-44). She shares

her delight in working on this Malian project that has brought with it a variety of significant challenges for conservationists. Apart from offering an understanding of the Timbuktu manuscripts and becoming familiar with them, she also discusses the “ethics of preserving religious objects” and the field of heritage conservation and the challenges in the process of conserving these manuscripts.

The second of the two contains the editor’s carefully worded preface that was accompanied by two instructive essays. The introductory essay by Nuria García Masip, a Spaniard who was the curator of this temporary “The Gold of Africa Museum” exhibition, sketches the “Ink Routes” (pp. 1-6) by tracing the sacred paths that extended from the majestic city of Istanbul to the enigmatic city of Timbuktu. Her chapter was intermingled with samples of the various scripts that she mentioned. She offers insights into the origins of Islamic calligraphy and shares thoughts on how the variety of scripts and styles developed over the centuries. For example, she discusses, albeit briefly, how the Eastern scripts such as the famous thuluth script that originated in Southwest Asia differ markedly from the sahwawi script that emerged in West Africa. Masip’s essay was complemented by Andrea Brigaglia’s chapter that tells the story of “Sharif Bala Gabari of Kano: From Scribe to Calligrapher” (pp. 7-9). Brigaglia informs the reader how this Kano born one-time copyist became skillful in the art of Islamic calligraphy in general and a master of the hausawi script in particular. Sharif Bala, according to Brigaglia, was born in the 1930s and a person who has been glowingly described as “a living legend” because of his substantial contribution to this art.

Returning to the first catalogue, the “third section” consists of “The Manuscripts” that are accompanied by short descriptive notes prepared by Shahid Mathee and four others associated with TMP (pp. 45-136). All the plates —with the exception of one— that appear in this section are photographs of the 40 travelling manuscripts that were carefully selected from the Ahmed Baba Institute and exhibited in different South African cities during the middle of 2008. The manuscripts cover various topics such as literary figures from the Maghreb, optics and astronomy; some were scripted suqi, whilst others appeared in Sahrawi.

When backtracking to the second catalogue, the editor briefly enlightens the readers about the “calligraphy materials” (pp. 10-11), then displays 40 modern-day “calligraphic pieces” (pp. 12-52) and thereafter provides an “index & biographies” of the 18 contemporary calligraphers (pp. 53-62). The selected calligraphic pieces are stunningly gorgeous and eye-catching; on page 37, for example, Davut Bektas, the Turkish award-winning calligrapher (see p. 60 for his bio-data), beautifully depicted the basmala in the tugra script; it is therefore not surprising as to why it was chosen as the cover design for this catalogue.

Reflecting upon the striking design and the enriching contents of the two catalogues, we can only re-state that both record two historical TMP interventions to not only share about “the relatively unknown part of the cultural heritage of Africa” (p. 10) but to also educate (South) Africans about the substantial contributions that had been made by early African literary figures such as Aḥmad Bābā. As South Africans, we should take pride in the way the Toumbouctou Manuscripts Project has thus far been managed and we wish to encourage communities not only in South Africa but across our vast continent to, at least, purchase these —along with Shamil Jeppie & Souleymane Diagne’s edited work *The Meaning of Timbuktu* (Pretoria: HSRC 2008)— for their (private and) public libraries so that they may not only read but have a “visual feel” of the images of “the (early) manuscripts” and the contemporary “calligraphic pieces.”

MUHAMMED HARON